



VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Online Hakemli Dergi

e-ISSN: 2792-0364 Yayın Aralığı: Yılda İki Sayı

Yayıncı: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi



ViSBiD

Haziran/June 2023

Sayı/Issue 5

VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

e-ISSN:2792-0364 Haziran/June 2023 Sayı/Issue 5



Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi

Yayın dili Türkçe ve İngilizce olan hakemli ve bilimsel bir dergidir.

Yılda iki sayı (Haziran-Aralık) yayımlanır.

Makalelerin bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Yıl/Year: Haziran 2022 Sayı/Issue: 5

e-ISSN: 2792-0364

Yayın Sahibi / Publisher

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Van Yüzüncü Yıl University

Editör / Editor in Chief

Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters

Prof. Dr. Orhan DENİZ

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Prof. Dr. Seyit Battal UĞURLU

Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin ERDOĞAN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Orhan DENİZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Seyit Battal UĞURLU, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Metin EREN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Seda Karaöz ARIHAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Orhan VAROL, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin ERDOĞAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KORKUT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Alan Editörleri / Field Editorial Board

Prof. Dr. İlhan Oğuz AKDEMİR, Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. İlker AYDIN, Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AYGÜN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Suvat PARİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN, Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Tolga ÇIRAK, Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Atik AYDIN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan TEK, Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih GENCER, Bitlis Eren Üniversitesi
Doç. Dr. İnönü KORKMAZ, Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Kemal KAYA, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Macit BALIK, Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Nursel ASLANTÜRK, Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Osman ASLANOĞLU, Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ezgi BEŞİKÇİ, Uşak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAKİ, Aydın Adnan Menderese Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk ELYİĞİT, Bandırma 17 Eylül Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurperi AYENGİN, Düzce Üniversitesi

Dil Editörleri / Language Editors

Doç. Dr. Metin EREN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin DEMİR, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Tasarım, Dizgi, Mizanpaj/Page Design

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KORKUT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Arş. Gör. Semih NARGÜL, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Sekreteryaya / Secretariate

Dr. Öğr. Üyesi Erdal POLAT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Mehmet KARASU, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Arş. Gör. Semih NARGÜL, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İletişim / Communication

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı, Kampus 65080 Tuşba / Van

Mail: visbid@yyu.edu.tr

Web sitesi: <https://www.yyu.edu.tr/Birimler/edebiyat/sayfalar/14147>

ViSBiD, MLA tarafından indekslenmektedir.

Modern Language Association - MLA



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Mehmet KULAZ- Duygu DANIŞ

**Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda Esed Bin Bergi İmzalı Mezar Taşı
Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation Of The Tombstone Signed By Esed Bin Bergi In The Ahlat Seljuk Square
Cemetery*

(1-12)

Tahsin KORKUT

Midyat'ta Bir Kaya Kilisesi

(Gülgöze/Ayn Wardo Mor Barsavmo Kilisesi)

*A Carved Rock Church in Midyat
(Gülgöze / Ayn Wardo Mor Barsavmo Church)*

(13-48)

Hülya Gülay OGELMAN- Sıla KÖK

Ekofobi ve Küçük Çocuklar

Echophobia and Young Children

(49-59)

Ferhat KUTLUAY

Thrasymakhos'un Adalet Anlayışında 'Güç' Kavramı

The Concept Of 'Power' In Thrasymakhos' Approach Of Justice

(60-75)

Ebru SUBAŞI

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı “Keçecilik”

Ardahan's Destructive Art “Felting”

(76-99)

Emrah AKDENİZ

**Existentialist Concept of Nothingness in Philosophy: A Review or An Analysis
of Sartre's Critique of Heidegger**

*Felsefede Varoluşçu Hiçlik Kavramı: Sartre'ın Heidegger Eleştirisine İlişkin Bir
Değerlendirme ya da Çözümleme*

(100-119)

Hanifi BİBER

Kabzası Çerçeveseli Urartu Kılıçları ve Yapım Teknikleri

Hilts Framed Urartian Swords and Making Techniques

(120-139)

Emine Sühendan KARAUZ ŞAHİN

**Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde *Hipparion cf.
dietrichi* Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular**

*Haliminhanı of Sivas Province in the Mammalian Fossil Locality Preliminary Findings on the
Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fossil Find*

(140-153)

Mehtap DEMİRTÜRK

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of *Lucky Jim* by Kingsley Amis

Yirminci Yüzyıl Toplumu ve Redbrick Üniversiteleri Üzerine Komedi Yoluyla Eleştiri:

Kingsley Amis'in Lucky Jim Eserinin Bir Analizi

(154-162)



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSbiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 07.10.2022 Kabul Tarihi: 22.05.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda Esed Bin Bergi İmzalı Mezar Taşı Üzerine Bir Değerlendirme

*An Evaluation Of The Tombstone Signed By Esed Bin Bergi In The Ahlat Seljuk Square
Cemetery*

Mehmet KULAZ*

Duygu DANIŞ**

Öz

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Murat-Van Bölümünde bulunan Bitlis iline bağlı Ahlat ilçesi, tarihsel süreç içinde birçok devlet veya beyliğin idaresi altında kalmış, her devlet veya kültür bu verimli topraklar üzerinde çeşitli izler bırakmıştır. Bu sayede şehir yaklaşık beş bin yıllık geçmişiyle günümüzde adeta bir açık hava müzesi hüviyeti kazanmıştır. Orta Çağ'ın gözde şehirlerinden biri olan Ahlat, dönemin önemli bilim-kültür ve ticaret merkezlerindedir.

Ahlat; doğal kaynakları, verimli arazileri ve önemli ticaret yollarının üzerinde bulunuyor olması hasebiyle birçok devletin hakimiyeti altında kalmıştır. Özellikle Orta Çağ'da yoğun bir iskân faaliyeti geçiren bu şehir; dışardan göç alan önemli bir ticaret merkezidir.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Belh ve Buhara birlikte "Kubbetü'l-İslam" sıfatını taşıyan Ahlat da Orta Çağ boyunca yoğun iskân faaliyetleri hakimdir. Bölgede sırasıyla Emevi, Abbasi, Mervanoğulları, Selçuklular, Ahlatşahlar, Anadolu Selçuklu, Harzemşahlar, İlhanlı, Celayirler, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevi ve Osmanlı gibi Türk ve İslam medeniyetleri arasında el değiştirmiştir. Orta çağın büyük merkezlerinden biri olan bölgede çeşitli devirlerden kalan eserler yer almaktadır. Bu kültürel mirasın önde gelen yerlerinden biri de kitabeleriyle Türk-İslam kimliğini yansıtan Selçuklu Meydan Mezarlığıdır. XII.-XVI. yüzyılları arasına tarihlenen mezar taşları, boyları 4 metreye ulaşan şahide ve sandukalarıyla Anadolu'da yer alan mezar taşları içerisinde emsalsiz bir yere sahiptir. Kitabeler dışında Mezarlıktaki mezar taşlarında yaklaşık 500 örnekte sanatkâr kitabesine yer verilmesi Ahlat'taki mezar taşlarını oldukça önemli kılmıştır. Bu sanatkârlar içerisinde yer alan Esed Bin Bergi adlı sanatkârın imzasını taşıyan mezar taşı, çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Bu eser, malzeme, dönem, tipoloji, süsleme ve kitabe içeriğiyle incelenerek değerlendirilmiştir. Epigrafik çözümler neticesinde sanatkârın Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda tek

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, mkulaz@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4800-7028

** Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, dygu.dns@gmail.com, 0000-0002-2286-4446

Atf için: Kulaz, M. & Daniş, D. (2023). "Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda Esed Bin Bergi İmzalı Mezar Taşı Üzerine Bir Değerlendirme". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSbiD*. 5: 1-12.

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSbiD, Sayı V, Haziran, 2023

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue V, June , 2023

eseri tespit edilmiştir. Çalışmaların devamında Ahlat'ta yer alan mezarlıklarda başka eserlerinin de bulunması ihtimal dahilindedir.

Anahtar sözcükler: *Ahlat, Selçuklu Meydan Mezarlığı, Orta çağ, Mezar Taşı, Esed Bin Bergi*

Abstract

Ahlat district of Bitlis province, located in the Upper Murat-Van Section of the Eastern Anatolia Region, has been under the rule of many states or principalities throughout the historical process, and every state or culture has left various traces on these fertile lands. In this way, the city has almost gained the identity of an open-air museum with its history of approximately five thousand years. Ahlat, one of the favorite cities of the Middle Ages, was an important science, culture and trade center of the period.

Wild pear; Due to its natural resources, fertile lands and being on important trade routes, it has been under the domination of many states. This city, which had an intense settlement activity especially in the Middle Ages; It is an important trade center that receives immigrants from abroad.

XIII. and XIV. In Ahlat, which had the title of "Kubbetü'l-Islam" together with Belh and Bukhara in the centuries, intense settlement activities were dominant during the Middle Ages. In the region, it changed hands between Turkish and Islamic civilizations such as the Umayyads, Abbasids, Mervanogullari, Seljuks, Ahlatshahs, Harzemshahs, Anatolian Seljuks, Ilhanli, Celayirs, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safavid and Ottoman. There are artifacts from various periods in the region, which is one of the great centers of the Middle Ages. Seljuk Square Cemetery, one of the leading places of this cultural heritage, reflects the Turkish-Islamic identity with its inscriptions. 12.-16. Among the tombstones in Anatolia, the tombstones dating back to the 4th century BC have a unique place among the tombstones in Anatolia with their tombstones reaching 4 meters in height and their sarcophagi. Apart from the inscriptions, the presence of the inscription of the craftsman in approximately 500 examples on the tombstones in the cemetery has made these tombstones more attractive. Artisan inscriptions, which are not seen in different parts of Anatolia, made the tombstones in Ahlat very important. The tombstone bearing the signature of the artist named Esed Bin Bergi, who is among these artists, constitutes the main subject of the study. This work has been evaluated by examining its material, period, typology, ornamentation and inscription content. As a result of epigraphic analysis, only one work of the artist in Meydan Cemetery was identified. It is possible that other works will be found in the cemeteries in Ahlat as a continuation of the studies.

Keywords: *Ahlat, Seljuk Square Cemetery, Medieval, Tombstone, Esed Bin Bergi,*

Giriş

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Murat-Van Bölümü'nde yer alan Ahlat, Van Gölü'nün Kuzeybatısında Bitlis iline bağlı bir ilçe merkezidir (Sümer, 1986: 447). İlçe yapılan araştırmalara göre ilk Tunç Çağından itibaren yerleşmeye sahne olmuş ve bu tarihten günümüze kadar birçok kültüre ev sahipliği yapmıştır. Bu kültürlerden günümüze birçok iz gelebilmiştir. Ancak Ahlat özellikle Malazgirt Savaşı sırasında üstlendiği misyon ve Orta Çağ dönemine ait kültür varlıklarıyla ön plana çıkmaktadır (Tekin, 2021: 20). Özellikle Orta Çağda büyük çekişmelere sahne olan Ahlat; Doğu Roma (Bizans), Mervaniler, Selçuklular, Ermenşahlar (Ahlatşahlar), Eyyubiler, Moğollar, İlhanlılar, Dilmaçoğulları, Celayirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Sefaviler ve Osmanlılar'a kadar çeşitli devletlerin idaresinde kalmıştır (Çelebi, 1986: 16; Nasr-ı Hüsvrev, 1994: 10; Karamağaralı, 1975: 1; Erzen, 1986: 16). Bu durum şehirde yoğun iskân faaliyetlerinin olmasını sağlamıştır. Bu döneme ait cami, hamam, medrese, türbe, kümbet, kale, akıt, zafer anıtı gibi birçok mimari yapının yanı sıra altı adet tarihi mezarlık da bulunmaktadır (Tabak, 1972:7). Bu mezarlıklar içerisinde en büyüğü olan Selçuklu Meydan Mezarlığı aynı zamanda Türk İslam dünyasının da en büyük tarihi mezarlığı olarak kabul edilmektedir

(Karamağaralı, 1992: 40) -(Foto. 1).Peki, böylesine merkezi bir öneme sahip 'adalet' kavramı nedir? Sokrates ile Thrasymakhos'un üzerinde durduğu adalet anlayışları arasında farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Adalet, Thrasymakhos'un iddia ettiği üzere gerçekten güçlüye faydası olan mıdır? Burada yer alan 'güç' ve 'güçlü' kavramları neye işaret etmektedir? Bu makale bu sorulara yanıt bulmak ve ayrıca Thrasymakhos'un "Adalet, güçlüye faydalı olandır" (Platon, 2012: 26) şeklindeki görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda makale birinci bölümde, Platon'un Devlet isimli kitabı referans alınarak Adalet kavramının ne olduğuna yanıt aramaya odaklanmıştır. İkinci bölümde, Sokrates'in Adalet anlayışının ne olduğuna işaret etmeye çalışacaktır. Üçüncü bölümde ise Thrasymakhos'un "Adalet, güçlüye faydalı olandır" tezinin açıklanmasına ve aynı zamanda tezde yer alan 'güç' kavramına vurgu yapmaya gayret edecektir. Sonuç bölümünde ise, ortaya konulan argümanların bir bütün olarak değerlendirilmesi yapılarak Thrasymakhos'un haklılığının altı çizilecektir.



Fotoğraf No 1: Selçuklu Meydan Mezarlığı'nın Genel Görünümü

Mezarlıkta yüzeyde yaklaşık 9300 mezar tespit edilmiştir. Şahideli, prizmatik, yekpare ve çatma sandukalı mezarların yanında basit tipte mezarlar da bulunmaktadır. Alandaki mezarların yaklaşık 1800 adedi süsleme ve kitabeleriyle anıtsal olarak nitelendirilebilecek örneklerden oluşmaktadır (Foto. 2). Ayrıca jeoradar çalışması sonucunda alanda 178 adet de akıt olarak isimlendirilen yer altı oda mezarı tespit edilmiştir (Kulaz & İgit, 2021: 21-22; Karahan vd. 2019: 38). Anadolu'nun birçok yerinde İslami döneme ait tarihi mezar taşları bulunmaktadır. Ancak bugüne kadar diğer bölgelerin tamamının toplamında dahi Ahlat'taki kadar mezar taşı sanatkârı ismi tespit edilememiştir. Tüm bu bilgiler Ahlat'ın önemli bir "Taş İşleme Sanatkarlığı ve Mimarlık Ocağı" olduğunun ispatıdır (Karahan & Kulaz, 2021: 25).



Fotoğraf No 2: Selçuklu Meydan Mezarlığı Kadılar Bölümü

Mezar taşlarını ortaya koyan sanatkârlar aynı zamanda hem Ahlat hem de farklı yerleşim yerlerinde mimari yapılar inşa etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki Ahlat'ta oluşan sanat ekolleri Orta Çağ'da Divriği Ulu Cami ve Şifahanesi, Halime Hatun Kümbeti, Tercan Mama Hatun Kümbeti, Konya Alaaddin Cami Minberi, Ahlat Erzen Hatun ve Emir Bayındır Kümbetlerinde olduğu gibi Anadolu'nun birçok yerinde mezar taşlarıyla birlikte sanat eserleri ortaya koymuşlardır (Karahan vd. 2019: 61-80).

Mezarlıkta birçok mezar taşı ortaya koyan Bergi ailesine mensup Esed Bin Bergi eser veren 33 sanatçıdan biridir. Şu ana kadar yapılan epigrafik çalışmalarda sanatçının sadece bir eseri tespit edilmiştir. Bu eseri Bergi ailesinin ortaya koyduğu ekolün devamı açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Mezarlıkta yapılacak olan çalışmalarda sanatçıya ait başka eserlerinde ortaya çıkması muhtemeldir.

2. Esed Bin Bergi

Esed bin Bergi, Ahlat Meydan Mezarlığı'ndaki mezar taşlarının kitabeleri üzerine yapılan çalışmalar sırasında ilk kez tespit edilmiş olan sanatkârlardan biridir. Yaklaşık 1800 mezar taşının bulunduğu Meydan Mezarlığı'nda bu sanatkâra ait yalnızca bir eser tespit edilebilmiştir. Mezarlığın kuzeydoğusunda bulunan bu eser, Hicri 700 Miladi 1301 tarihinde yapılmıştır.

Esed bin Bergi adlı sanatkâr; Ahlat'ta birçok mezar taşı yapmış olan Bergi Ailesinin mensubudur. Zira Havend bin Bergi (Meydan Mezarlığı), Evend bin Bergi (Meydan Mezarlığı), Veys bin Bergi (Tahtı Süleyman Mezarlığında) ve Esed bin Havend (Meydan Mezarlığı) adlı sanatkârlar bu ailenin mensubu olan sanatkârlardır. Bunlardan Esed bin Havend yeğeni diğerleri ise kardeşleridir.

Sanatçının yaptığı eserin kitabesinde kendisini yetiştiren ustanın ismi geçmediğinden kimin yanında yetiştiği bilinmemektedir. Ancak yaşadığı dönem ve içinde yetiştiği mezar taşı sanatkârlığı ekolü açısından düşünüldüğünde kendisini yetiştiren sanatçıların aynı aileye mensup oldukları tahmin

edilebilir. Esed bin Bergi'nin, dönemin üstatlarından Veys bin Ahmed veya Esed bin Eyyub'un şagirdi olma ihtimali yüksektir. Tabi bunun yanında kendisine yakın tarihte eser veren kardeşi Havend bin Bergi veya Asil bin Üveys gibi üstatların yanında yetişmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. (Karahana & Reisoğlu, 2020: 253-265; Karahana vd. 2019: 61-80).

2.1 Esed Bin Bergi'nin Eseri

Hicri 700 Miladi 1301 tarihli mezarlığın kuzeydoğusunda bulunan kırmızı tuf taşından yapılmış olan bu mezar, baş şahidesi ile üç parçadan oluşturulmuş, üzeri açık bir sandukadan meydana gelmektedir. Dikdörtgen bir forma sahip olan eserin baş şahidesinin uzunluğu 175 cm, genişliği 57 cm, kalınlığı ise 23 cm ölçülerindedir. Şahidenin arka yüzünde, içleri yukarıya doğru yükselen girift kıvrık rûmî ve palmet ağlarıyla tezvin edilmiş olan üç temsili nişin teşkil ettiği bir alınlık panosu bulunmaktadır. Nişlerin taşkın sivri kemerlerini meydana getiren palmet yapraklarının sapları düz birer şerit hâline dönüşerek aşağı doğru temsili nişlerin yan kenarlarını oluşturmaktadır. Alınlık panosunun altında ise ince tutulmuş zencirelerin ortada halka oluşturup devam ederek alanı iki taraftan sınırladığı dikdörtgen bir sanatkâr imza kitabesi bulunmaktadır. Celi sülüs hat ile kabartma olarak yazılmış olan kitabede;

عمل اسد بن برگي

“Amelu Esed bin Bergi”

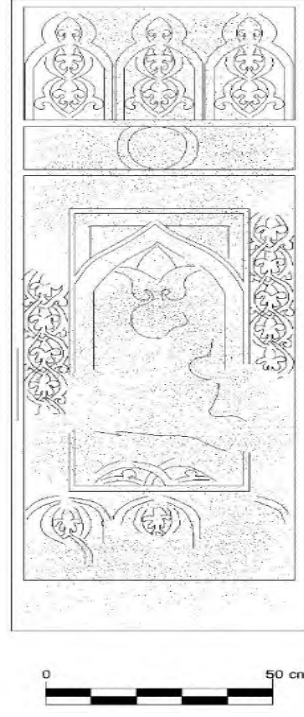
“Bergi oğlu Esed yaptı” yazmaktadır (Foto. 5).

Sanatkâr kitabesinin altında, içerisine bir rûmî suyun işlendiği enli bir bordür ile çerçevelemiş olan sivri kemerli niş motif bulunmaktadır. Geometrik örgülü, ikinci bir bordür nişi içten çevrelemektedir. Nişin içerisinde, aralarına rozetlerin yerleştirildiği iri palmet ve rûmî motiflerinin dikey eksenden birbirine bağlanmasıyla oluşturulmuş olan bir kompozisyon bulunmaktadır. Ancak taşın yüzeyindeki tahribattan dolayı bu süsleme programının büyük bir kısmı tamamen yok olmuştur.

Şahidenin etek kısmında, yan yana sıralanmış olan üç yuvarlak kemerli nişin teşkil ettiği bir pano bulunmaktadır. Bu nişlerin zemin ve köşelikleri rûmî motifler ile işlenmiştir (Foto.3-4; Çizim 1).



Fotoğraf No 3: K-6 2668 No.lu Mezar Taşının
Baş Şahidesinin Batı Yüzü



Çizim No: 1- K-6 2668 No.lu Mezar Taşının
Baş Şahidesinin Batı Yüzünün Çizimi



Fotoğraf No 4: K-6 2668 No.lu Mezar Taşının
Baş Şahidesinin Batı Yüzünün Süsleme Detayı



Fotoğraf No 5: K-6 2668 No.lu Mezar Taşının
Baş Şahidesinin Sanatkâr Kitabesi

Şahidenin ön yüzünde, dışa taşıntılı bir mukarnas sırasının oluşturduğu alınlık panosu bulunmaktadır. Bu panonun altında, kabartma tekniğinde yazılmış olan medfun kitabesi yer almaktadır. Kitabe, şahidenin sağ alt köşesinden başlayan mukarnas sırasının altından sol alt köşeye ulaşan bir bordürü andırmaktadır. Kitabenin devamı, oluşan bu çerçevenin içerisindeki alanda birbirinden silmeler ile ayrılmış olan yedi kartuşa yazılmıştır. Ancak taşın yüzeyinde oluşan tahribattan dolayı kitabenin bir kısmı tamamen yok olmuştur (Foto.6; Çizim 2).

Kitabenin Orijinal Metni:

هذا... السعيد الشهيد المرحوم / المحتاج الى / رحمة الله تعالى وغفرانه

١- الشاب ا

٢- لقصير

٣- العمر...

الحجة سنة

سبعمائة

Kitabe Okunuşu:

Haza... es-saidu's-şehidu'l-merhumu'l-muhtacu ila rahmetu'l-Lahi teala ve ğufranehu eş-şabbu'l-kasiru'l-'omr... (Zi'l-) Hicce sene seba' mie.

Kitabenin Türkçe Anlamı:

Bu... saadete ve şehadete erişmiş adam, şanı yüce her şeye gücü yeten Allah'ın rahmetine ve bağışlamasına muhtaç, kısa ömürlü gencecik delikanlı... Zilhicce ayında yedi yüz (miladi Ağustos-Eylül 1301) yılında (vefat etti).

Şahidenin yan yüzlerine, celi sülüs hat ile iki hadis-i şerif hakkedilmiştir.

Hadislerin Orijinal Metni:

قال النبي عليه السلام الدنيا ساعة فجعلها طاعة
قال النبي عليه السلام الدنيا سحر المؤمن وجنة الكافر

Hadislerin Okunuşu:

Kale'n-Nebi 'aleyhi's-Selam Ed-Dunya sâ'et fecealehâ tâ'et.

Kale'n-Nebi 'aleyhi's-Selam Ed-Dunya sihrü'l-mu'min ve cennetu'l-kâfir

Hadislerin Türkçe Anlamı:

Peygamber, Allah'ın selamı üzerine olsun dedi; Dünya bir saatlik müddettir, onu da ibadetle geçir.

Peygamber, Allah'ın selamı üzerine olsun dedi; Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.



Fotoğraf No 6: K-6 2668 No.lu Mezar Taşının

Şahidesinin Doğu Yüzü



Çizim No: 2- K-6 2668 No.lu Mezar Taşının



Şahidesinin Doğu Yüzünün Çizimi

Üç parçadan oluşturulmuş olan, üzeri açık mezar sandukası 201 x 57 x 35 cm. ölçülerine sahiptir. Sandukanın yan yüzleri; kalın silmelerin oluşturduğu yuvarlak kemerli nişlerin ve soyut bitkisel bezemelerin teşkil ettiği bir tezyinata sahiptir. Ancak sandukanın yüzeylerini örten yoğun liken takası; bu süsleme programını ve pehle taşlarının üst yüzlerine hakkedilen kitabeği anlaşılabilir hâle getirmektedir (Foto.6).

Değerlendirme ve Sonuç

210.000 metrekarelik alanıyla Türk-İslam dünyasının en büyük tarihi mezarlığı olan Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı 1800'ü nitelikli olmak üzere şu ana kadar tespit edilen 9300 adet mezar taşı bulunmaktadır. Bu eserler XII. yüzyılın ilk çeyreği ile XVI. yüzyılın son çeyreği arasındaki tarih aralığına aittir. Farklı dönemlerde yapılan bu mezar taşları kitabelerinden elde ettiğimiz tarihi bilgilerin yanı sıra, süsleme programlarındaki maharetli işçilik ait olduğu dönemin sanat anlayışını ortaya koymaktadır. Bin yıllık geçmişimizin izlerini taşıyan bu eserler; dönemin sanatçıları hakkında da bilgiler sunmaktadır. Bu sanatçıları arasında yer alan Esed bin Bergi Ahlat'taki tarihi mezarlıklarda birçok eser vermiş olan Bergi Ailesi'nin mensubudur.

Sanatçının Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda yalnızca bir eseri tespit edilebilmiştir. Bu eser baş şahidesi ile üzeri açık çatma bir sandukadan oluşmaktadır. Şahidenin ön ve arka yüzlerinin orta

kısımlarında tahribatlar meydana gelmiştir. Bu tahribatlardan ötürü mezar taşı üzerinde yer alan yazı ve süslemeler anlaşılmamaktadır.

Şahidenin arka yüzünde iri tutulmuş olan rûmî, palmet ve rozetlerin dikey ekseninde birbirine bağlandığı bir kompozisyon hâkimdir. Ön yüzde ise medfunla ilgili bilgilerin yer aldığı kitabe kompozisyonu mukarnas bir başlıkla son bulmaktadır. Esed bin Bergi'nin kitabe içeriği ve tezyinat yönünden bir yenilik taşımayan bu eseri dönemin eserlerine işçilik yönünden benzer bir örnek teşkil etmektedir.

Sanatkâr kitabesi mezar şahidesinin arka yüzündeki alınlık panosunun altında yer almaktadır. Eserde medfun kitabesi dışında yalnızca iki hadis-i şerif metni bulunmaktadır. Bunlar o dönemde sanatkârı belli olan-olmayan birçok eserde kullanılan *“Dünya bir saatlik müddettir, onu da ibadetle geçir.”* İle *“Dünya müminin zîndanı, kâfirin cennetidir.”* anlamındaki hadislerdir.

Form olarak enli dikdörtgen bir yapıya sahip olan bu şahide üzerindeki tezyin ve epigrafik unsurlar Anadolu genelinde yer alan diğer mezar taşlarından oldukça farklı ve zengin bir üsluba sahiptir. Kullanılan malzemenin uygunluğu, (Ahlat Taşı, volkanik tüf) eserin her noktasını işleme imkânı sunmaktadır.

Medfun kitabesinde, ölen şahsın hüviyeti ile ölüm tarihi, merhumu öven ve onun arkasında duyulan acı dile getirilmiştir. Bu üslup genel olarak Anadolu'nun bütün yörelerindeki mezar taşlarında görülen bir uygulamadır. Medfun kitabesi baş şahidenin ön yüzünde, şahide yüzeyini üç yönden çevreleyen bordüre ve bu bordür içerisinde kalan alandaki kartuşlara yazılmıştır. Bunun dışında, şahide yüzeyine ölümle ilgili ayet ve hadisler ile bazı hikmetli sözler de yazılmıştır. Şahidenin arka yüzeyine alınlık panosunun altında çerçeve içerisine alınmış olan sanatkâr kitabesi bulunmaktadır. Bazı mezar taşı örneklerinde sanatkâr kitabesi ve alınlık panosun arasına veya sanatkâr kitabesi ve altında bulunan nişin arasına ikinci bir pano yerleştirilmiştir. Sanatkâr kitabeleri bazen düzleştirilmiş bir zemin üzerine bazen de ince rûmîlerle işlenmiş bir zemin üzerine yazılmıştır. Ele alınan örnekte ise kitabe düzleştirilmiş zemin üzerin hakkedilmiştir. Ayrıca şahidelerin muhtelif yerlerine yazılmış olan sanatkâr kitabesi örnekleri de bulunmaktadır. Bunların dışında gerek şahideler gerekse sandukalar geometrik ve bitkisel süslemelerle de bezenmiştir. Özellikle arka yüzde yer alan palmet, rumi, kıvrıl dal gibi bitkisel süslemeler Ahlat mezarlıkları ile, Erciş Çelebi Bağ ve Gevaş Selçuklu Mezarlıklarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır (Foto. 7-8).



Fotoğraf No 7: Erçis Çelebibağı (Abdüselam Uluçam, 2000).



Fotoğraf No 8: Gevaş Selçuklu Mezarlığı (Gevaş Selçuklu Mezarlığı Kazı Arşivinden Alınmıştır).

Dikdörtgen bir forma sahip olan eserin baş şahidesinin uzunluğu 175 cm, genişliği 57 cm, kalınlığı ise 23 cm ölçülerindedir. Eser mezarlıktaki şahideler içerisinde orta büyüklükte olarak kabul edilebilir. Ölçü olarak genellikle düzgün bir grafik çizen şahideler, XII. yy'ın son çeyreğinden XIV. yy'ın son çeyreğine kadar boyut olarak yükselmiş ve bu yükseliş, sonrasında şahidelerin daha ince uzun bir

görünüşe sahip olmasına neden olmuştur. XIV. yy'ın ilk çeyreğinden sonra ölçülerinde nispi bir küçülmenin gözlemlendiği şahidelerde en ile boy orantılı bir şekilde ortaya konmuştur.

İncelenen mezar taşında kullanılan malzeme kırmızı volkanik (Ahlat taşı) tüf taştır. Mezarlıktaki diğer eserlerde de aynı malzeme kullanılmıştır. Volkanik kökenli bu malzemenin yapısı gereği yumuşak olması ve içerisinde çeşitli madenlere ait parçaları barındırıyor olması doğanın taşlar üzerindeki tahribat gücünü de artırmıştır. Nitekim incelenen mezar taşı örneğinde de bu tarz bir tahribat söz konusudur. Özellikle meydan mezarlığı içerisinde yer alan bazı mezar taşları bu yüzden parçalanıp yok olmuşken bir kısmı da tahrip olmuş ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Mezar taşının malzemesinin seçilmesinin ardından form kazanmasında etkili olan etmen uygulanan tekniktir. Kullanılan taşçı aletleri yardımıyla, mezarlık genelinde uygulanan teknikler; kabartma, kazıma gibi tekniklerdir. Bu teknikler mezar taşlarında tek başına kullanılabilirler gibi aynı mezar taşı üzerinde birden fazla tekniğin uygulandığı örnekler de mevcuttur. İncelenen örneğin şahidesinin ön ve arka yüzeylerinde yer alan yazı ve bitkisel süslemeler ile alınlık kısmındaki mukarnaslar kabartma tekniğiyle, yan yüzeylerindeki yazılar ise kazıma tekniğiyle hakkedilmiştir. Üç parçadan oluşan çatma sandukanın yan ile üst yüzeylerine işlenen süsleme ve yazılar kabartma ve kazıma tekniğinin bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuştur.

Yazı, İslam mimarisinde yer aldığı ilk günden beri, bazen süsleme, bazen başlı başına bir sanat ve bazen de tamamen tarihi önemi olan bir belge niteliği taşıdığı kabul edilen bir gerçektir. Böylece mezar taşlarında yer alan yazı başta ma'kili, muhakkak, celi sülüs, celi talik, kûfi gibi türleri olmak üzere gerek süsleme gerekse işlev açısından, sanat tarihi ve diğer alanlar için en önemli malzemeyi oluşturmaktadır. Mezarlıktaki birçok örnekte olduğu gibi çalışmaya konu olan örneğin hem şahide hem de sandukasında yer alan yazılar celi sülüs yazı karakteriyle ortaya konmuştur. Bu da gerek yazı gerekse süslemelerin mezarlıktaki diğer şahide ve sandukalarla benzer olduğunu göstermektedir. Özellikle ayetlerin alçak olan sandukalar yerine yüksek olan şahidelerde yer alması geleneğinin bu mezar taşında olduğu gibi genel kural olarak diğer mezar taşlarında da aynı uygulamanın devam ettirilmesi ayetlere olan saygıdan kaynaklanıyor olmalıdır. Sandukalarda ise daha çok hadis ve veciz sözlere yer verildiği anlaşılmaktadır.

Tarih ve Sanat Tarihi bakımından önem arz eden mezar taşları ait oldukları toplumların inanç ve kültürel özelliklerini yansıtan birer belge niteliğindedir. Mezar taşları yalnızca bir mezarın yerini belirtmekle kalmayıp aynı zamanda ait olduğu dönemin inancını, kültürünü, sosyal ve ekonomik durumunu ve sanat anlayışını yansıtmaktadır.

Kaynakça

Çelebi, E. (1935). Seyahatname, İstanbul: Devlet Matbaası.

Erzen, A. (1986). Doğu Anadolu ve Urartular, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Nasr-ı Hüsvrev. (1994). Sefername. Abdulvehab Terzi (Çev.). İstanbul.

Karahan, R., Tekin, R., Kulaz, M., Reisoğlu, S., İgit, İ., Oral, M., Alp, A., (2019). Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar Taşları. Ankara: Dijital Baskı Merkezi.

- Karahan, R., Reisoğlu, S. (2020). Ahlat Meydan Mezarlığı Kadılar Bölümü Mezar Taşları, İstanbul: Dergâh Ofset Kağıt Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi.
- Karahan, R., Kulaz, M. (2021). Ahlat Meydan Mezarlığı'nda Bulunan Bir Grup Mezar Taşının Liken Temizliği ve Epigrafik Çözömlenmeleri Üzerine Bir Değerlendirme, Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi, c. 1, s. 1, 25.
- Karamağaralı, H. (1975). Ahlat'ta Yaptığı Arkeolojik Araştırmalar Raporu
- Karamağaralı, B. (1992). Ahlat Mezar Taşları, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- Kulaz, M., İğit, İ. (2021). Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda Tarihın Görgü Tanıkları Ayağa Kalkıyor, Ankara: Azım Matbaacılık.
- Sümer, F. (1986). Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar, Belleten Dergisi, c.50 (197), 447.
- Tabak, N. (1972). Ahlat Türk Mimarisi, İstanbul: Doğan Kardeş.
- Tekin, R. (2021). Bitlis'in Kùltür Mirası, Ankara: Hece Yayınları.
- Uluçam, A. (2000). Eski Erciş-Çelebibağı Mezarlığı ve Mezar Taşları, Ankara. Türk Tarih Kurumu Basım Evi.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 21.03.2023 Kabul Tarihi: 22.05.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Midyat'ta Bir Kaya Kilisesi

(Gülgöze/Ayn Wardo Mor Barsavmo Kilisesi)

A Carved Rock Church in Midyat

(Gülgöze / Ayn Wardo Mor Barsavmo Church)

Tahsin KORKUT*

Öz

Midyat; Pers, Asur ve Roma gibi tarihte bilinen birçok köklü uygarlığı bünyesinde barındıran ve Türkiye'nin güneydoğusunda Hıristiyan dini mimarisine ait manastır ve kiliseler açısından zengin bir kireçtaşı plato olan Turabdin bölgesinin merkezinde yer almaktadır. Şehir, önemli kültürlerin, dinlerin, dillerin keşiştiği ve birbirini etkilediği Kuzey Mezopotamya coğrafyası sınırları içinde bulunmaktadır. Süryaniler için kutsal sayılan bu bölge, Hıristiyanlık inancına ait öğretilerin ve Süryani kilise litürjisinin günümüzde de sürdürüldüğü manastırlara sahiptir. Süryani Ortodoks dini mimarisine ait bu taşınmaz kültür varlıkları, Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren bölgenin bir inanç merkezi hâline geldiğinin kanıtı olarak gösterilebilir. Turabdin bölgesinde Süryani dini mimarisinin ilk örneklerini kaya manastır kiliseleri oluşturmaktadır. Mardin il ve ilçelerinde inşa edilmiş olan kaya oyma manastır ve kiliselerin bir kısmı, bu bölgede bulunan kalker arazi yapısına sahip dağlarda; bazen yer altında, bazen de yer üstünde bulunabilmektedir. Kireçtaşı plato olan bölgedeki kalker doku, tarih boyunca gerek sivil gerek dini mimaride yapı malzemesi olarak kullanılmış ve bu coğrafyada muhteşem ibadethaneler, konutlar ve hanlar ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, kaya oyma kilisesi olarak Turabdin dini mimarisinde önem arz eden, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Mardin ve Batman İlleri (Turabdin Bölgesi) arkeolojik yüzey araştırması 2018 yılı arazi çalışması esnasında incelenen, Mardin ili Midyat ilçesine bağlı Gülgöze köyündeki Mor Barsavmo Kilisesi'nin ele alınması amaçlanmıştır. Kilise, çevresinde bulunan kaya oyma sarnıçlara benzeyen tipolojik özelliği ile oldukça dikkat çekmektedir. Ayrıca, makalenin ana konusunu oluşturan Mor Barsavmo Kilisesi'nde 2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, t.korkut@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2888-662X

yılı Kasım ayında yapılan kaçak kazı sonucu ortaya çıkan ve kilisenin naos mekânına bağlanan bölüm hakkında güncel veriler ışığında çeşitli bulgular sunularak değerlendirilmenin sonucu ortaya konulmuştur.

Anahtar sözcükler: Gülgöze, Süryani, Turabdin, Midyat, Kaya Kilisesi

Abstract

Midyat district, located in the centre of the Turabdin region in the southeast of Turkey and has limestone plateau that contains many well-established civilizations known in history, such as Persia, Assyria and Rome, is rich in terms of monasteries and churches belonging to Christian religious architecture. The town is located within the borders of the geography of Northern Mesopotamia, where important cultures, religions and languages intersect and influence each other. This region, considered to be sacred for the Assyrians, has monasteries where the teachings of the Christian faith and the Syriac church liturgy are still maintained today. These immovable cultural assets, belonging to the Syriac Orthodox religious architecture, can be shown as proof that the region has become a center of faith since the early periods of Christianity. The first examples of Syriac religious architecture in the Turabdin region are the rock carved monastery churches. Some of the rock-carved monasteries and churches built in Mardin Province and its districts can be found in mountains with limestone terrain, sometimes underground and sometimes above ground in this region. Limestone texture in the region, which consists limestone characteristics, has been used as a building material in both civil and religious architecture and magnificent places of worship, residences and inns have emerged in this geography throughout history.

In this study, we examined the Moroccan Church, which is important in the religious architecture of Turabdin as a rock-carved Church which is in Gülgöze Village of Midyat District of Mardin Province, during the archaeological survey of the Ministry of Culture and Tourism. The church draws attention with its typological features similar to the rock-carved cisterns around it. In addition, in our study, various findings will be presented in the light of current data about the section connected to the naos of the church, which was revealed as a result of the illegal excavation carried out in November 2022 in the Mor Barsavmo Church, which is the main subject of our article.

Keywords: Gulgoze, Syriac, Turabdin, Midyat, Rock Church

Giriş

Mor¹ Barsavmo Kilisesi, Kültür ve Turizm Bakanlığı izinleriyle Mardin il ve ilçelerinde sürdürülen yüzey araştırmaları esnasında 2018 yılında incelenmiş ve raporlanmıştır.² Kilise ile ilgili verilerin güncellenmesi için 2022 Kasım ayında yapı ikinci kez ziyaret edilmiştir. Bu inceleme esnasında kilisede kaçak kazı yapıldığı ve kiliseye bağlı yeni mekânların ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Mor Barsavmo Kilisesi, katmanlı yekpare kayaların sarnıç şeklinde yerin altına doğru oyulmuş olması ve kilisenin mevcut naos mekânı dışında, 2022 yılı kaçak kazısında ortaya çıkan yeni bir mekân nedeniyle araştırmaya değer görülmüştür.

¹ “Mor”, Süryanice’de, sayın/Aziz demektir. Süryaniler, Patrik, metropolit ya da azizleri anarken adlarının önünde “Mor”, kelimesini kullanır. Bkz. (Tahincioğlu, 2011:16).

² 2018 yılı Yüzey araştırma sonucu için Bkz, Tahsin Korkut, Osman Aytakin, Ufuk Elyiğit, “2018 Yılı Mardin ve Batman İlleri (Tur Abdin) Ortaçağ Dönemi Kültür Varlıkları Yüzey Araştırması”, 37. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 3. Cilt, Ankara, 2019, s.417.

Bu çalışmada, kaya oyma kilisesi olarak Turabdin dini mimarisinde önem arz eden ve Kültür ve Turizm Bakanlığı, Mardin ve Batman İlleri (Turabdin Bölgesi) arkeolojik yüzey araştırması 2018 yılı arazi çalışması esnasında incelenen; Mardin ilinin, Midyat ilçesine bağlı Gülgöze (Ayn Ward) köyündeki Mor Barsavmo Kilisesi ele alınmıştır. Çalışmada ayrıca, makalenin ana konusunu oluşturan Mor Barsavmo Kilisesi'nde 2022 yılı Kasım ayında yapılan kaçak kazı sonucu ortaya çıkan ve kilisenin naos mekânına bağlanan bölüm hakkında güncel veriler ışığında çeşitli bulgular sunulmuştur.

Konunun kapsamı içeriğinde ele alınan kaya kilisesinin 2018 yılı yüzey araştırması ile 2022 Kasım ayı kaçak kazı sonrası yapının bugünkü durumunun belgelenmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Öncelikle Turabdin bölgesinin tarihi coğrafyasına değinilmiş daha sonrasında ise yapılan araştırmalar neticesinde plan, çizim ve fotoğraflardan elde edilen bilgilerle yapının tanımı yapılmış ve daha önceki çalışmalardan da yararlanılarak yeni bulgular üzerinden yapılan değerlendirmeler ışığında sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca her geçen gün yıpranmaya dönük yapıya dikkat çekerek korunması gerekliliği vurgulanmıştır.

Turabdin Bölgesinin Tarihi Coğrafyası

Yazılı belgelerde, Turabdin bölgesinin, Asurlar Dönemi'nde stratejik açıdan önemli bir yerleşim yeri olduğu belirtilmektedir. Asurlar, Akadlarla aynı coğrafi bölgede yer aldıklarına göre, bölgenin tarihi geçmişi daha erken dönemlere dayandırılabilir. Günümüzde Turabdin bölgesinde yer alan tarihi yapıların büyük bir çoğunluğu Hıristiyanlık inancından sonraki döneme ait olsa da bölge çok eski dönemlerden günümüze önemli bir yerleşim yeri olma özelliğini sürdürmüştür (Bell-Mango, 1982: 17-19).³

Asurlular, Turabdin'i "Kasieri" olarak adlandırmışlardır. Aslında bu bölge Hurri-Mitanni kontrolü altındaki bir bölgeye işaret etmektedir. Dolayısıyla bu toponominin Hurri dilinden kaynaklanmış olması muhtemeldir (Demir, 2012:44).

Kasieri, Mezopotamya Ovası'nı (El-Cezire) Yukarı Dicle (Tigris) Vadisi'nden ayıran bir dağ sırasındır. Kasieri'nin doğusu Kuzey Irak'a, batısı kesin olmamakla birlikte Karacadağ'a veya (Koros Dağı'na), güney hattı Mardin'den Nusaybin ve Cizre yöresine kadar uzanmakta, dağlık bölgenin kuzey ve doğu etekleri ise Dicle nehri tarafından şekillenen yaklaşık 200 km uzunluktaki yükseltileri içermektedir.⁴(Harita-1). Asur kaynaklarında Mazıdağı'nın bulunduğu bölge İzalla-Azalla adıyla zikredilmektedir (Demir, 2012:44).

³ Turabdin ismi, günümüzde Süryaniler tarafından hâlen kullanılmaktadır. Bölge hakkında incelemelerde bulunan yabancı araştırmacılar ile Süryani araştırmacı ve din adamları, Turabdin isminin, "manastır hayatına dair, köleler dağı veya inzivaya çekilenlerin dağı" gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedirler. Süryani dini mimari geleneğinin şekillenip gelişmeye başladığı Antakya ve Turabdin Bölgesi, Hıristiyan mimarisine ait birçok unsuru bünyesinde barındırmaktadır. Süryaniler; etnik köken itibarıyla Orta Doğu'da, Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalan ve günümüzde Irak kuzeydoğu Suriye, Güney Doğu Anadolu ve Güneybatı İran topraklarından oluşan Mezopotamya olarak adlandırılan bölgede yaşayan Semitik ırka, dinsel olarak da Hıristiyanlığa mensup bir topluluktur. Süryanilerin kökeni ve tarihi hakkında birbirinden farklı yaklaşımlar ileri sürülmektedir. Fakat günümüzde bilindiği kadarıyla Süryanilik, Hıristiyan dini inancına mensup bir mezhebi veya diğer bir ifadeyle dinsel bir topluluğu temsil etmektedir.

⁴ Asur kaynaklarında İzalla/Azalla klasik kaynaklarda İzalla olarak ismini devam ettirmiştir. Klasik kaynaklarda Masius adı da verilen İzalla'nın Mardin'in batı ve kuzey batısında Mazı Dağı olduğu da ileri sürülen görüşler arasında yer almaktadır. Bu görüşe göre Tur Abdin Bölgesi (Kasieri) ise bu dağ sırasını doğusunda kalan Midyat bölgesine verilen addır. Fakat İzalla'yı Turabdin Bölgesi veya bu bölgenin güney etekleri olarak gösteren bilim adamları da mevcuttur. En son görüşlerden birisi de bu bölgenin Nusaybin ve İdil arasındaki Dibek Dağı olduğu yönündeki görüştür.

Asurlu yöneticiler tarih boyunca Kasieri Dağlarına ve ötesindeki topraklara hâkim olmak için bu bölgede yer alan ve stratejik öneme sahip olan geçitleri kullanmışlardır. Zaman zaman da Hurri-Mitanni-Haigalbat, Musku ve Aramiler gibi bu bölgede bulunan yerleşim birimleri üzerinde hâkimiyet sağlamak isteyen komşu ülkelere karşı mücadele etmişlerdir. Kasieri (Turabdin) bölgesinin Asurlular tarafından alınması yaklaşık olarak Hurri-Mitanni Krallığı'nın çöküş dönemine, Orta Asur Dönemi başlangıcına denk gelmektedir. Bu dönemlerde bölgeye yerleşmeye başlayan Aramiler, Orta Asur Krallığı için büyük bir tehlike oluşturmaya başlamışlardır (Demir, 2012:61).

Tarihi kaynaklara göre M.Ö.13. yüzyılın sonları ile 12. yüzyılın başlarında olmak üzere iki aşamada gerçekleşen Ege Göçleri (Deniz Kavimleri Göçü), tarihi Yakındoğu coğrafyasının ekonomik, siyasi ve sosyal yapısında büyük değişimlere sebep olmuştur. Bu göçler sırasında Suriye ve Mezopotamya bölgesinde yeni etnik topluluklar ortaya çıkmaya başlamıştır (Şimşek, 2018;Tahincioğlu, 2011; Tan, 2001). Bu topluluklar arasında yer alan ve Kuzey Suriye çöllerinde yaşayan Aramiler,⁵ Ege göçlerinin neden olduğu karışık ortamdan da yararlanarak Suriye çöllerinden hareket edip, Mezopotamya ve diğer kültür merkezlerine doğru yayılım göstermeye başlamışlardır (Bülbül, 2012:13).

Arami isminin kullanıldığı ilk yazıt, Assur Kralı I. Tiglat-Pileser (MÖ 1114-1076) Dönemi'ne aittir ve Aramiler bu yıllıklarda "Ahlamu Aramia" olarak ifade edilmektedir (Eroğlu, 2011:99). Aramiler, Suriye çöllerinde göçebe kabileler-aşiretler hâlinde varlıklarını sürdüren birçok gruptan oluşmaktaydı. Uzun bir döneme yayılan göçlerin neticesinde, başta Kuzey Suriye olmak üzere Mezopotamya'nın tamamına, Doğu Akdeniz kıyılarına ve Güneydoğu Anadolu'ya kadar yayılmışlardır. Tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren tam anlamıyla siyasal bir güç ve ortak bir kültür birliği oluşturamamışlardır. Aramiler, ortaya çıkış süreçleri de dâhil olmak üzere birinci bin yıldaki tarihi süreçleri Mezopotamya'da Asur, Babil; Kuzey Suriye'de ise Asur'un yanı sıra Geç Hitit kent devletçikleri ile bağlantılıdır. Aramiler, Kuzey Suriye'de 11. ve 8. yüzyıl arasında birbirinden bağımsız birçok devletçikler kurmuşlardır (Köroğlu, 2006:144).

M.Ö. 8. yüzyılda III. Tiglat-Pileser Dönemi'nde Suriye ve Filistin tam olarak Asur İmparatorluğu'nun bir parçası haline gelmiştir. Aram krallıkları bozguna uğratılmış, Aramlar bağımsızlıklarını kaybetmişler, halkın büyük bir çoğunluğu Asur'un iç bölgelerine sürgün edilmiştir (Sever, 2006). Asurlular tarafından tarih sahnesinden silinen Aramiler, Hıristiyanlığın doğuşuna kadar yabancı istilalar altında kalmış ve çeşitli bölgelerde yarı göçebe bir hayat tarzı yaşamaya devam etmişlerdir (Çelik, 1987:4). Daha sonraki dönemlerde bölgeye egemen olan Medlerin gücünü, Persler kırmış ve Medlerin iktidarına son vermiştir (Çelik - Aksoy, 2013). Persler Mezopotamya, Suriye, Anadolu ve Ortadoğu'daki ülkelerin birçoğunu yenilgiye uğrattıktan sonra vergi vermeleri şartıyla bu ülkelerin birer sömürge olarak kalmalarına izin vermiştir. Persler büyük bir ordu ile Irak bölgesine girmişler ve Anadolu'yu istila etmişlerdir. Bunun neticesinde de Mardin bölgesi de Pers egemenliğine girmiştir (Dolapönü, 1972). Persler I. Darius/Dareios/Dara zamanında (M.Ö. 522-485) idari birimler olarak satraplıklar (vali/eyalet) kurmuşlardır. Mardin bölgesi, Suriye-Finike-Filistin Satraplığı'na bağlanmıştır (Aydın ve bşk, 2000).

M.Ö. 334 tarihinde Makedonya tahtında oturan 22 yaşındaki Büyük İskender, Pers Kralı III. Dareios'a (M.Ö. 335-330) karşı seferler düzenlemiştir (Roaf, 1996:214). M.Ö. 331 yılında Makedonyalı İskender'in hâkimiyetine geçen Turabdin bölgesi, İskender'in ölümünden sonra

⁵ Aram kelimesi ilk defa bir yer adı olarak Akad Kralı Naramsin'in bir yazıtında ortaya çıkmıştır. M.Ö. II. Bin yılın son dönemlerinde önce göçebe olarak yaşamış, sonra Suriye bölgesinde çeşitli devletler kurmuş olan üç büyük ırktan biri olan Samilerin önemli bir kolunu oluşturmaktadırlar. Bkz, (Şimşek, 2018:33).

İskender komutanlarından I. Seleukos tarafından kurulan Selevkosların hakimiyeti altına girmiştir (Akbaş, 2012:91). Batıdan Roma, doğudan Partların işgaline maruz kalan Selevkosların, Suriye ve Yukarı Mezopotamya'daki egemenliği böylelikle parçalanmıştır. Bu dönemden sonra Yukarı Mezopotamya'nın tamamı ile Kuzeydoğu Suriye'nin bir bölümü, mücadele hâlindeki güçler arasında bir tampon bölge haline gelmiştir. Bu durum Yukarı Mezopotamya'da yerel hanedanlar tarafından yönetilen bir dizi küçük krallıkların doğmasına neden olmuştur. Bu süreçte, M.Ö. 132'den itibaren etkisi Mardin'e ulaşacak şekilde, Urfa (Edessa) yöresinde Aramiler, Arap kökenli olmaları muhtemel bir hanedanın önderliğinde bulunan Abgar (Abgerm)⁶ Beyliği'ni kurmuşlardır (Çelik - Aksoy, 2013:127; Dolapönü, 1972:29). Turabdin bölgesi M.Ö. 88-70 yılları arasında Ermeni hâkimiyetine sahne olmuştur. Ermeni baskısına maruz kalan Abgar Beyliği bölgedeki varlığını fazla sürdürmemiştir.

Kısa süre sonra bölge, Partlar ile onları Suriye ve dolayısıyla Akdeniz üzerindeki çıkarları için en büyük engel olarak gören Romalılar arasında sık sık el değiştiren bir mücadele alanı haline gelmiştir (Güneş, 2012:69). Roma İmparatorluğu'nun 235-284 yılları arasında yaşadığı ve tarihçiler tarafından III. yüzyıl krizi olarak adlandırılan dönemde bir Sasani-Roma savaşında Roma imparatoru Valerianus'un Sasanilere esir düşmesi neticesinde Mezopotamya'daki üstünlük Sasanilerin lehine dönmüştür (Kaçar, 2006:132). Bu iki imparatorluğun sınırı, uzun süre Nsibin (Nusaybin)'in batısından geçmiş ve bu durum iki tarafı da karşı karşıya getirmiştir. Amid (Diyarbakır), Konstantin Dönemi'nde Doğu Roma'nın en ileri kalesi olmuştur. Turabdin bölgesi ise, iki imparatorluk arasında güney, batı, kuzey ve doğu yönünde bir sınır hattı şeklinde paylaştırılmıştır. Bu sınır hattı, Dara'dan başlar (Mardin'in güneyi), platonun alçak kısmını takip eder ve Dicle ile kuzey yönünde birleşir. Mardin Platoları ve Dara Platosu, Mezopotamya Çölü ve Sincar, Sasanilerin egemenliğinde yer almaktadır. Mardin kenti, Dara kenti ve Turabdin Roma İmparatorluğu'nun sınırlarına dâhildir.

Bütün bu gelişmeler yaşanırken, Roma 395 yılında doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmış, bir süre sonra eski Yunan kolonisi İstanbul'da güçlenerek Doğu Roma'nın başkenti hâline gelmiştir. Böylece Roma devlet geleneği, Grek kültürü ve Hıristiyan inancıyla yoğrulan Bizans'ın tarih sahnesine çıkmasıyla ağırlık merkezi doğuya kaymıştır (Çevik, 2007:113).

Nusaybin'in de içerisinde bulunduğu el-Cezire⁷ ya da bir başka deyişle tarihi Yukarı Mezopotamya, Hz. Ömer döneminde İyâd b. Ganm komutasındaki İslam orduları tarafından 640 tarihinde fethedilmiştir (Ekinci - Kütük, 2007:92).

⁶ M.Ö. 132 yılında Seleukidler döneminde Eryo (M.Ö. 132-127) tarafından Urhoy'da (Edessa-Urfa) bir krallık kuruldu. Eryo'nun yerine sırasıyla Abdo (M.Ö.127-120), Abhadaşat (M.Ö. 120-115), I. Buhro (M.Ö. 115-112) ve II. Buhro (M.Ö. 112- 94) yönetimde yer aldılar. II. Buhro döneminde Urhoy Krallığı Siverek, Viranşehir, Mardin Turabdin ve Amed bölgelerini sınırları içine aldı. M.Ö. 92 yılında Abgar Buhro'yu tahttan indirerek bu dönemden sonra Urhoy Krallığına "Abgar Krallığı" denilmeye başlandı. Bkz, Dolapönü, 1972: 28-29.

⁷ El Cezire Bölgesi, Fırat ve Dicle nehirlerinin arası adeta bir ada (Cezire) teşkil ettiğinden, bu bölgeye İslam coğrafyacıları tarafından verilmiş bir addır. Araplar, Greklerin Mezopotamya dedikleri sahayı iki kısma ayırarak güneyine, yani Aşağı Mezopotamya'ya Sevad ya da Irak; kuzeyine, yani Yukarı Mezopotamya'ya da El-Cezire demişlerdir. İbn Haldun, El-Cezire bölgesini Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan yer, bu iki nehir Bağdad'ta birleşmeden önceki saha şeklinde tanımlamaktadır. Genel olarak bütün Arap coğrafyacıları tarafından iki nehir arasında kalan bölge şeklinde tanımlanan el-Cezire Bölgesi'nin sınırlarının zamana göre değişiklik arz ettiğini de söylemek mümkündür. Mesela bilinen sınırları, kuzeyde Meyyafarikin ile Malatya yakınında Fırat'a kadar olan yerlere batıdan komşu olan yerler, güneyde Fırat nehri üzerinde yer alan Tikrit, güneybatıda Cezire çölü ve doğuda İran dağları ve Azerbaycan olan el-Cezire bölgesi, 690 senesinde Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın, Musul ve Ermeniyeye gibi bölgeleri de Irak'tan ayrılıp Harran'a bağlamasıyla sınırları daha geniş bir bölge haline gelmiştir. Bkz, (Ekinci- Kütük, 2007: 92).

Mardin yöresi, 692 yılında Mervanoğlu Abdülmelik zamanında Emevilerin hâkimiyeti altına girmiştir (Dolapönü, 1972). Bölge, 10. yüzyılın son çeyreğinde Mervan oğullarından Ebu Abdullah el-Huseyn b. Dustak'ın yönetimi altına girmiştir. Mervan oğullarının Mardin bölgesindeki yönetimine Büyük Selçuklular tarafından son verilmiştir (Demirkent, 2005:80). Bu dönemde, Mardin ve yöresi dâhil olmak üzere el-Cezîre'nin tamamı Türklerin yerleşimine sahne olmaya başlamıştır.

Hıristiyanlığın doğuşu sürecinde Turabdin bölgesinin büyük bir kısmı Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmişti. Roma İmparatorluğu'nun uyguladığı şiddet ve baskılar bölge halklarını büyük bir arayışa sürüklemişti. Geçmiş dönemlerden beri uygulanan baskı ve savaşların yarattığı tahribatin yol açtığı kaos toplumun maneviyatını ve moral değerlerini zayıflatmıştı. Dolayısıyla çaresiz kalan halklar bin yıllardan beri etkisinde kaldıkları ve kendilerini koruduklarına inandıkları kral-tanrılar ve doğa tanrıalarının yetersizliğini görmüşlerdi. Çözüm getirmeyen eski inançlar yeni bir kurtarıcı ihtiyacını doğurmuştu. Halkların bu ihtiyacı İsa Mesih'in Kudüs ve çevresinde Hıristiyanlık öğretisini yaymaya başlamasıyla büyük bir cevap bulmuştu. Bu temelde, Hıristiyanlık Mezopotamya ve çevresinde hızla yayılmaya başlamıştır (Çelik & Aksoy, 2013:163).



Harita 1: Erken Hıristiyanlık Döneminde Turabdin, Yukarı Mezopotamya ve Çevresi

Erişim:[https://en.wikipedia.org/wiki/Edessa#/media/File:N-Mesopotamia_and_Syria.svg], Erişim Tarihi: 20.01.2021

Mor Barsavmo Kilisesi⁸

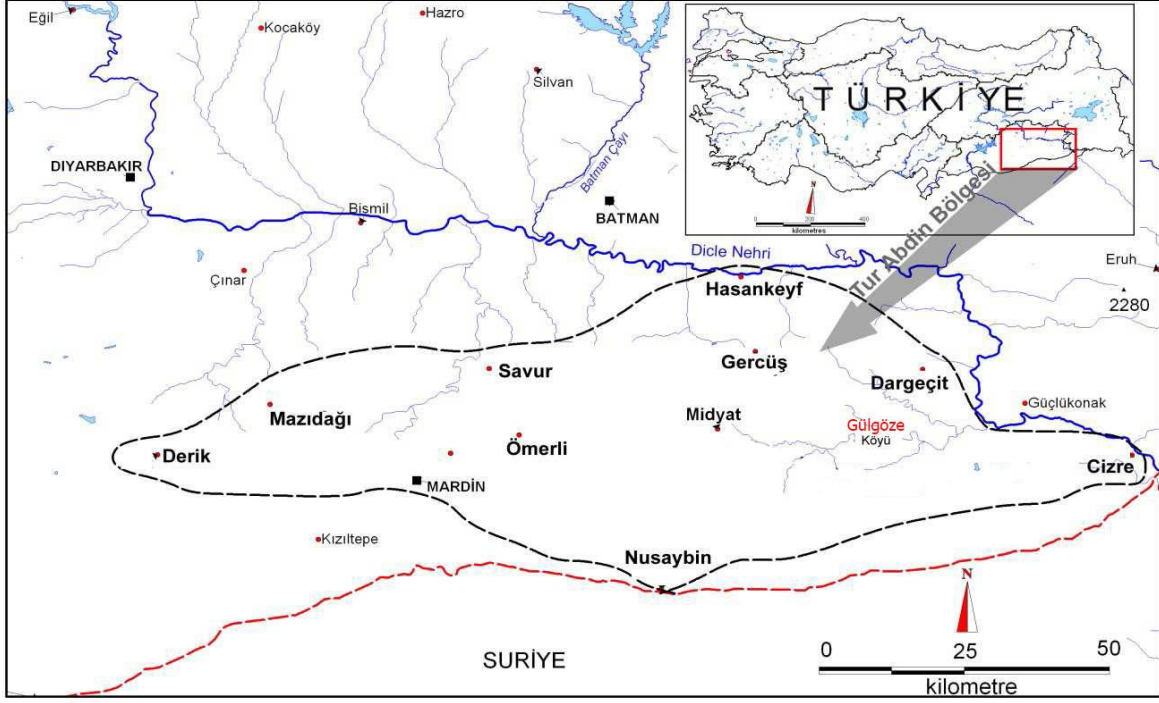
Kilise; Mardin ili, Midyat ilçesi Gülgöze (Ayn Wardo⁹) köyü sınırları içinde yer almaktadır (Harita-2). Köyün batısındaki tepede yer alan kilisenin üst örtüsü çöktüğü için; yapı, dışarıdan çıplak gözle fark edilememektedir. Kilise hakkında çok kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. Bu yüzden

⁸ Yapı, Şanlıurfa Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından 22.09.2021 tarihinde tescillenmiştir.

⁹ Süryanice (ܐܝܢܘܪܕܘܘܐ), “Ayn” göz/pınar, “Wardo” ise; gül demektir. Dolayısıyla, kelimeler bir araya getirildiğinde “Gülpınar” anlamına gelmektedir. (Çeviren, Gabriel Akyüz)

Midyat'ta Bir Kaya Kilisesi (Gülgöze/Ayn Wardo Mor Barsavmo Kilisesi)

Ortaçağ dönemine ait olacağı saptanabilmesine rağmen tam olarak tarihi belirlenmiş değildir. Alman araştırmacı Gernot Wiessner'in Turabdin bölgesinde 1980-1990 yıllarında yaptığı araştırmalar esnasında belgelemiş olduğu fotoğraf dışında; geçmiş dönemlere ait araştırmacıların yapmış olduğu hiçbir belge veya araştırmaya ulaşamamıştır.¹⁰ Wiessner'in bölgede yaptığı saha çalışmaları esnasında çekmiş olduğu kilisenin fotoğrafından yapının kabayonu taşla yapılmış kubbevari bir üst örtüye sahip olduğu ve giriş kapısının kilisenin batı cephesinde yer aldığı (Fotoğraf-1) anlaşılmaktadır (Wiessner, 1983:185).

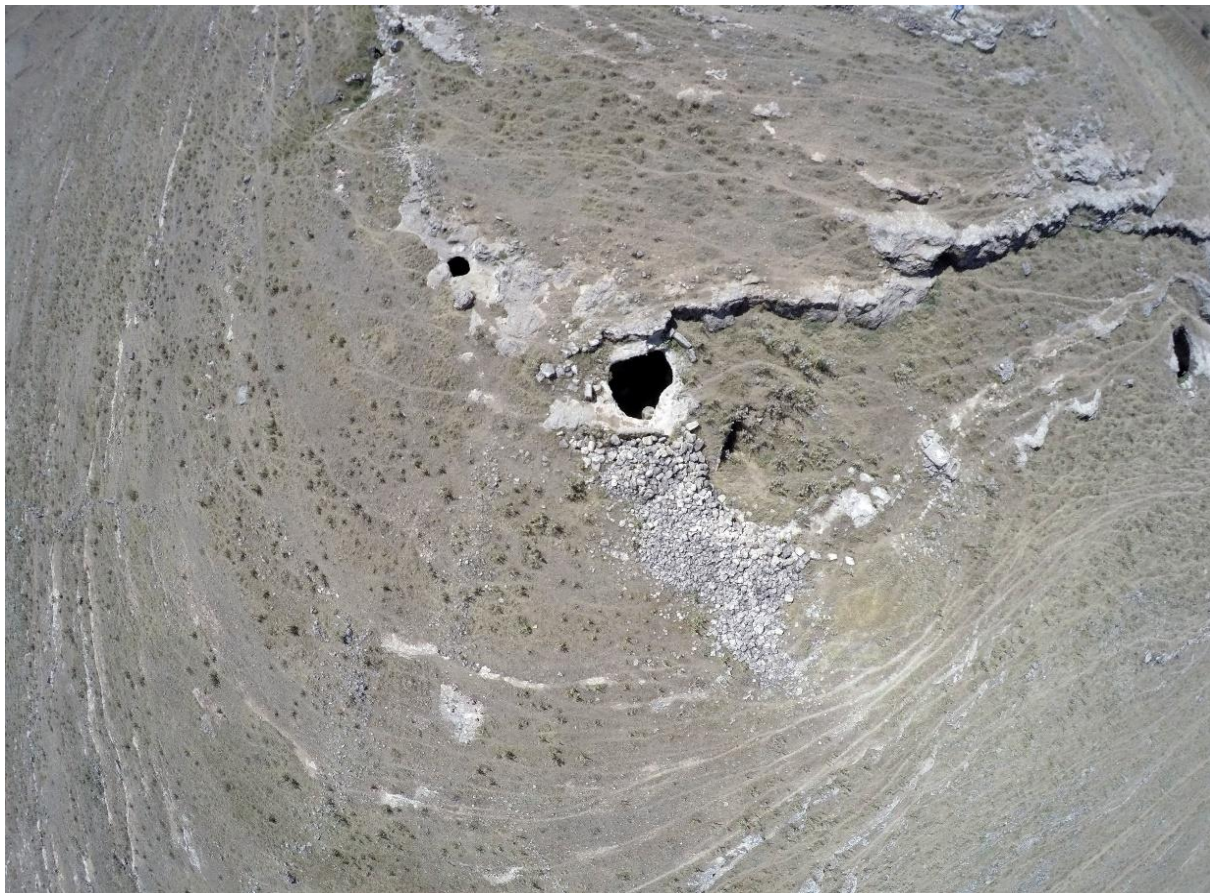


Harita 2: Turabdin Bölgesi ve Çevresi, (Sami-Karakaş, 2016)

¹⁰ Ancak, son yıllarda, Kültürel Mirası Koruma Derneği (KMKD) tarafından “Mardin ve Çevresinde Süryani Somut Olmayan Kültürel Mirasının Belgelenmesi ve Yaygınlaştırılması” projesi kapsamında Ocak 2022 yılında yayınlanan “Tur Abdin’in Risk Altındaki Süryani Mimari Mirası” kitabında Mor Barsavmo Kilisesi’ne de yer verilmiştir (Bkz. Topaloğlu, 2022: 108).



Fotoğraf 1: Mor Barsavmo Kilisesi (Wiessner, 1982)



Fotoğraf 2: Mor Barsavmo Kilisesi -2018.

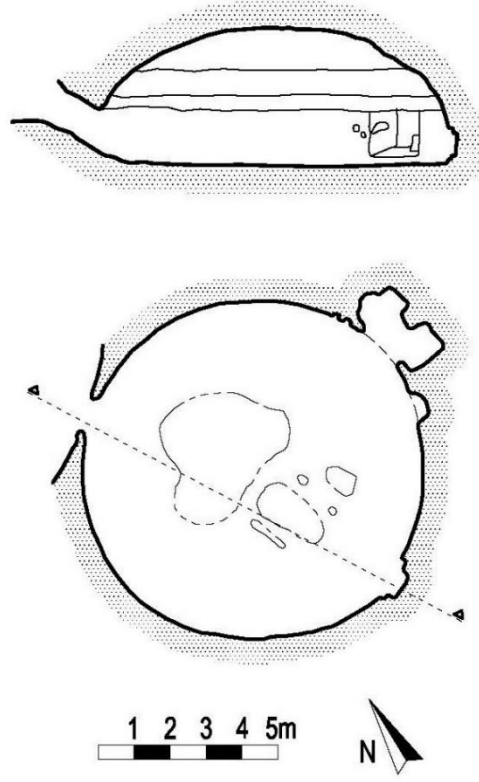
Midyat'ta Bir Kaya Kilisesi (Gülgöze/Ayn Wardo Mor Barsavmo Kilisesi)



Fotoğraf 3: Mor Barsavmo Kilisesi ve Çevresi, Genel Görünüm-2022



Fotoğraf 4: Mor Barsavmo Kilisesi -2018



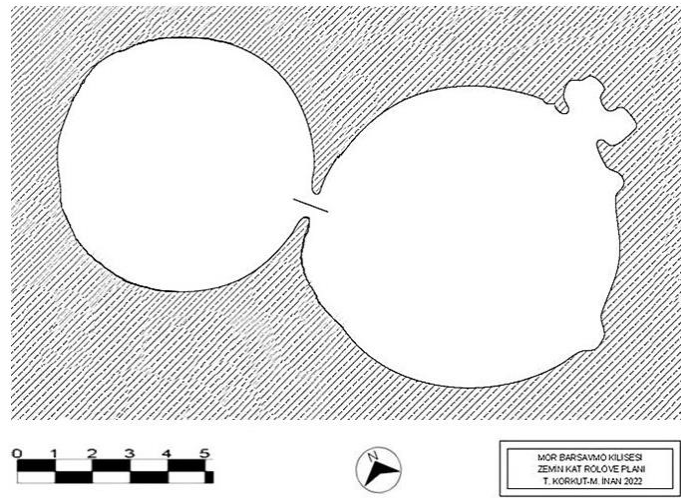
Plan 1: Mor Barsavmo Kilisesi, Zemin Kat, Rölöve Planı (Topaloğlu, 2022)



Fotoğraf 5: Mor Barsavmo Kilisesi, Genel Görünüm-2022



Fotoğraf 6: Mor Barsavmo Kilisesi, Ek Mekân-2022



Plan 2: Mor Barsavmo Kilisesi, Rölöve Planı-2022

Kilisenin günümüzde yıkılmış olan üst örtüsü ve kapısı nedeniyle dışarıdan herhangi bir mimari eleman görülmemektedir (Fotoğraf-2-3). Kilisede yapının inşası hakkında veri verecek herhangi bir

kitabeye ulaşlamamıştır. Yapının çevresindeki moloz yığınlarından (Fotoğraf-4), eski bir yerleşim yeri içinde bulunduğu; ancak hangi dönemlere kadar aktif olarak kullanılmış olduğu bilinmemektedir. Uzaktan bakıldığında bir sarnıç izlenimi veren kayaya oyulmuş kilise, yaklaşık 5,00 m derinliğinde ve 9,30x10,30 m ölçülerinde dairesel bir plana sahiptir (Plan-1). 2018 yılındaki yüzey araştırması esnasında naos ve onun doğusunda bulunan apsis¹¹ bölümü dışında 2022 yılı Kasım ayında gerçekleştirilen kaçak kazıdan sonra yapılan incelemede naosla bitişik 6,40 m çapında dairesel planda başka bir mekân olduğu gözlenmiştir (Fotoğraf-5-6). Apsis bölümü, 1,20x2,55 m ölçülerinde dikdörtgen formunda kayanın niş şeklinde oyulmasıyla oluşturulmuştur (Plan-2). Apsis açıklığının merkezinde yer alan 0,40x0,46 m ölçüsündeki sunak, yine mevcut kayanın dışa taşıntı yapması şeklinde oyulmasıyla elde edilmiştir (Fotoğraf-7). Sunağın üstünde büyük bir haç ve bunun her iki yanında kırmızı renkle boyanmış Malta haçı formunda birer haç daha yer almaktadır. Apsis ana ekseninde bulunan haç, 0,60x0,65 m ölçüsüne sahip olup diğer haçlara göre daha büyük tutulmuştur. Apsisin yan duvarlarına açılan küçük ölçekli nişlerin üst kısımlarına da birer haç motifi işlenmiştir. Apsis açıklığının güneyindeki duvar yüzeyinde zeminden 1,00 m kadar yükseklikte dikdörtgen formu diğer nişlere oranla daha büyük bir niş açıldığı gözlenmektedir (Fotoğraf-8). Naosun batı yüzeyinde, apsis ile aynı ekseninde bulunan giriş açıklığı ile dairesel planlı ikinci mekâna geçilmektedir.¹² Dışa tamamen kapalı görünen bu mekânın üst kısmının, yapılmış olan bu gayri resmi kazı ile tahrip olmuş olabileceği düşünülmektedir.



¹¹ Süryani terminolojisinde apsis terimi için “Madhbho (Mezbah/Sunak)” kelimesi kullanılmaktadır. Madhbho, Allah ile insanlık arasında bir araç olan, İsa Mesih’in mezarını sembolize etmektedir (Elyığit, 2020: 82; Durak, 2010: 30).

¹² 2018 yılında bu kiliseyi incelerken yapıya giriş, söz konusu bu kapı ile sağlanmaktaydı.

Fotoğraf 7: Mor Barsavmo Kilisesi -2018



Fotoğraf 8: Mor Barsavmo Kilisesi, Apsis-2018

Yapının üst örtüsü basık kubbe şeklinde ve farklı bir kaya katmanından oluşmaktadır. Naos mekânının üst örtüsünden kopan kaya parçalarının bloklar halinde naos mekânına dağıldığı gözlenmektedir. Yapının eski fotoğraflarından hareketle; naosa giriş, üst örtüdeki açıklığa dayanan bir merdiven aracılığıyla sağlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Naosun güneyinde bir de galeri katı bulunmaktadır. Zeminden 3,00 m kadar yükseklikte bulunan galeri katında inziva amaçlı olarak kullanılmış olması muhtemel küçük ölçekli üç oda dikkat çekmektedir.¹³ (Fotoğraf-9-10-11-12).

¹³ Bu mekâna erişim sağlanamadığı için iç mekanla ilgili detaylı bilgi verilememiştir.



Fotoğraf 9: Mor Barsavmo Kilisesi -2018



Fotoğraf 10: Mor Barsavmo Kilisesi, Galeri Katı-2018



Fotoğraf 11: Mor Barsavmo Kilisesi, Giriş Açıklığı-2018



Fotoğraf 12: Mor Barsavmo Kilisesi, Giriş Açıklığı-2018

Kilisenin batısında kalan kayaya oyulmuş anıt mezar, üç arcosolium ile bölgedeki tipik kaya mezar geleneğini yansıtmaktadır (Fotoğraf-13). Mekânın haç kolları yarım kubbelerle, merkezi alanı ise kubbeyle örtülmek üzere tümü kayaya oyulmuştur. Kilisenin doğusundaki kayaya oyulmuş oda şeklindeki mekânlar, barınma amaçlı olarak kullanılmıştır (Fotoğraf-14,15).



Fotoğraf 13: Mor Barsavmo Kilisesi'nin Batısında Yer Alan Anıt Mezar



Fotoğraf 14: Mor Barsavmo Kilisesi'nin Batısında Yer Alan Anıt Mezar, İçten Genel Görünüm



Fotoğraf 15: Mor Barsavmo Kilisesi'nin Güneydoğusunda Yer Alan Bir Mekân.

Değerlendirme ve Sonuç

Yöredeki halk arasında, manastır olarak ifade edilen Mor Barsavmo Kilisesi'nin bir manastır kilisesi mi, yoksa bir köy kilisesi mi olduğu öncelikli cevaplanması ve değerlendirilmesi gereken bir konudur. Uzun bir süreden beri terk edildiği anlaşılan ancak ne zaman terk edildiği tam olarak bilinmeyen eski bir yerleşim yerindeki sarnıçlar arasında yer alan ve çevresindeki sarnıçlarla benzer özellikler taşıyan bu kilise, çevresinde bulunan kaya oyma sarnıçlar gibi muhtemelen bu yerleşim yerinin su ihtiyacını karşılamak için yapılmış olmalıdır.¹⁴ Bu tepenin güney ucunda bulunan Mor Efremler Kilisesi ve Ayn Wardo Köy merkezinde bulunan Mor Had Bar Şabo Kilisesi, köylünün ibadet ihtiyacını karşılamak için yapılmışlardır. Bu iki kilisenin yanı sıra günlük ibadetlerin yerine getirilmesi için yerin altında bir köy kilisesinin yapılması, bu yeni yapı tespit edilmeden önceki (2018 yılındaki) incelememizde oldukça düşündürücü bir etken olarak ön plana çıkmaktaydı. Ancak, kilisenin naos mekânında bulunan galeri katındaki inziva odalarının yanı sıra kilisenin etrafında bulunan bir kaya mezarı, çevrede işlevi tam olarak tespit edilemeyen yaşam alanlarına ait mekânlar ve sarnıçlar ile

¹⁴ Yöre halkının sözlü ifadelerine göre, eski bir yerleşim yerine ait bu kalıntıların, "Derika" olarak adlandırılan eski bir köy olduğu ve buranın en az 5-6 yüzyıldır harabe vaziyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

birlikte kilisede 2022 yılı Kasım ayında yapılan kazıda ortaya çıkan naosla bağlantılı ek mekân; buranın inziva amaçlı olarak kullanılan bir manastır kilisesi olabileceği fikrini güçlendirmektedir.¹⁵

Wiessner, Mor Barsavmo Kilisesi'nin bir sarnıçtan dönüştürülmüş olduğunu ifade etmektedir (Wiessner, 1982: 245). Turabdin bölgesinde söz konusu Mor Barsavmo Kilisesi'nin bir başka benzer örneğiyle karşılaşılmalıdır. Yer altındaki bu ibadet mekânının çevresindeki kaya oyma sarnıçlarla olan tipolojik benzerlikleri nedeniyle; bir sarnıçtan dönüştürülmüş olma ihtimali ön plana çıkabilmektedir. Kilisenin bulunduğu tepenin üstünde eski bir yerleşim alanı olduğu anlaşılan temel izleri ve duvar kalıntıları görülmektedir (Fotoğraf-3).¹⁶ Bölgenin kurak iklimi ve kısıtlı su imkanları nedeniyle bu yerleşimin etrafında derinliği 5,00-6,00 m bulan birçok kaya oyma sarnıç bulunmaktadır (Fotoğraf-16).



Fotoğraf 16: Mor Barsavmo Kilisesi Civarındaki Bir Sarnıç

Mardin ve civarında Aziz Barsavmo adına ithafen birçok kaya oyma dini mimari yapısı bulunmaktadır. Süryani Ortodoks Kilisesi'nin önemli patriklerinden biri olarak anılan İğnatius Efrem I. Barsavm, yazmış olduğu "Süryani Edebiyatı ve Bilimleri Tarihi" kitabında Mor Barsavmo'nun diyakozların başı ve ilk şehitler arasında yer alan önemli bir aziz olarak ifade etmektedir (Barsavm, 2003:75). Bu nedenle bu azizin adına ithafen Yukarı Mezopotamya bölgesinde çeşitli dönemlerde birçok manastır/kilise yapılmıştır. Gaziantep, Adıyaman, Malatya, Batman ve Mardin'de Mor

¹⁵ Yapı, günümüze kadar yayınlanmış olan kaynaklarda her ne kadar kilise olarak değerlendirildiyse de ortaya çıkan bu yeni bulgulara göre tarafımızca manastır kilisesi olarak değerlendirilecektir.

¹⁶ Söz konusu bu tepenin güney ucunda Mor Efrem Kilisesi de yer almaktadır.

Barsavm adına birçok kaya oyma manastır ve kilise ile karşılaşmak mümkündür.¹⁷ Ancak; sarnıç şeklinde yerin altında bir ibadet mekânı ender olarak rastlanabilecek bir örnek oluşturmaktadır. Bu yörede bulunan kaya oyma yapılar genellikle manastır şeklinde varlık gösterse de Turabdin'de sınırlı sayıda bazı kaya oyma kiliselerine de rastlanabilmektedir.¹⁸ Bölgede bulunan kaya oyma kiliselerden biri Mardin ilinin Nusaybin ilçesine bağlı Günyurdu (Marbobo)¹⁹ köyünde yer alan Mor Bobi Kilisesi'dir (Fotoğraf-17). Mor Bobi'nin (Bobay), M.S. 569-628 yılları arasında İzlo Dağı'ndaki bir manastırın reisi olduğu ve orada yaşadığı bilinmektedir (Akyüz, 1998: 33). Kaşgarlı Mor Abraham'ın Manastırı'nda rahip olan Mor Bobi, Doğu Süryani Kilisesi'nin büyük teoloğu olarak kabul görmüştür. Rahip, kendi manastırını kurmak üzere, İzlo Dağı'nın güney yamaçlarındaki Eskihsar (M'arre/Marin) köyünden ayrılmıştır (Kayasü, 2022: 198).



Fotoğraf 17: Mor Bobi Kilisesi, Hava Fotoğrafı, Genel Görünüm

Mor Bobi Kilisesi, kaya kütesinin kuzey-güney doğrultusunda genişletilmesiyle elde edilen bir naos mekânı ve derin tutulmuş bir apsis mekânından oluşmaktadır (Plan-3). Kiliseye giriş naosun batı cephesine açılan zemin seviyesinin altındaki kapı ile sağlanmaktadır. Kuzey ve güney duvarlarına açılan kemerler mezar alanı olarak kullanılmıştır. Üç bölümden oluşan apsisin ana eksenindeki bölümde apsisin doğusunu sınırlayan kayanın yontulmasıyla elde edilmiş 1,10 m yüksekliğinde bir

¹⁷ Örneğin; Mardin, Midyat İlçesi Barıştepe (Salah), köyü, Mor Barsavmo Manastırı, Alagöz (Bakısyen) köyü, Mor Barsavmo Manastırı, Batman, Gercüş İlçesi, Arıca (Kafro 'Eloyto) köyü, Mor Barsavmo Kilisesi.

¹⁸ Mor Barsavmo Kilisesi de yöredeki halk arasında manastır olarak ifade edilmektedir.

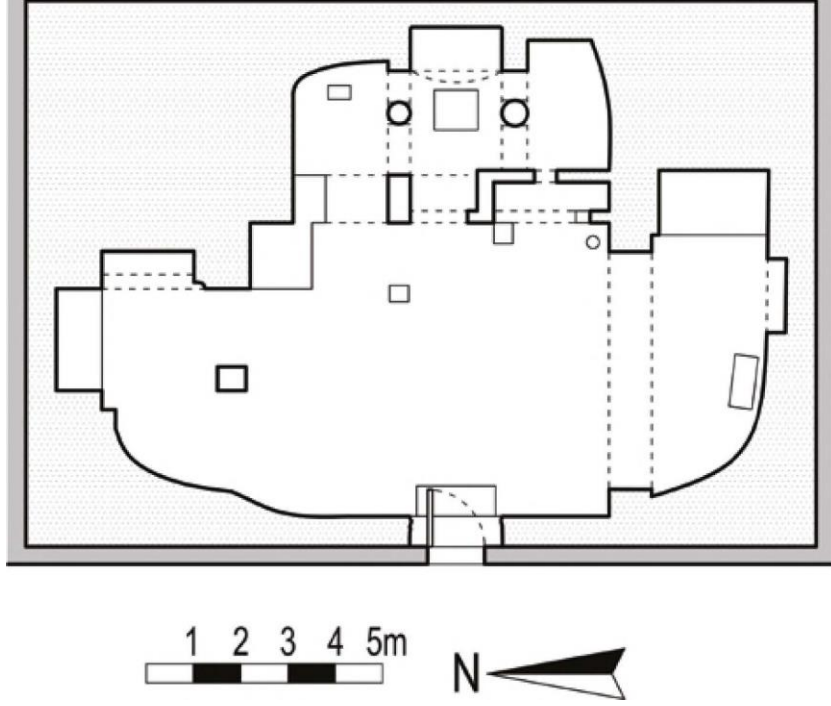
¹⁹ Günyurdu (Marbobo) köyü, Nusaybin ilçesinin doğusunda, Nusaybin'den 26 km. uzaklıkta bulunmaktadır. İzlo (Bagok) sıra dağlarının eteğinde bir tepenin başında kurulmuştur. Marbobo köyünün ismi, Mor-Bobi (Bobay) Kilisesi'nin isminden türemiştir. Ayrıca "Morbobo", Süryani sözlüklerde; kapı veya giriş anlamına gelmektedir. Köy, dağ ile ovanın birleştiği bir noktada kurulduğu için; bölgede hükümdarlık sürdüren güçlerin Marbobo'ya "kapı" anlamına gelen bir terimi kullanmış olmaları muhtemeldir (Akyüz, 1998: 33).

sunak masası, kduşkuşin²⁰ görevi görmektedir. Apsisin yan bölümlerinde ve önünde yaklaşık 1,00 m yükseklikte yekpare taşlardan oluşan sunaklar yer almaktadır (Fotoğraf-18).



Fotoğraf 18: Mor Bobi Kilisesi, Naos ve Apsis Mekânları

²⁰ Kduşkuşin, liturjik ve mimari açıdan Hıristiyan kiliselerinde altar ve kiborium unsuruna karşılık gelmektedir. Hıristiyan liturjisinde bu unsurlara atfedilen sembolik anlamlar, kduşkuşinlerin sunak imgesi ve kutsiyeti ile örtüşmektedir. Bkz: (E. Telli, 2022: 13)



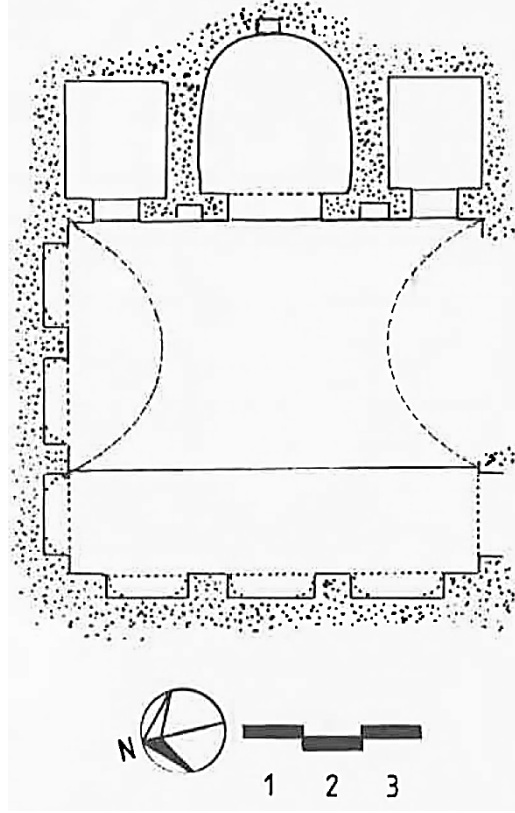
Plan 3: Mor Bobi Kilisesi, Rölöve Planı (Kayasü-2022)

Bölgede yer altında yapılmış ve kayaya oyulmuş benzer formlardaki bir başka yapı ise, Mardin ili Dargeçit ilçesine bağlı Kısmetli (Baskil/Beth Sqole) köyü kırsalında, eski bir yerleşim yeri içinde bulunmaktadır. Dera Bube (Bube Kilisesi) olarak anılan yapı, Wiessner tarafından; kilise olarak kayda alınmıştır. Ancak Palmer, bu kilisenin bir manastır kilisesi olabileceği görüşünü savunmaktadır (Aykaç, 2022: 186). Bu yapı, Mor Bobi Kilisesi ile plan açısından da benzerlik göstermektedir. Birbirine yakın ölçülerdeki (6,00x7,00 m) naos kare planlı olup, üst örtüde beşik tonoz kullanılmıştır (Plan-4). Naosun önünde üç bölümlü apsis mekânı bulunmaktadır (Fotoğraf-19). Naos mekânının kabaca oyulmuş duvarları beşik kemerli nişlerle hareketlendirilmiştir. Duvarlarda kırmızı-kahverengi karışımı boya izleri görülmektedir. Günümüzde yapıya giriş, naosun güneyinde terasa açılan bir delikle sağlanmaktadır.²¹

²¹ Wiessner, yapıyı incelemeye giderken yapının kapısını bulamadıklarını bu nedenle yapıya giriş yapmak için terastan bir delik açtıklarını ifade etmektedir (Wiessner, 1981: 173). Günümüzde giriş için kullanılan bu açıklığın Wiessner zamanında açılmış olan açıklık olabileceği düşünülmektedir.



Fotoğraf 19: Dera Bube Kilisesi, Apsis (Wiessner, 1981)



Plan 4: Dera Bube Kilisesi, Rölöve Planı (Wiessner, 1981)

Turabdin bölgesinde kaya oyma dini yapılar yerleşim yerlerinden uzak dağlık yerlerde daha çok manastır mekânları olarak ön plana çıkmaktadır.²² Bu yapıların önemli diğer bir özelliği eremitik anlayışla yerleşim yerlerinden ve toplumdaki uzak dağlık yerlerde, münzevi bir hayat sürdürmek isteyen keşişler tarafından kullanılmış olmalarıdır.²³ Bu nedenle bu mekânlar, genellikle ulaşılması güç, yüksek tepelere konumlandırılmıştır. Bunun diğer ana sebeplerinden birisi, dağların yamaçlarındaki hazır kaya kütlelerini oyarak ek bir malzemeye fazla ihtiyaç duymadan sağlam ve dayanıklı ibadet mekânlarını oluşturmaktır. Yamaçların farklı yükseklikteki kot seviyelerine göre, birbirine bağımlı ya da bağımsız mekân dağılımları görülmektedir. Kaya oyma yapıların üst örtüsü düz tavan ya da tonoz şeklinde değişiklik göstermektedir. Bu tür kaya oyma kompleks mekânların en görkemli yapıları kiliseler olarak ön plana çıkmaktadır.

Eremitik anlayışla yapılan bu manastırlar temel ibadet ve barınma ihtiyaçlarını gidermek amacıyla genel olarak inziva hücreleri, yaşam odaları, şapel veya kilise gibi yapılar topluluğundan

²² Ancak yerleşim yerlerine yakın olarak kurulan manastırlarda bulunmaktadır. Midyat'ın Barıştepe (Salah) köyünde bulunan Mor Barsavmo Manastırı, köy merkezinden kuş uçuşu yaklaşık 800 m mesafe uzaklıkta yer almaktadır (Kayaalp, 2022: 160).

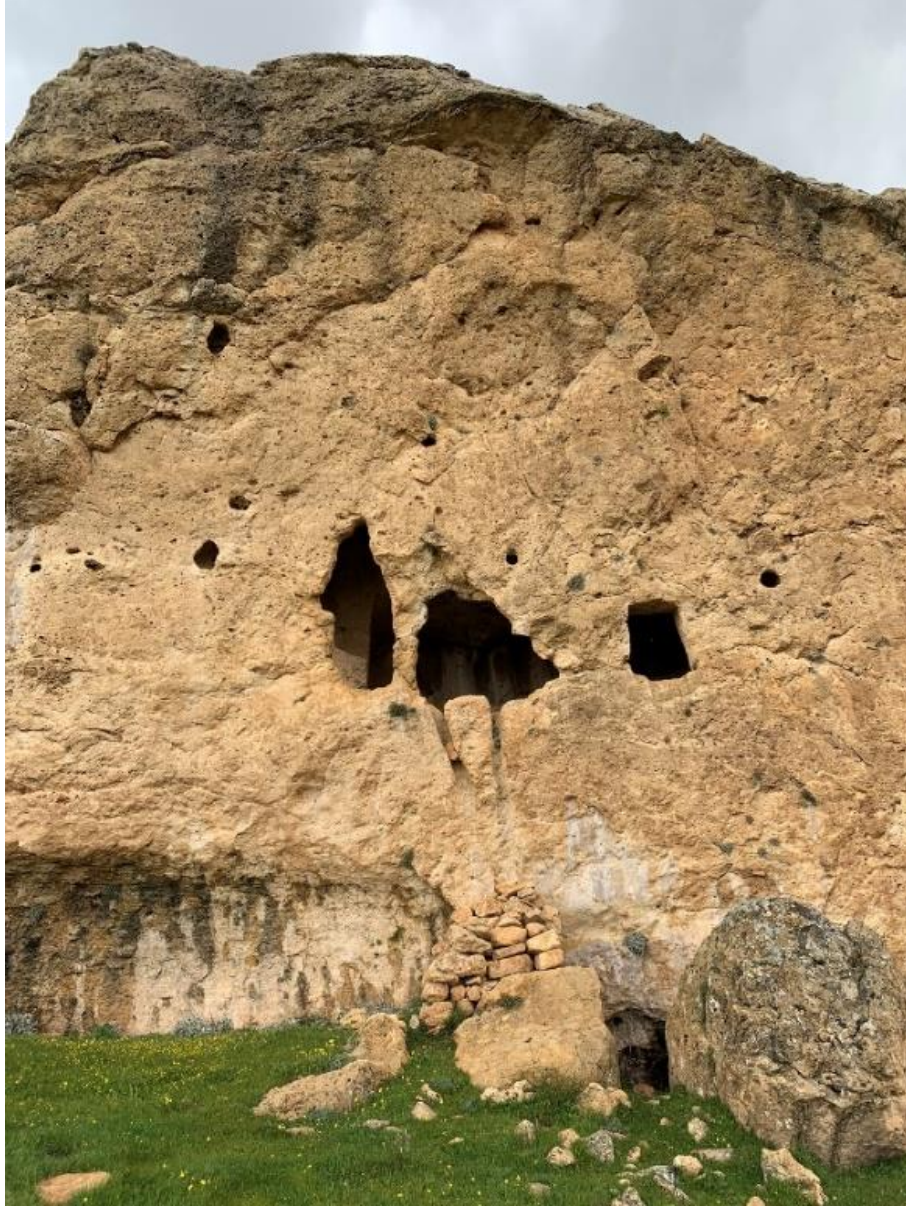
²³ Eremitik manastırcılık olarak da adlandırılan (Yunanca "Eremos", "çöl"), Hıristiyanlıkta manastır yaşamının orijinal biçimi, Mısırlı Aziz Anthony (MS. 250–355). Genelde çölde yaşamak üzere toplumdaki tamamen çekilme ve sürekli zihinsel dua uygulamasından oluşuyordu. Eremitik manastırcılığın tefekkür ve mistik eğilimi aynı zamanda "Hesychasm" olarak da bilinir. Bkz; (İnci, 2019: 929)

oluşmaktadır. Kaya oyma manastırlar bu yönleriyle Deyrulzafaran Manastırı ve Mor Gabriel (Deyrulumur) Manastırı gibi kompleks manastırlardan ayrılmaktadırlar. Deyrulzafaran Manastırı'nın kuzeyinde ve birkaç km mesafede yer alan Hazro Dağı'nın güney yamaçlarında, Suruçlu Mor Yakup Manastırı, Azozoyel (İzozel) Manastırı ve Meryem Ana Manastırı'nın yanı sıra birkaç tane daha benzer kaya oyma yapının izleri görülmektedir. Bu dağda bulunan kaya oyma manastırlardan Meryem Ana Manastırı'nın (MS. 4.yy)²⁴ Deyrulzafaran Manastırı'ndan daha erken dönemlerde inşa edildiği, burada yetişen rahiplerden yedisinin metropolit olduğu ifade edilmektedir (Dolapönü, 1955: 21). Manastırın 1900'lü yılların başlarına kadar aktif olarak kullanıldığı, hatta Metropolit Hanna Dolabani'nin bu dönemlerde 15 yıl süreyle bu manastırda inzivaya çekildiği ve bu süre zarfında çeşitli yayınları kaleme aldığı da belirtilmektedir (Akyüz, 1998:155). Ayrıca, Meryem Ana Manastırı'ndaki rahiplere Eski Kale (Kıl'ıt -mara) köylüleri tarafından gıda ve erzak desteği verildiği edinilen bilgiler arasında yer almaktadır (Dolapönü, 1955: 21; Akyüz, 1998:156).

Bölgede Dera Bübe (Dargeçit/Mardin), Mor Bobi (Nusaybin/Mardin) ve Mor Behnam Kaya Kilisesi (Yeşilli/Mardin) gibi tamamen yerin altında veya kısmen zemin kotun altında olan kaya oyma manastır/kilise mekânlarının yanı sıra Suruçlu Mor Ya'kup (Artuklu/Mardin), Mor Azozoyel (İzozel) (Artuklu/Mardin) (Fotoğraf-20), Meryem Ana (Deyro d-Yoldath Aloho d-Notfo) (Artuklu/Mardin), Mor Barsavmo (Gercüş/Batman) ve Mor Barsavmo (Midyat/Mardin) Manastırları gibi yerden yüksekte yer alan üst kotlardaki yapılara da rastlanmaktadır. Bir de haricen herhangi bir inşa malzemesi kullanmadan tamamen kayanın oyulması ile oluşturulmuş yapıların yanı sıra, yapısal destek olması amacıyla kaba yonu veya ince yonu taş malzeme ile inşa edilmiş bölümleri olan kaya oyma manastırlar da bulunmaktadır. Azozoyel/İzozel)²⁵ (Artuklu/Mardin), Mor Barsavmo (Gercüş/Batman) ve Hebis (Nusaybin/Mardin) Manastırlarında olduğu gibi tümüyle kaya oyma tekniğiyle yapılmış manastırlara örnek verilebilmektedir. Bu örneklerin yanı sıra bazen de kaya oyma mekânı bölmek için bazı mekânlarda duvar kullanıldığı görülmektedir. Manastırların zaman içerisinde büyümesiyle doğal olarak ek mekân ihtiyacı doğmuş ve dönemsel farklılıklar gösteren bölümler ortaya çıkmıştır.

²⁴ Manastırın bir diğer adı, Seyde, Notfe veya Deyro d-Notfo olarak da anılmaktadır. "Notfe" Süryanice bir sözcük olup damlamak anlamına gelmektedir. "Deyro d-Notfo" yani Damlayan Manastır anlamına gelmektedir. Manastırın bulunduğu mağaranın tavanından kayaya oyulmuş bir havuza sürekli damlayan sular nedeniyle bu ismi almıştır. Biriken bu sular, son oluklar aracılığıyla Deyrulzafaran Manastırı'nın sarnıçlarına kadar ulaşmaktaydı (Akyüz, 1998: 155).

²⁵ Palmer, bu manastırın varlığına dair ait erken tarihli verilerin 1165 yılına kadar dayandığını ifade etmektedir (Palmer,2010: 190).



Fotoğraf 20: Mor Azozoyel (İzozuel) Manastırı

Nusaybin'de bulunan Mor Yoreth Aleksandroyo (Der Çepke) Manastırı kilisesinin ön kısımlarda kârgir bir yapı ile arkaya doğru kaya oyma öğelerin bir birleşiminden oluşturulmuştur (Fotoğraf-21). Benzer şekilde, Suruçlu Mor Yakup Manastırı (Fotoğraf-22), Meryem Ana (Hazro Dağı) ve Mor Antonious Manastırı'nın (Barıştepe/Midyat) (Plan-5, Fotoğraf-23) güneye bakan ön kısımları örme taş duvarlarla kapatılmışken arkaya doğru devam eden bölümlerin ise daha çok kaya oyma sonucu oluşturulduğu görülmektedir. Yapıların kaya oyma mekânları dış duvar ve duvara bitişik mekânlara göre doğa tahribatından görece daha az etkilenmiştir. Ayrıca, manastırın kaya oyma olan kısmı, birbirleriyle fiziksel olarak bağlantılı değişik boyutlarda çok sayıda mekândan oluşabildiği gibi birbirinden bağımsız ve fiziksel bağlantısı olmayan mekânlardan oluşan kompleks yapılar da olabilmektedir. Bu mekânlar bazen tek veya iki kata yayılmıştır



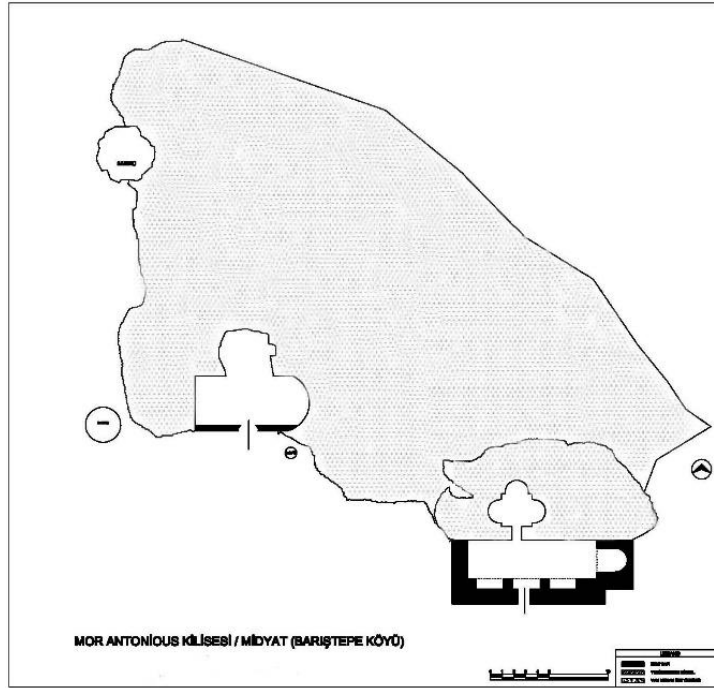
Fotoğraf 21: Mor Yoreth Aleksandroyo (Der Çepke) Manastırı



Fotoğraf 22: Suruçlu Mor Yakup Manastırı



Fotoğraf 23: Mor Antonious Manastırı'nın Güney Bölümü



Plan 5: Mor Antonious Manastırı, Vaziyet Planı

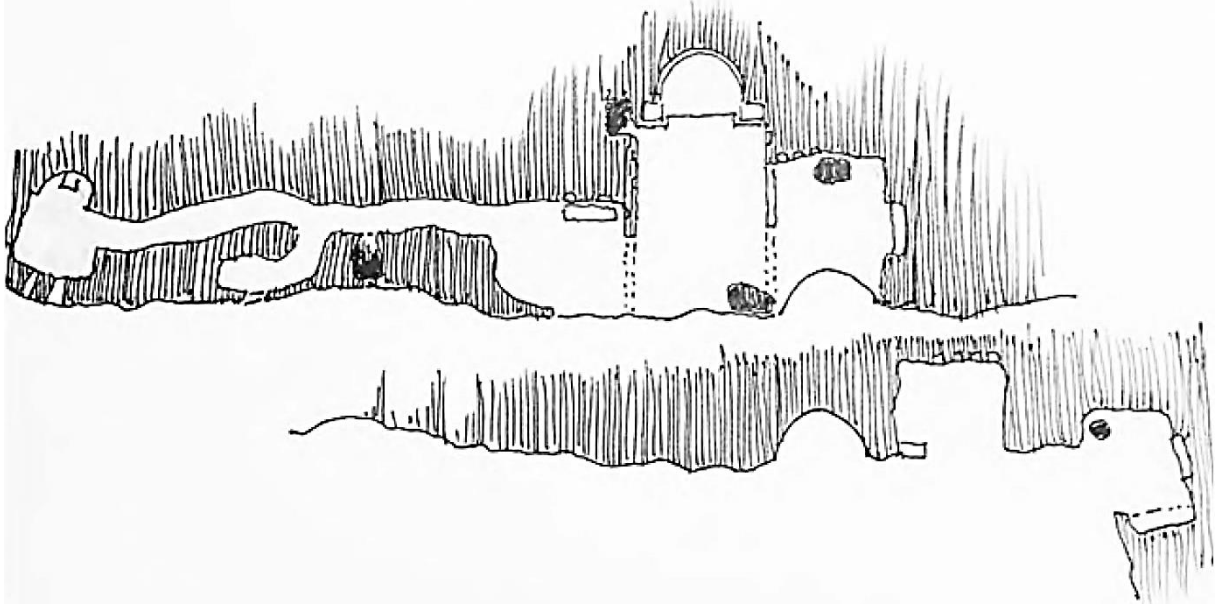
Turabdin dini mimarisinde, kaya kiliseleri dışındaki kilise planları, kuzey-güney doğrultusunda gelişim gösteren enine plan tipi veya doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen formlu dikine bir plan göstermektedir (Koch, 2007: 89-90). Ancak kaya kiliselerinde hem yapının inşa edileceği dağın yamaç şeklinden dolayı alanın sınırlı olması hem de malzemenin farklı olmasından dolayı; düzensiz birçok değişik mimari planla karşılaşmaktadır. Manastır kiliselerinde, yapıların bir kısmı kayaların düzgün bir şekilde oyulması sonucu; kare veya dikdörtgen formlarda düzgün planlı mekânlar oluşturulurken dağ yamacının şekline göre konumlandırılan bazı yapılarda ise düzgün olmayan formlarda mekânlar görülebilmektedir. Midyat'ın Barıştepe (Salah) köyünde bulunan Mor Barsavmo Manastırı, bulunduğu kavisli tepenin şekline göre kuzey-güney doğrultusunda bir vaziyet aldığı görülmektedir (Plan-6, Fotoğraf-24). Manastır; bir şapel, bir kilise ve bir de Beth Slutho²⁶ (Yazlık kilise/Dua evi) mekânı ile çeşitli barınma mekânlarından oluşmaktadır. Manastırda, kilise mekânının kayanın en düzgün oyulmuş bölümü olduğu dikkat çekmektedir. Naos mekânının önündeki içe doğru kademelenmiş apsis derin bir şekilde oyulmuş ve nişin üst kısmının yüzeyine haç motifi işlenmiş yarım kubbe şeklinde sonlandırılmıştır.²⁷ Apsis yarım kubbesinin merkezine bir haç yerleştirilmesi bu bölgede birçok kilisede görülen tipik bir özelliktir (Elyiğit, 2020: 147) (Fotoğraf-25).



Fotoğraf 24: Mor Barsavmo Manastırı (Barıştepe/Midyat)

²⁶ Beth slutho, Süryani kilise geleneği kapsamında yapılan bazı tören ya da ayinlerin gerçekleştirildiği, yaz aylarında kullanılan üstü açık kilise olarak ifade edilen mimari yapılardan biridir. Detaylı bilgi için Bkz; Elyiğit-Korkut, 2020: 176.

²⁷ Söz konusu manastır ile ilgili daha detaylı bilgi için Bkz; Kayaalp, 2017: 260-290.



Plan 6: Mor Barsavmo Manastırı (Bariştepe/Midyat), Vaziyet Planı (Correia-2022)



Fotoğraf 25: Mor Barsavmo Manastırı (Bariştepe/Midyat), Apsis Genel Görünüm

Orta çağ döneminde Doğu Karadeniz bölgesinde varlık göstermiş olan Hıristiyan Bagratlı hanedanlığında da Turabdin ve civarında görülen inziva amaçlı kaya oyma yapılarla benzer anlayışta

mimari örneklerle rastlanmaktadır. Bagratlı Gürcüleri tarafından orta çağ döneminde inşa edildiği belirtilen (Köroğlu,1997:369-375; Kadiroğlu,2004: 1-16) Tamara Odaları/Dağ Manastırı (Şavşat/Artvin), en yakın yerleşim yerine patika yoluyla 2 saat yürüyerek ulaşılabilen bölgedeki din adamlarının inziva amaçlı olarak kullandığı sarp kayalığın yamacına oyulmuş çeşitli dini ve sivil mekânlar bulunmaktadır. Bir manastıra ait olduğu düşünülen bu yapı topluluğu; kayalığın tabanında biri kaya kilisesi olmak üzere, diğeri barınma amaçlı ve işlevi tam olarak tespit edilemeyen yan yana 3 yapı ile yaklaşık 50,00 m. yükseklikte çıkılması âdeta mümkün olmayan ana kayaya oyulmuş bir inziva mağarasından oluşmaktadır (Fotoğraf-26). Kaya Kilisesi, alt kat ve üst kattan oluşmakta olup asıl kilise olarak kullanıldığı anlaşılan üst kat 5.35x5.50 m. ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlı üstten bir kemerle taşınan tonoz örtüye sahiptir. Kilisenin kuzey cephesi, ana kayanın oyulmasıyla elde edilmiştir. Barınma mekânı ise, 7.30x16.00 m. ölçüsünde doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı olup kuzey tarafı ana kayadan oluşmaktadır (Aytekin, 2016: 370).



Fotoğraf 26: Tamara Odaları Şavşat/Artvin

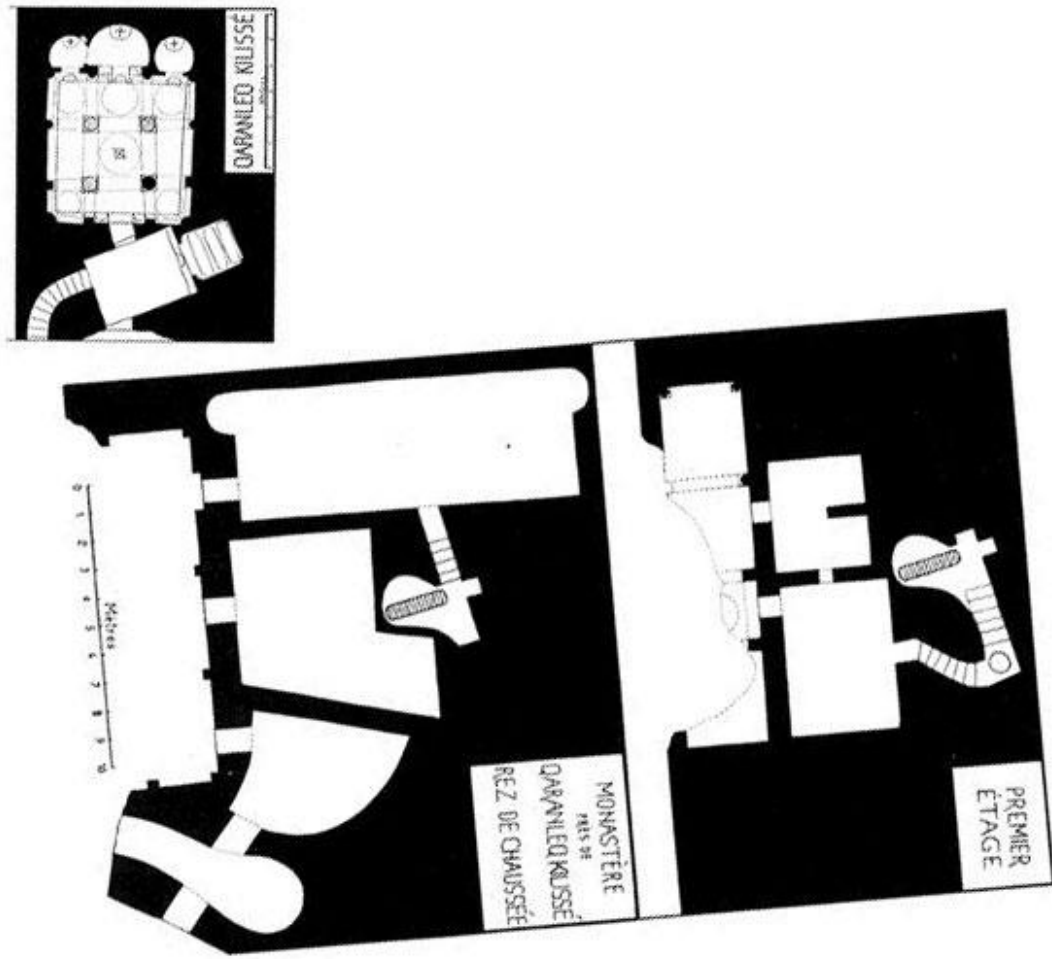
[Erişim:<https://www.savsat.bel.tr/tr/p/62b3fe3e3b092e0bd66f44c0/tamara-odalari-ve-suatan-selalesi>],

Erişim Tarihi: 10.03.2023.

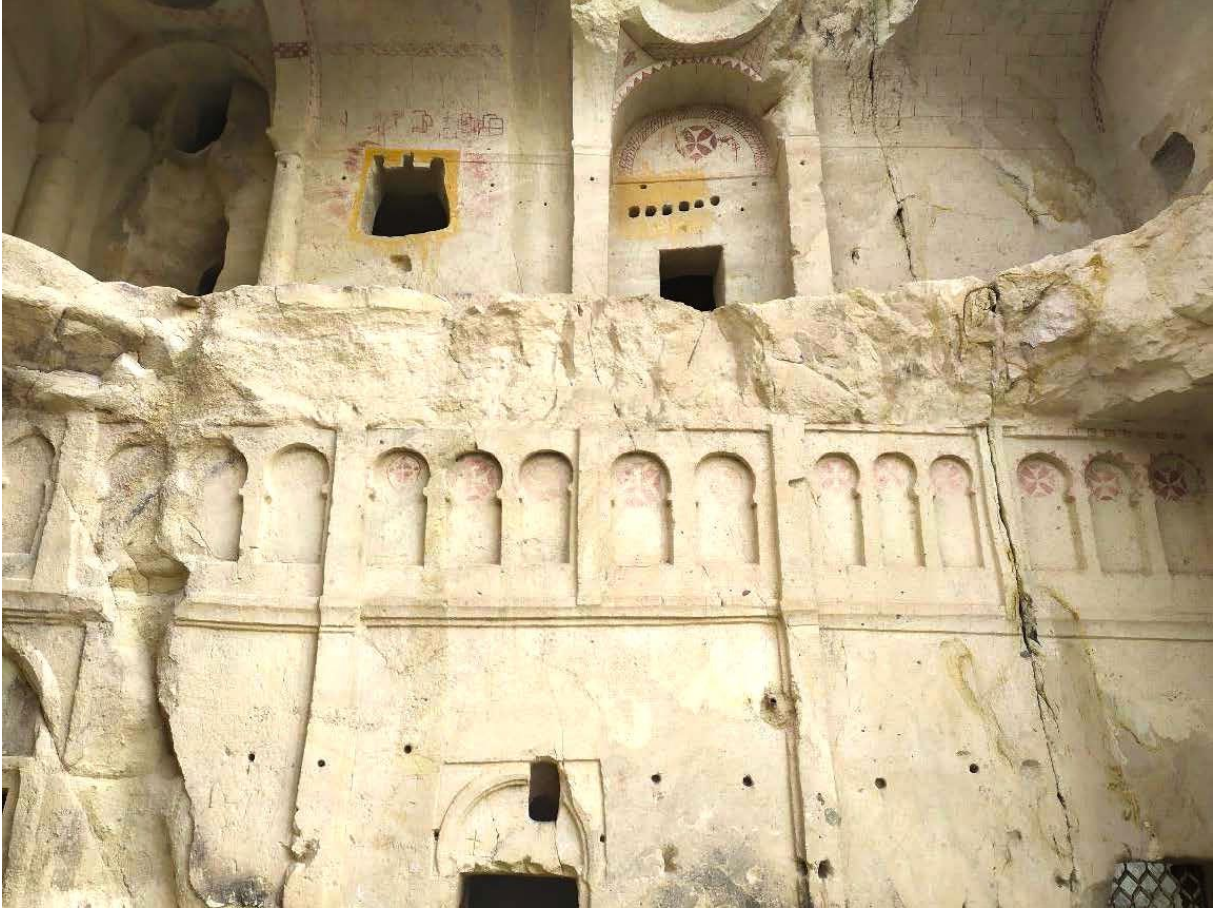
Anadolu'nun birçok yerinde ve özellikle Kapadokya bölgesinde çok sayıda kaya oyma dini yapı bulunmaktadır. Bu yapılar Hıristiyanlığın ilk yıllarında çok tanrılı inanca sahip olan Roma İmparatorluğu'nun baskısı nedeniyle gizlenmek amacıyla kayalara oyulan küçük boyutlardaki kilise ile şapellerden ve Hıristiyanlığın kabul edilmesinden sonra sayıları artan kilise ve manastırlardan oluşmaktadır (Crussol, 1993: 7-9). Crussol'un aktarımına göre; Nevşehir'deki Çavuşin Kilisesi'nin çevresinde bulunan (Thierry, 1983:59-109), Aktepe vadilerinde Ortaçağ'ın erken dönemlerine ait birçok küçük inziva yeri kurulduğunu ifade etmektedir (Crussol, 1993: 7-9). Turabdin bölgesindeki bu geleneksel kaya oyma dini mimari anlayış, Bizans mimarisi etkisi altında gelişen, Kapadokya

Midyat'ta Bir Kaya Kilisesi (Gülgöze/Ayn Wardo Mor Barsavmo Kilisesi)

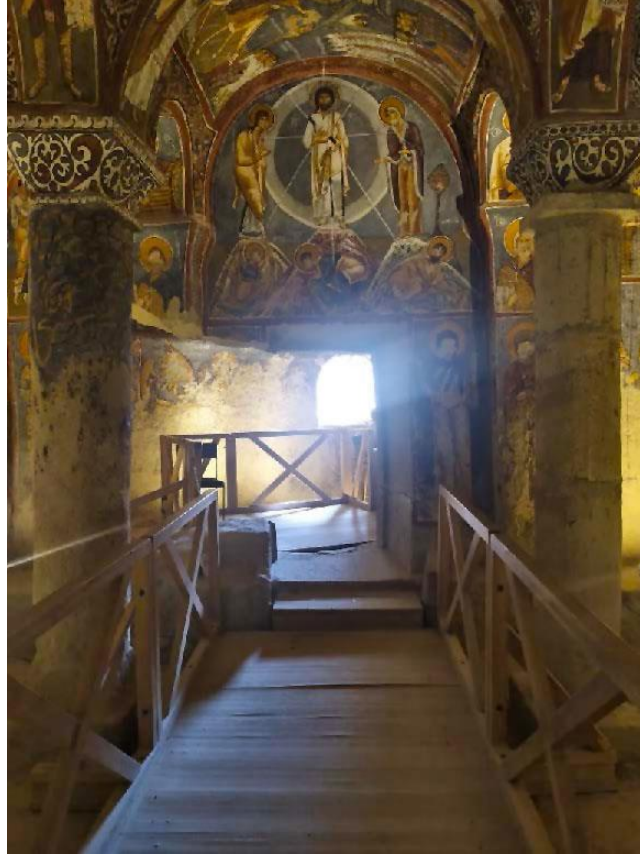
yöresindeki kaya kiliselerinden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Tarihi Kapadokya bölgesi sınırları içerisinde Nevşehir iline bağlı Göreme Vadisi'nde görülen serbest haç planlı ya da kapalı Yunan haçı planlı kiliseler (Plan-7) gibi gelişmiş bir plan yapısına sahip (Ötüken, 1993:16-17) mimari özellikler gösteren kaya oyma kiliselere Mardin yöresinde rastlanmamaktadır (Fotoğraf-27). Bunun Turabdin bölgesindeki kireç taşı (Kalker) malzemenin Kapadokya'daki tuf malzemeye göre daha zor işlenebilirliği ve mimari anlayış farklılığından kaynaklanması muhtemel görünmektedir. Mimarının yanı sıra, Kapadokya'daki kiliselerin iç mekânlarında yer alan İncil kaynaklı zengin duvar resimlerine karşılık (Fotoğraf-28), Turabdin'deki kaya oyma yapılar ve diğer dini mimari yapılarda bu bezeme anlayışı görülmemektedir. Törelere bağlı olan Süryaniler, kilisede tasvir bulunmasının Süryani gelenekleri ile bağdaşmadığı görüşünü savundukları için yapılar sade tutulmuştur (Hollerweger, 1999: 264; Demir, 2015: 45).



Plan 7: Karanlık Manastırı Rölöve Planı (Colonnese, Carpiceci, Inglese, C.-2016)



Fotoğraf 27: Karanlık Kilisesi, Güneydoğu Cepheden Bir Görünüm, (Buğrul-2021)



Fotoğraf 28: Karanlık Kilise, Apsisten Nartekse Bakış, (Buğrul-2021)

Turabdin bölgesindeki dağlık bölgelerde kalker kaya malzemesinin yoğunluğu ve kaya kütlelerinin oymaya elverişli olması sebebiyle; kilise ve manastır gibi çeşitli dini mimari kaya oyma yapılarla karşılaşmaktadır. Bu kaya oyma kilise/manastırlarda, geleneksel mimaride kullanılan kemer, sütun, kubbe ve tonoz gibi mimari formların oyularak oluşturulduğu gözlemlenmektedir. Söz konusu bu yapılarda mekânların bir kısmı kayaların düzgün şekilde kesilmesi ile yapılmışken bazı kısımlarda ana kayanın kendisi kilisenin cephesini oluşturmuştur. Yöredeki kaya oyma yapıların bir kısmı, genel olarak zemin ve üst kat olmak üzere iki katlı olarak planlanmış olup, üst örtü, düz tavan ya da tonoz şeklinde değişiklik göstermektedir.

Makalenin ana konusunu oluşturan sarnıç formu Mor Barsavmo Kilisesi, kaya oyma şeklinde yerin altında bir ibadet mekânı olarak bulunduğu bölgede benzeri görülmemiş oldukça ilginç bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kilise hakkında çok kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. Bu yüzden yapının Ortaçağ dönemine ait özellikler göstermesine karşın tam olarak tarihi belirlenmiş değildir. Etrafında bulunan benzer formdaki sarnıçlar gibi ilk olarak yakınındaki eski yerleşim yerinin su ihtiyacını karşılamak üzere sarnıç amaçlı yapılmış olması, sonrasında kiliseye dönüştürülmüş olması muhtemel görülmektedir. Son dönemlere kadar kilisenin sadece bir naos mekânı ile galeri katındaki küçük birkaç inziva mekânından oluştuğu düşünülmekteydi. Ancak 2022 Kasım ayında kilisede yapılmış olan kaçak kazıda naosa bitişik nizamda ve neredeyse naos mekânı büyüklüğünde yine sarnıç formunda yeni bir mekân ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni ek mekânla birlikte naos mekânın üst eksenlerine açılmış inziva amaçlı hücreler ile kilisenin güneyindeki kaya oyma barınma mekânı,

batısındaki anıt mezar ile bir bütün olarak ele alındığında bir manastır kilisesi olabileceğini gösteren özellikler göstermektedir.

Uzun süredir terk edilmiş olan kilise, korunmadığı için yağmur suları nedeniyle zemininde su toplanmaktadır. Tahliye edilmeyen bu birikmiş sular yapıda neme yol açtığı için; kilise, doğal olarak zarar görmektedir. Kültür ve tabiat varlıkları bakımından önemli bir konuma sahip olan ülkemizdeki bu nadide emanetlerin korunması büyük önem arz etmektedir. İzinsiz kazıların önüne geçilmesi için topluma tarihi eser bilincinin aktarılması ve bu suçu işleyenler için daha caydırıcı cezaların verilmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akbaş, M. (2012). Midyat ve Çevresinin İslam'ın Hâkimiyetine Girişi. *Uluslararası Midyat Sempozyumu*, (s. 91). Mardin.
- Akyüz, G. (1998a). *Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu*. Mardin: Resim Matbaacılık.
- Akyüz, G. (1998b). *Mardin İli'nin Merkezinde, Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Aykaç, P. (2022). "Dera Bube" *Tur'Abdin'in Risk Altındaki Süryani Mimari Mirası*, (Ed. E. Keser Kayaalp), İstanbul.
- Aydın, S. , Emiroğlu, K. , Özel, O. , Ünsal, S. (2000). Mardin Aşiret- Cemaat- Devlet, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı- Başkent Ofset.
- Aytekin, O. (2016). "Sakin Şehir (Cittaslow) Şavşat: Taşınmaz Kültür Varlıklarından Örnekler" *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler-/ -369*
- Barsoum, I. A. I. (2004). *The Scattered Pearls: History of Syriac Literature and Sciences. In The Scattered Pearls: History of Syriac Literature and Sciences*, Gorgias Press.
- Bülbül, C. (2012). Çivi Yazılı Kaynaklar Işığında Midyat Çevresi. *Uluslararası Midyat Sempozyumu*. Mardin.
- Colonnese, F. Carpiceci, M., - Inglese, C. (2016). Conveying Cappadocia. A new representation model for rock-cave architecture by contour lines and chromatic codes. *Virtual Archaeology Review*, 7(14), 13-19.
- Çelik, M. (1987). *Süryani Kilisesi Tarihi*. İstanbul: Yayıncılık Matbaası.
- Çelik, T. -Aksoy, S. (2013). *Mezopotamya Uygarlığında Süryani Tarihi*. Ankara: Nika Yayınevi.
- Çevik, A. (2007). İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)'nin Tarihi Coğrafyası. *Makalelerle Mardin I Tarib-Coğrafya*, 112-113.

- Demir, M. (2012). Asur Kaynakları Işığında Tur Abdin. *Uluslararası Midyat Sempozyumu*, (s. 44). Mardin.
- Demir, Z. (2015). *Süryani Ortodoks Kilisesi Gelenekleri ve Yedi Gizli*, (İkinci Baskı). İstanbul: Anadolu Ofset.
- Demirkent, I. (2005). Ortaçağ'da Mardin (3.Yüzyıldan 16.Yüzyıla Kadar). F. Özdem içinde, *Taşın Belleği Mardin* (s. 75-98). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Dolapönü, H. (1972). *Tarihçe Mardin (İtr-El-Mardin fi Tarih Merdin)*. İstanbul: Hilal Matbaacılık
- Dolapönü, H. (1955). *Zafaran Fidanlığı, Deyrülzafaran Muhtasar Taribi*, Mardin: Hikmet Basımevi
- Durak, N.(2010). *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*, (Marmara Üniv., Sos. Bil. Enst. Yayımlanmış Doktora Tezi), İstanbul.
- Elyiğit, U. (2020). *Mardin İli ve İlçelerindeki Manastır Mimarisi*, (Van Yüzüncü Üniv., Sos. Bil. Enst. Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Elyiğit, U. Korkut T. (2020). "Tur Abdin Bölgesinde Beth Sluto/Slutho (Yazlık Kilise/Dua Evi) Gelenegi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s 175-206.
- Eroğlu, M. (2011). *Erken Tunç Çağı'ndan Yeni Assur Dönemi Sonuna Kadar Mardin İli Tarihi Coğrafyası*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Güneş, H. (2012). İslamlaşma Sürecinde Midyat. *Uluslararası Midyat Konferansı*, (s. 69). Mardin.
- Hollerweger, H. (1999). *Canlı Kültür Mirası Turabdin*, (Çev. S. Gülçur). Linz: Österreich.
- İnci, S. (2019). "Selanik Piskoposu Grigorios Palamas ve Ortodoks Hristiyan Kilisesinde Hesiyatik Gelenek", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(2), s. 929-948.
- Kadiroğlu, M.-Yazar, T.-Bayram, F.-İşler, B. "Ortaçağ Gürcü Mimarisi 2002 Yılı Yüzey araştırması", *21. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları. s.1-16.
- Kaçar, T. (2006). Mezopotamya'da Roma-Sasani Çatışmaları:Nusaybin'in Düşüşü. *I.Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (s. 132-133). İstanbul.
- Kayaalp, E. K. (2021). *Church Architecture of late Antique Northern Mesopotamia*, Oxford University Press.
- Keser-Kayaalp, E. (2017). The Monastery of Mor Barsawmo in the Tur 'Abdin: Artistic Continuities and Encounters, *In Discipuli dona ferentes: Glimpses of Byzantium in Honour of Marlia Mundell Mango* (pp.261-290).

- Koch, G. (2007). *Early Christian Art*, (Çev. A. Aydın), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Korkut, T., Aytekin, O., Elyiğit, U. (2019). “2018 Yılı Mardin ve Batman İlleri (Tur Abdin) Ortaçağ Dönemi Kültür Varlıkları Yüzey Araştırması”, 37. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 3. Cilt, s.417.
- Köroğlu, K. (1997). 1995 Yılı Artvin-Ardahan İlleri Yüzey Araştırması, *XIV. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, C.I, Ankara: Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, s.369–395
- Köroğlu, K. (2006). *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ötüken, Y. S. (1993). “The art-historical significance of rock-cut churches in Göreme”, In *The safeguard of the Rock-Hewn Churches of the Göreme Valley: Proceedings of an International Seminar, Ürgüp, Cappadocia, Turkey, 5-10 September 1993* (pp. 15-26).
- Roaf, M. (1996). "*Sümer ve Akkadlar*" *Mezopotamya ve Eski Yakındoğu Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi* 9. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sami, K. - Karakaş, B. (2016). “Tur Abdin Bölgesi’nde Yerleşik Süryanilerin Yer, Zaman ve Sosyo-Kültürel Bağlamda Kırsal Mimarileri: Midyat-Haberli (Basibrin) Köyü Örneği” *Journal of International Social Research*, 9(44).
- Sever, E. (2006). *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Tahincioğlu, Y. (2011). Tarihleri, Kültürleri ve İnançlarıyla 5500 Yıldır Bu Topraklarda Yaşayan Süryaniler, İstanbul: Butik Yayıncılık.
- Thierry De Crussol, N. (1993) “The historical and archaeological heritage of Göreme”, In *The Safeguard of the Rock-Hewn Churches of the Göreme Valley: Proceedings of an International Seminar, Ürgüp, Cappadocia, Turkey, 5-10 September*, (pp. 7-14).
- Thierry, N. (1994). *Haut Moyen-âge en Cappadoce/2* (Vol. 102). Librairie Orientaliste Geuthner.
- Wiessner, G. (1981-1993), *Christliche Kultbauten im Tür’Abdin*, Wiesbaden: Harrassowitz.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 25.03.2023 Kabul Tarihi: 31.05.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Ekofobi ve Küçük Çocuklar

Echophobia and Young Children

Hülya Gülay OGELMAN*

Sıla KÖK**

Öz

Küresel ısınma, çölleşme, biyolojik çeşitlilikte azalma, ormansızlaşma, ozon tabakasının tahribatı, asit yağmurları, hava, su ve toprak kirliliği, tehlikeli atıklar başta olmak üzere birçok çevre sorunu, küresel boyutta tehlike oluşturmaktadır. Çevre sorunları, çevrenin sürdürülebilirliğini tehlikeye atmakta; insanların güvenliği, sağlığı ve üretkenliği, diğer canlı türlerinin bekası ve gıda güvenliği ile su kaynakları üzerinde tehdit oluşturmaktadır. Bununla birlikte çevre sorunlarının gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde gittikçe artış gösterdiği görülmektedir. Çevre sorunlarındaki artış ve bu sorunların etkilerinin her yaşta insanı farklı şekillerde etkilemesinden dolayı çevre sorunları gündemde yer alan konular arasındadır. Çevre sorunlarıyla birlikte küresel ısınma, iklim değişikliği, ekolojik ayak izi, karbon ayak izi, sürdürülebilirlik gibi birçok kavramın kullanımı son yıllarda gittikçe daha çok yaygınlaşmıştır. Çevre sorunları ile birlikte çevre sorunlarının insanlar üzerindeki kısa ve uzun süreli etkileri de araştırma yapılan konulardan biridir. Ekofobi de çevre sorunlarının kısa ve uzun süreli sonuçlarından biri olarak kabul edilebilecek güncel bir kavramdır. Ekofobi, kişinin çevre sorunları ve bu sorunların sonuçları ile ilgili yaşama ilişkin hissettiği gerçek üstü ve yoğun kaygı, çaresizlik gibi olumsuz duygularını ifade etmektedir. Ekofobi gibi kişilerin çevre sorunları doğrultusunda dünya ile ilgili olumsuz ruh hallerini anlatan farklı kavramlar da bulunmaktadır. Bu durum, çevresel sorunların insan üzerindeki etkilerini ortaya koymak açısından dikkat çekicidir. Son yıllarda ekofobi ile ilgili yapılan araştırmalarda artış söz konusudur. Bu çalışmaların bir bölümü, yaşamın ilk yıllarının ekofobi açısından önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim Türkiye’de okul öncesi dönem olarak adlandırılan yaşamın ilk altı yılında temelleri atılacak çevre bilinci, sevgisi ve farkındalığı gibi kavramlar çocukları kısa ve uzun süreli olarak ekofobiden koruyabilecektir. Bu bağlamda, küçük çocuklara çevreyi tanıtırken ilgileri ve gelişim özellikleri doğrultusunda, sevgiye, iyimserliğe dayalı bir bakış açısının izlenmesi gereklidir. Çevre sorunlarının olumsuz sonuçlarına odaklanan, korku ve kaygıyı pekiştiren bir yaklaşım yerine yakın çevreden uzağa doğru

* Prof. Dr., Sinop Üniversitesi, ogelman@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4245-0208

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Sinop Üniversitesi, k.koksila@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7215-9825

Atıf için: Ogelman, H. Gülay - Kök, S. (2023). “Ekofobi ve Küçük Çocuklar”. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-ViSBiD*. 5: 49-59.

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD, Sayı V, Haziran, 2023

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue V, June, 2023

şekillenen, çocukların somut adımlarla çevre konusunda yapabilecekleri hakkında doğrudan deneyim sağlayabilecekleri bir eğitim yaklaşımı uygulanmalıdır.

Anahtar sözcükler: *Ekofofi, Çevre Sorunları, Okul Öncesi Dönem, Küresel Isınma, İklim Değişikliği.*

Abstract

Global warming, desertification, reduction in biodiversity, deforestation, destruction of the ozone layer, acid rain, air, water and soil pollution create big dangerous for world. Environment problems cause threat to sustainable environment. Sustainable environment consist healty and prductivity of people, clean water source, healty foods, other live lifes and their healts. As a fact that environmental problems increase day after day being national and international. These problems affect every age of people therefore global warming issues are on the agenda. At the same time using global warming concepts increase everyday. As an example of teh concepts climate change, ecological footprint, carbon footprint, sustainability. Also one of the research topics are environmental problems' long and short term affect on people. Echophobia is a acceptable current concept which result of long and short term environment problems. Echophobia is express of negative emotions like despair, intense anxiety and surreal emotions relating to person of environment problems and its results. There are many different type of concept to explain negative moods about environment difficulties of person like echophobia. This situation is striking to show of environment difficulties effects on human. Last years, researches are increase about echophobia. A part of this studies show us importance of first years of life for echophobia. As a matter of fact, children which is in preschool term their lives will be able to protect from echophobia in long or short term with concepts such as environmental awareness, love and awareness. In this context,It need to follow optimistic opinions for children's development features and their interest, while introducing environment. Instead of an approach that focuses on the negative consequences of environmental problems and fear and anxiety, an educational approach that is shaped away from the immediate environment and where children can provide direct experience about what they can do about the environment with concrete steps should be applied.

Keywords: *Echophobia, Environmental Problems, Preschool Period, Global Warming, Climate Change.*

Giriş

Küresel ısınma, çölleşme, biyolojik çeşitlilikte azalma, ormansızlaşma, ozon tabakasının tahribatı, asit yağmurları, hava, su ve toprak kirliliği, tehlikeli atıklar başta olmak üzere birçok çevre sorunu, küresel boyutta tehlike oluşturmaktadır. Çevre sorunları, çevrenin sürdürülebilirliğini tehlikeye atmakta; insanların güvenliği, sağlığı ve üretkenliği, diğer canlı türlerinin bekası ve gıda güvenliği ile su kaynakları üzerinde tehdit oluşturmaktadır. Bununla birlikte çevre sorunlarının gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde gittikçe artış gösterdiği görülmektedir. Örnek olarak T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığının (2020) verilerine göre Türkiye'de şehirlerin genelinde hava, su kirliliği ile atık sorunlarının devam etmekte, şehirlerin önemli bir bölümünde hava kirliliğinin öncelikli sorun olduğu ve ölçüm sonuçları değerlerinin sağlık kriterlerini aştığı tespit edilmektedir. Dünya geneline bakılacak olursa, ABD Havacılık ve Uzay Dairesi (NASA), 1880 yılından bu yana, 2016'nın en sıcak yıl rekorunu kırdığını belirtmiştir, keza Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi -NASA verileri, 2018 yılının, kaydedilmiş en sıcak dördüncü yıl olduğunu göstermektedir (BBC News Türkçe, 2017). Bilim insanları, ekosistemleri ve toplumları iklim değişikliğinin yıkıcı etkilerinden korumak için sıcaklık artışının 1,5 °C ile sınırlandırılması, tehlikeli sınır olan 2°C'nin geçilmemesinin önemine dikkat çekmektedir (Doğal Hayatı Koruma Derneği, 2018). Bir diğer örnekte, Hükümetler arası İklim Değişikliği Paneli'nin -IPCC 1.5°C Küresel Isınma Raporu, küresel ısınmayla birlikte, sağlık, gıda güvenliği, su arzı, insan güvenliği ve ekonomik büyümeye dair iklim temelli risklerin artacağını belirtmektedir (Doğal Hayatı Koruma

Derneği, 2018). Çevre sorunları ile ilgili bir diğer güncel istatistikte Doğal Hayatı Koruma Derneği (2019), dünyada her 10 kişiden 9'unun kirli hava soluduğunu, hava kirliliğinin her yıl 7 milyon erken ölüme neden olabildiğini ve Türkiye'de hava kirliliğinden ölenlerin trafik kazalarında hayatını kaybedenlerin 7 katı kadar yüksek düzeyde olduğunu ifade etmiştir. Sıfır atık gibi uygulamalar, kampanyalar gittikçe daha yaygınlaşmaktadır. Genel olarak çevresel bilincin artması için bu tür kampanyalara, kamu spotlarına, programlara, tanıtımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Çevre ile ilgili konularda toplumun her kesimine ulaşmak gereklidir. Çevre sorunlarındaki artış ve bu sorunların etkilerinin her yaşta insanı farklı şekillerde etkilemesinden dolayı çevre sorunları gündemde yer alan konular arasındadır. Çevre sorunlarıyla birlikte küresel ısınma, iklim değişikliği, ekolojik ayak izi, karbon ayak izi, sürdürülebilirlik gibi birçok kavramın kullanımı son yıllarda gittikçe daha çok yaygınlaşmıştır. Çevre sorunları ile birlikte çevre sorunlarının insanlar üzerindeki kısa ve uzun süreli etkileri de araştırma yapılan konulardan biridir.

2. Son Yıllarda Çevre-İnsan Etkileşimi

İnsanların çevre sorunlarının oluşumunda etkisi olduğu gibi, çevre sorunlarının da insanlar üzerinde etkileri söz konusudur. Çevre sorunlarının etkilerine bakıldığında, iklim değişikliği ve çevre kirliliğinin ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebildiği ifade edilmektedir (Noy vd., 2022). İnsanlar kaliteli ve sağlıklı bir yaşam için temiz suya, havaya ve gıdaya bağımlı olduklarından dolayı ekosistemlerdeki sorunlar insanlardaki stresi arttırabilmektedir (Bongaarts, 2019). Küresel açıdan yaşanan çevresel değişiklikler ve yerel ekolojik sorunlar günlük yaşamdaki deneyimler içerisinde gittikçe daha çok yer kaplamaktadır (Cunsolo ve Ellis, 2018). Yapılan çalışmalar (Clayton vd., 2017) çevresel sorunlar ve etkilerinin insanlardaki üzüntü, stres, öfke, korku, kaygı, umutsuzluk, çaresizlik gibi olumsuz duyguları arttırabildiğini ve zihinsel hastalıklara yakalanma olasılığını arttırabildiğini ortaya koymaktadır. İnsan doğa etkileşimini ve bu etkileşimin ruh sağlığı üzerindeki etkilerini ortaya koymak adına ekofobi, eko-felç, ekolojik keder, eko kaygı gibi terimler ortaya çıkmıştır (Searle ve Gow, 2010). Bazı kaynaklarda bu terimler, iklim değişikliği kaygısı olarak şemsiye bir terimle adlandırılabilir (Mooney, 2020). Eko felç, kişinin çevre sorunları karşısında duygusal stresinin üst düzeyde olma ve bu nedenle etkili bir şekilde eylemde bulunamama ve inkâr gibi bazı savunma mekanizmalarının yoğun olarak görülmesini ifade eder (Mooney, 2020). Ekolojik kederin özellikle ekolojik kayıplarda (bitki örtüsü, ekosistem, kara parçası vb.) ortaya çıkabildiği ve çevresel bilgi ve kimliğe zarar verebildiği ve geleceğe yönelik ekolojik kayıplara karşı kaygıyı barındırabildiği ifade edilmektedir (Pihkala, 2020). APA (American Psychological Association), eko kaygıyı “kronik bir çevresel kıyamet korkusu” olarak tanımlamıştır. Eko kaygı, bir nevi gelecekteki yaşam kalitesinin düşüklüğüne olan inanç olması nedeniyle psikolojik olarak bazı insanlar günlük keder ve çaresizlik dönemleri yaşamakta veya ani panik ataklar sergilemektedirler. Hatta bazı insanlar çocuk sahibi olmama konusunda kararlar dahi verebilmektedirler (Arcanjo, 2019: 3 akt. Aras ve Demirci, 2020: 85). Eko kaygı, iklim değişikliğinin gözle görülür etkilerini deneyimleme sonucunda kişinin kendisi, çocukları ve gelecek nesiller için duyduğu yoğun endişe, küresel ısınmayı durduramayacağı düşüncesinin yol açtığı hayal kırıklığı ve buna eşlik eden yoğun çaresizlik duyguları ile tanımlanmaktadır (Swim vd., 2009 akt. Cankardaş ve Sofuoğlu, 2021: 142). Çevre sorunlarının insanlar üzerindeki etkilerinden yola çıkarak son yıllarda ortaya atılan kavramlardan biri de ekofobidir.

3. Ekofobi Kavramı

Ekofobi kavramını anlayabilmek için fobi kavramına değinmek yararlı olaur. Fobi, evrensel bir duygu olan korkudan farklılık gösteren yoğun ve gerçekdışı yönleri olan bir tür korku çeşididir. Fobide belli bir nesne, varlık, durum, olay ya da olgudan güçlü ve ısrarlı bir şekilde kaçınma ve tepkilerin denetlememesi söz konusudur (Amerikan Psikoloji Derneği, 2022; Tözün ve Babaoğlu, 2016). Dolayısıyla fobinin sağlıklı bir durum olmadığı söylenebilir. İnsanların yaşadıkları hayata ilişkin değişimler ve hayat koşulları sonucunda daha önce olmayan fobilerden söz edebiliyoruz. Örnek olarak nomofobi (mobil telefon yoksunluğu korkusu) (Erdem vd., 2017), gelişmeleri kaçırma korkusu-fomo (sosyal medyaya erişimin olmadığı durumlarda gelişmeleri kaçırma korkusu), çevrimdışı olmaktan korkma-fobo (internet erişiminin olmadığı yerlerde bulunmaktan kaçınma) (Tekayak ve Akpınar, 2017) belirtilebilir. İçinde yaşadığımız bu zamanda çevresel sorunlar ön planda olduğu için çocuklarda ekofobi gibi çevresel sorunlardan kaynaklı korkuların, kaygıların oluşması bağlam içerisinde doğal bir sonuç olarak görülebilir. Şimdiki çocukların fobileri de oldukça farklıdır. Bu da yaşanan zamanın insan üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ekofobi kavramı genel anlamda doğaya, doğa ile ilgili çeşitli durumlara karşı geliştirilen gerçek dışı korku olarak ifade edilebilir. Ekofobi kavramı, çevre sorunları ve bu sorunların etkilerinin günlük yaşam içinde daha derin izler bırakmasıyla birlikte ortaya çıkmış kavramlardan biridir. Ekofobi, kişilerin çevre sorunlarına ve bu sorunların etkilerine yönelik olarak ortaya koydukları olumsuz ruh halini ifade etmektedir. Nitekim Estok (2021), ekofobinin insana has bir durum olduğunu ve insanın özellikle doğaya karşı oluşturduğu korku durumunun, zaman içerisinde doğal çevreye karşı olumsuz tutumlar geliştirmesine yol açabileceğini ifade etmiştir. Ekofobi kavramı ile ilgili öncü çalışmaları yürüten bir diğer araştırmacı olan Sobel (2021), ekofobiyi çevresel sorunlara ve doğal çevreye karşı bir korku türü olarak tanımlayıp, petrol sızıntısı, yağmur ormanlarının tahribatı, balıkların avlanması, asit yağmurları, ozonun delinmesi gibi çevresel sorunlara karşı duyulan korku olarak belirtmiştir.

Ekofobi kavramının ortaya çıkışında psikolojik sorunların görülme sıklığının yanı sıra çevre sorunlarındaki yaygınlaşmanın ve çeşitliliğinin etkisi olduğu söylenebilir. Amerikan Psikoloji Derneği (2022) tarafından özellikle son iki yıldır eğitim başta olmak üzere yaşamın tüm alanlarını uzun süreli ve farklı yoğunluklarda etkilemiş olan COVID 19 sürecinin ardından çocuklardaki stres kaynaklarının ve kaygı düzeyinin artış gösterdiğini belirtilmektedir. UNICEF (2021), 2021 yılında “Dünya Çocuklarının Durumu; Aklımızdakiler: Çocukların Ruh Sağlığını Geliştirmek, Korumak ve Gerekli Bakımı Sağlamak” isimli raporda dünya çapında 10-19 yaş arası 7 çocuktan en az 1’inin teşhis edilmiş bir ruhsal rahatsızlığı olabildiği ifade edilmektedir. Aynı raporda COVID 19 öncesinde çok fazla çocuğun, müdahale edilemeyen ruh sağlığı sorunları yaşadığı; son yıllarda da çocuk ve gençlerdeki korku, öfke ve endişenin arttığı ifade edilmektedir (UNICEF, 2021).

Görüldüğü gibi ekofobi, yaşanan dönemin koşulları doğrultusunda ortaya çıkmış yeni ancak çok küçük yaştan itibaren geniş bir yaş aralığında görebilecek bir fobi türüdür.

4. Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Ekofobi Kavramı

Okul öncesi dönemde çocuğun evi ve okul öncesi eğitim kurumları, yaşamın merkezini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çocuğun çevre ile etkileşimde başta anne baba olmak üzere bakıcı, okul öncesi öğretmeni gibi yetişkinler ardından akranları önemli bir yere sahiptir. Yaşanılan yerin ve okulun imkânlarının çevre ile hangi sıklıkta ve nasıl etkileşim kurulacağına belirgin bir rolü olabilecektir. Örnek olarak büyük şehirde, yeşil alandan uzaktaki bir evde yaşayan ve aynı bölgedeki bir okula devam eden küçük bir çocuğun doğa ile etkileşimi ve dolayısıyla deneyimi ile kırsal bölgede yaşayan bir çocuğun deneyimleri farklılaşabilecektir. Fiziki koşulların yanı sıra yetişkinlerin çevreye yönelik tutumları, çevreyi koruma ve güzelleştirme açısından iyi bir model olup olamamaları da çocuğun çevresel sorunlara, durumlara bakış açısını etkileyebilir. Bu unsurların yanı sıra çocuklar doğdukları andan itibaren çevreye karşı ilgili ve meraklıdır. Örnek olarak yağmur sonrası kaldırımında ilerleyen bir solucanı ellerine alıp inceleyebilir, yeni açan bir çiçeği yetişkinlere göre daha kısa sürede fark edebilir, toprak ve çamur birikintilerinin başında uzun zaman geçirebilir. Küçük çocukların doğaya yönelik ilgileri, dikkatleri ve merakları çevreyi tanımaları, sevmeleri ve güzelleştirmeleri yönünde yetişkinler için önemli bir avantajdır. Şöyle ki, anne-babalar ve okul öncesi öğretmenleri, bu avantajdan yararlanıp çocukları çevre konusunda doğal süreç içerisinde bilgilendirip eğitebilirler. Yaşamın ilk yıllarındaki çevresel merakı olumlu yönde besleyerek sonraki yıllarda da devamlılığı sağlayabilecek çevresel okuryazarlığın temellerini sağlam bir şekilde atabilirler. Görüldüğü gibi küçük çocuk ve çevre kavramları, okul öncesi eğitim, çevresel eğitim kavramları içerisinde birbiriyle oldukça uyumlu ve karşılıklı olarak ilişkili kavramlardır.

Sobel (2021), her yaştaki çocuğun, yakın çevresine ilgisi olduğunu ve bu çevreyle etkileşimde olmayı sevdiğini, bu yönde ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. Okul öncesi dönem çocuğu için bu ihtiyaç ve ilgi, sonraki çocukluk yıllarına göre daha yoğun olarak gerçekleşebilir. Bunun temel nedenlerinden biri, okul öncesi çocukların çevre ile etkileşim sayesinde ilk kez gördükleri canlı ve cansız varlıkları tanıma fırsatı bulmaları olabilir. Küçük çocuklar bu etkileşimler sayesinde yeni hayvanlar, bitkiler ve doğal yapılarla karşılaşmakta, yeni isimler, kavramlar öğrenmektedirler. Örnek olarak kar yağında dışarı çıkan okul öncesi dönem çocukları, kar, soğuk, kardan adam, lapa lapa yağmak, güneşte erimek, sıcak gibi birçok kavramla kısa süreli bir etkinlik sırasında bile karşılaşabilmektedir. Bu nedenle okul öncesi dönemdeki çocuk-çevre etkileşimi gittikçe büyüyen bir kartopu gibi bilginin, deneyimin hızla çoğalmasına ve birbirini desteklemesine zemin hazırlayabilecektir. Çocukların doğaya ilgisini ortaya koyan çalışmalarda birinde (Köşker, 2019); küçük çocuklar, doğayı en çok hayvanlar, bitkisel unsurlar üzerinden tanımlayarak doğayı hayvanların yaşadığı yer olarak tanımlamışlardır.

Doğal ilginin yanı sıra günümüz koşullarında çocukların bir bölümü, ilgilerini tatmin edecek ölçüde doğal çevrede zaman geçirememektedirler. Kontrolsüz yapılaşma, yeşil alanların azlığı gibi aynı zamanda birer çevre sorunu olarak da değerlendirilebilecek çeşitli durumlar, çocukların daha kısıtlı ortamlarda ve zamanlarda doğal çevrede bulunmasını sağlamaktadır. Estok (2021), doğadan uzaklaşmanın ekofobi için hem bir önkoşul hem de etkisi olduğundan söz ederken, Louv (2019), bu uzaklaşmanın çocuklar üzerindeki etkisini ele alırken “doğa yoksunluğu sendromu” adını vermiştir.

Aynı zamanda Louv (2019), teknolojik araçlarla geçirilen uzun sürelerin, duyuları olumsuz yönde etkileyebileceğini ifade ederken doğal çevrenin duyular için daha yararlı olduğunu belirtmiştir. Konu ile ilgili bir derleme çalışmasında Gill (2014) doğada düzenli olarak zaman geçirmeyen çocuklarda, doğaya ilişkin korku, rahatsızlık ve hoşlanmama gibi olumsuz duyguların daha yoğun olabileceğini belirtmiştir. Görüldüğü gibi yaşam koşulları çocukların doğayla ilişkilerini doğrudan ve dolaylı olarak etkileyebilmektedir.

Belirtilenler doğrultusunda akla şu sorular gelebilmektedir: Okul öncesi dönem çocuklarında ekofobi var mıdır? Küçük çocuklar ekofobi geliştirebilir mi? Ekofobi, son yıllarda gittikçe daha çok araştırmanın yapılmasına karşılık yeterli düzeyde ortaya konulamamış çevre konularından biridir. Özellikle okul öncesi dönem çocuklarıyla ilgili ekofobi çalışmalarının özellikle Türkiye’de oldukça yetersiz olduğu, doğayla bağlantı kurma (Engin, 2019), doğaya karşı bakış açısı (Köşker, 2019), doğaya yakınlık (Yılmaz ve Olgan, 2017; Yılmaz Uysal, 2020) gibi kavramlar doğrultusunda gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Yapılan alan yazın taramasında Türkiye’de okul öncesi dönem çocuklarının doğrudan ekofobilerini konu alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak konu ile ilgili yapılan çalışmalar (Davis, 2010; Lawson vd., 2019; Ojala, 2016) okul öncesi dönem çocuklarının iklim değişikliğinin sonuçları olarak ortaya çıkan çevresel sorunlara karşı hassas olabildiklerini, hayvanlarla ilgili endişelenebildiklerini, dünyanın gittikçe ısındığı şeklinde konu ile ilgili bilgilerini paylaşabildiklerini ortaya koymaktadır. Ekofobi konusunda ilk çalışmalara imza atan Sobel (2021) ile Estok (2021), ekofobinin küçük yaşlarda temellerinin atılabileceğini belirtmişlerdir. Bu nedenle yaşamın ilk yıllarındaki çevre algısının farklı değişkenler doğrultusunda kesitsel ve boylamsal olarak ele alınması önem taşımaktadır.

5. Çevresel Duyarlılığa Evet Ekofobiye Hayır

Çevre sorunları arttıkça bu sorunların ve çözüm önerilerinin günlük yaşantı içerisindeki yeri de genişlemekte ve daha çok karşılaşılan kavramlar olmaktadır. Çevre sorunları ile birlikte yaygınlaşan bir diğer kavram çevre eğitimidir. Her kademedeki eğitim programında çevresel farkındalığa yönelik ders örneklerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte okul öncesi eğitimde de çevre eğitimi uygulamaları gittikçe artmakta, çeşitlenmektedir. Görüldüğü gibi konu ile ilgili gelişmeler ve çözüm önerileri doğrultusunda küçük çocukların hayatında küresel ısınma, iklim değişikliği, çöpleri ayrıştırmak, gereksiz yanan ışıkları söndürmek, plastik poşet yerine kumaş çanta kullanmak gibi kavramlar, söylemler sıklıkla yer alabilmektedir. Bu noktada çocukları çevre konusunda bilgilendirmek, bilinçlendirmek ile ekofobi arasında ince bir çizgi olabilmektedir. Şöyle ki, çocuklardaki duyarlılığı, hassasiyetleri arttırmak bir fobi durumunu tetiklememelidir. Çevreye karşı sevgiyi artırmak için çevresel sorunların sonuçlarıyla korkutma yoluna gidilmemelidir. Tabii ki çevresel sorunlar ciddiye alınması gereken küresel problemlerdir. Ancak bu sorunları önlemenin yolu, özellikle çevreye yönelik ilginin, merakın üst düzeyde olduğu bir dönemde çocukları korkutmaktan, kaygıyı arttırmaktan, felaket senaryolarıyla harmanlanmış bir iletişimden geçmemektedir.

Her yaş grubundan insan, çevresel sorunları düşündüğünde, konu ile ilgili haberleri okuduğunda üzülebilmekte ve hatta endişelenmektedir (São Pedro vd., 2022). Bu duygusal tepkiler, sağduyulu her insanın verebileceği normal tepkiler olup, sonrası ile ilgili mantıklı, soğukkanlı adımların atılması gerekir. Ekofobi, eko kaygı gibi çevresel sorunlar karşısındaki yoğun, duygusal tepkiler, çevresel duyarlılığın artmasına engel olabilecektir.

Küçük çocukların çevresel algıları, duyarlılıkları, sonraki yıllardaki tutumları etkileyebileceği için okul öncesi dönemde ekofobinin ortaya çıkmaması önem taşımaktadır. Bu nedenle küçük çocukların gelişim özelliklerinden yola çıkılarak çevreye yönelik olumlu bir bakış açısı geliştirilmelidir. Gelişim özellikleri açısından çevresel eğitimin “yakından uzağa”, “bilinenden bilinmeyene” ilkeleri doğrultusunda planlanması gereklidir.

Çocukların gelişim özellikleri doğrultusunda temel öğretim ilkeleri uygulanırken iyimser bir bakış açısı içinde olunmalıdır. Bardağın dolu tarafına daha çok odaklanmak, iyimser bakış açısını destekleyebilecektir. Tabii ki erozyonun sonuçlarında toprak kaybının yanı sıra toprağın verimsizleşeceği, hayvanların, bitkilerin zarar göreceği anlatılmalı ancak tüm erozyon konusu “sonuçlarına yönelik” bir bakış açısı ile sunulmamalıdır. Daha önce belirtildiği gibi sonuçları anlatmak ile korkutmak arasında ince bir çizgi olabilmektedir. Bu nedenle anlatımlarda, vurgularda; çevreyle ilgili zenginlikler, güzellikler, olumlu unsurlar, olumsuz durumlara göre daha ağır basmalıdır. Nihayetinde çevresel sorunlar, çevre eğitimin gerekliliğini arttıran dolayısıyla dışarıda bırakılamayacak, ancak içerik olarak olumsuz duygular uyandırabilecek konulardır. Ancak özellikle çocuklarla çalışırken bardağın dolu tarafı ön planda olmalıdır.

Okul öncesi çocukları yine gelişimlerinin bir gereği olarak doğayla etkileşime girmeye istekli olup, motivasyonları üst düzeyde olduğu için çocukların düzenli olarak doğal çevrede zaman geçirmesi sağlanmalıdır. Bu süreçte de yapılandırılmamış, yarı yapılandırılmış ve yapılandırılmış etkinliklerin dengeli bir şekilde uygulanması gereklidir. Örnek olarak çocuklar serbest oyun oynamanın yanı sıra öğretmenin başlattığı, devamının çocuklar tarafından getirildiği etkinlikler de yapabilmeli, öğretmenin başlatıp sonlandırdığı bir deneye de katılmalıdır. Açık alan etkinlikleri tür ve içerik olarak zengin olmalıdır. Çocuklar sadece güneşli havalarda değil farklı hava şartlarında da açık alanda zaman geçirebilmelidirler. Süresi değişebilse de farklı hava şartları deneyimlenmelidir.

Okul öncesi öğretmenleri, anne ve babalar, çevre ile ilgili konular başta olmak üzere hayata dair genel anlamda iyimser bir bakış açısı yönünde model olmalıdırlar. Gerçekçi olma ile kötümserlik kavramları karıştırılmamalıdır. Çevre sorunları ile ilgili de iyimser ve yapıcı çözüm önerileri sunulması önem taşımaktadır.

Küçük çocukların müdahale ettiklerinde başarılı olabilecekleri yerel sorunlara odaklanmalarına yardımcı olunmalıdır. Sokak hayvanları için artık materyallerden yuva, beslenme, su kabı yapmak gibi yakın çevreleriyle ilgili sonuçlarını kısa sürede görebilecekleri uygulamalar, etkinlikler yapılabilir.

Çocuklar davranışlarının, tutumlarının sonuçlarını somut olarak görebilirlerse kendilerini hem daha yararlı hissedebilirler hem de çevresel davranışlara yönelik motivasyon arttırılabilir.

Çevre ile ilgili çözüm önerilerinde de model olunması gereklidir. Okul öncesi çocukları, atıkların ayrıştırılması, plastik tüketiminin azaltılması, enerji tasarrufu, güneş ve rüzgâr enerjisinden yararlanma gibi günlük yaşantı içerisinde kazanılması beklenen çeşitli davranışlara gerek okulda gerekse evde tanıklık etmelidir.

Çevre ile etkinliklerde oyunla öğretimden yararlanılmalıdır. Farklı etkinlik türlerine yer vermek, konuların öğretilmesi açısından önemli bir zenginlik sağlayacaktır. Ancak oyunla öğretim, çağdaş eğitim yöntemleri arasında yer alan yaklaşımlardan biridir. Çevresel sorunlar, sorunların etkileri gibi konularda birçok öğretim tekniğinden yararlanılabileceği gibi oyunla öğretime yer verilmelidir.

Çevre ile ilgili konular; çocukların anlayabilecekleri kavramlar, konular ve örneklerle verilmelidir. Anaoloji gibi tekniklerle zorlanabilecekleri kavramlar ve konular, somutlaştırılarak, günlük hayattan durumlara, nesnelere benzetilerek öğretilmeli ya da açıklanmalıdır.

Çocuklar sosyal ortamda deneyimlerini paylaşmalıdır. Akranlarıyla birlikte çevreyi güzelleştirecek ürünler, projeler ortaya koymalıdır.

Genel olarak çocukların psikolojik dayanıklılığın arttırılması, desteklenmesi, çevre eğitimi açısından da önem taşımaktadır. Çocukların zorluklar, stresli durumlar karşısında soğukkanlı, sabırlı, iyimser olabilmesi, ekofobi gibi olumsuz ruh durumlarının ortaya çıkmasını önlemede önem taşıyan kavramlardır. Bu nedenle çocukların psikolojik dayanıklılıklarını, öz güvenlerini destekleyecek çalışmalar düzenli olarak yapılmalıdır.

Okul öncesi dönemde ekofobi gibi durumların oluşmaması adına ailelerle işbirliği yapılmalıdır. Unutulmamalıdır ki özellikle okul öncesinde çocukların okulda öğrendiklerini evde devam ettirebilmeleri, kalıcı öğrenmeyi destekleyecek bir unsurdur. Bu nedenle ailelerin ev ortamında da iyimser, bardağın dolu tarafına odaklanan, yapıcı, çözüm üretmeye odaklı bir iletişim dilini benimsemeleri sağlanmalıdır. Okul öncesi öğretmenleri bu konuda aileleri bilgilendirmeli, rehberlik etmelidirler.

Sonuç

Çevre sorunları; kentleşme, turizm, sanayileşme, nüfus artışı gibi çok sayıda nedenden kaynaklı olarak gerek Türkiye'de gerekse dünyada son yıllarda artış göstermiştir. Çevre sorunları yaygınlaştıkça insanlar, hayvanlar, bitkiler ile doğal ve yapay çevre üzerindeki olumsuz etkileri de artmaktadır. Örnek olarak, küresel ısınmanın bir sonucu olan iklim değişikliği, kişilerin üzerinde karamsarlık, ümitsizlik, mutsuzluk gibi olumsuz bir ruh hâli oluşturabilmektedir. Çevre sorunlarının insanların ruh hâli üzerindeki olumsuz etkilerini ifade eden kavramlardan biri de ekofobidir. Ekofobi doğrultusunda,

kişiler çevre sorunlarından kaynaklı olarak geleceğe ilişkin olumsuz tutumlar, kaygılar geliştirebilir. Bu nedenle özellikle yaşamın ilk yıllarından itibaren geliştirilecek çevre bilincinin ekofobiye yol açmaması önem taşımaktadır. Sadece çocuklarda değil yetişkinlerde de ekofobi odaklı değil; sevgi, ilgi, çaba, iyimserlik odaklı yaklaşımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle okul öncesi öğretmenlerinin ve anne babaların ekofobi türü olumsuz ruh hâli ve duygulara sahip olmaması gereklidir. Çocuklar, yakın çevrelerindeki yetişkinlerin davranışlarını model alacakları için karamsar, umutsuz ve çaresiz bir bakış açısı, olumsuz söylemler de model alınabilecektir. Yaşamın ilk yıllarında çocukların çevreye yönelik merakları, ilgileri eğlenerek öğrenmeleri doğrultusunda ve doğayla iç içe olmaları sağlanarak desteklenmelidir.

Kaynakça

- Amerikan Psikoloji Derneği. (2022). *Children's mental health is in crisis*. URL: <https://www.apa.org/monitor/2022/01/special-childrens-mental-health> Erişim Tarihi: 11 Ocak 2022.
- Aras, B. B. ve Demirci, K. (2020). İklim değişikliğinin insan sağlığı üzerindeki psikolojik etkileri. *Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 77-94. <https://dergipark.org.tr/en/pub/niibfd/issue/58561/800283>
- BBC News Türkçe (2017). *NASA: 2016 en sıcak yıl rekorunu kırdı*. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-38667387> Erişim tarihi: 10.02.2023.
- Bongaarts J. (2019). IPBES, 2019. Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. *Population and Development Review*. 45(3), 680–681.
- Cankardaş, S. ve Sofuoğlu, Z. (2021). İklim değişikliği ve birey üzerindeki etkilerinin gözden geçirilmesi. *Nesne*, 9(19), 139-146. <https://10.7816/nesne-09-19-11>
- Clayton, S., Manning, C. M., Krygsman, K. ve Speiser, M. (2017). *Mental Health and our changing climate: impacts, implications, and guidance*. Washington, D.C.: American Psychological Association, and ecoAmerica.
- Cunsolo, A. ve Ellis, N. R. (2018). Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss. *Nature Climate Change*, 8, 275-281.
- Davis, J. M. (2010). Practical possibility and pedagogical approaches for early childhood education for sustainability. In J. M. Davis (Ed.), *Young children and the environment* (pp. 129–131). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Doğal Hayatı Koruma Derneği (2018). *Yeni IPCC raporu: Küresel ısınmayı 1,5°C'de tutmak için acilen harekete geçilmeli*. URL: <https://www.wwf.org.tr/?8100/yeni-ipcc-raporu-kuresel-isinmayi-birbucuk-derecede-tutmak-icin-acilen-harekete-gecilmeli>. Erişim tarihi: 10.02.2023.

- Doğal Hayatı Koruma Derneği (2019). *WWF-Türkiye 5 Haziran Çevre Günü açıklaması*. URL: <https://www.wwf.org.tr/?9081/5-haziran-cevre-gunu-aciklamasi-hava-kirliligi-tehlikeli-boyutlara-ulasti> Erişim Tarihi: 17 Ocak 2023.
- Engin, K. (2019). 60-72 Aylık Çocuklar İçin Doğayla Bağlantı Kurmaya Eğilim Ölçeği'nin geliştirilmesi ve bazı değişkenlere göre incelenmesi. Yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi.
- Erdem, H., Türen, U. ve Kalkın, G. (2017). Mobil telefon yoksunluğu korkusu (nomofobi) yayılımı: Türkiye'den üniversite öğrencileri ve kamu çalışanları örnekleme. *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, 10(1), 1-12.
- Estok, S. C. (2021). *Ekofoobi hipotezi*. (Çev. M. S. Dinçel). Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- Gill, T. (2014), The benefits of children's engagement with nature: A systematic literature review. *Children, Youth and Environments*, 24(2), 11-34. <https://www.jstor.org/stable/10.7721/chilyoutenvi.24.2.0010>
- Köşker, N. (2019). Okul öncesi çocuklarında doğa algısı. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(1), 294-308. <https://10.17240/aibuefd.2019.19.43815-443217>
- Lawson, D. F., Stevenson, K. T., Peterson, M. N., Carrier, S. J., Seekamp, E. ve Strnad, R. (2019). Evaluating climate change concern and behaviors in the family context. *Environmental Education Research*, 25(5), 678–690. <https://doi.org/10.1080/13504622.2018.1564248>
- Louv, R. (2019). *Doğadaki son çocuk*. (Çev. C. Temürcü). Tübitak.
- Mooney, J. (2020). Coping with climate change anxiety. Behavioral Health Partners. [https://www.urmc.rochester.edu/behavioral-health-partners/bhp-blog/march-2020/coping-with-climate-change-anxiety.aspx#:~:text=%22Eco%2Dparalysis%22%20refers%20to,\(e.g.%20denial\)%20become%20activated](https://www.urmc.rochester.edu/behavioral-health-partners/bhp-blog/march-2020/coping-with-climate-change-anxiety.aspx#:~:text=%22Eco%2Dparalysis%22%20refers%20to,(e.g.%20denial)%20become%20activated) Erişim Tarihi: 19 Ocak 2023.
- Noy, S., Patrick, R., Capetola, T., Henderson-Wilson, C., Chin, J. W. ve Lamontagne, A. (2022). Minding environment, minding workers: environmental workers' mental health and wellbeing. *Global Health Promotion*, 29(4), 8–17.
- Ojala, M. (2016). Young people and global climate change: Emotions, coping, and engagement in everyday life. In Ansell, N., Klocker, N., Skelton, T. (eds), *Geographies of global issues: change and threat: geographies of children and young people*, Vol. 8. Springer. <https://doi.org/10.1080/00958964.2015.1021662>.

- Pihkala P. (2020). The cost of bearing witness to the environmental crisis: vicarious traumatization and dealing with secondary traumatic stress among environmental researchers. *Social Epistemology : a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 34(1), 86–100.
- São Pedro VdA., Trierweiler-Pereira L. ve Baltazar J. M. (2022). Adapt conservation biology teaching to address eco-anxiety in students. *PLoS Biol* 20(9): e3001774. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3001774>.
- Searle K. ve Gow K. (2010). Do concerns about climate change lead to distress? *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 2, 362–379.
- Sobel, D. (2021). Beyond ecophobia. *North Carolina's Environmental Education*. URL: <https://www.eenorthcarolina.org/media/6/open> Erişim Tarihi: 15 Ocak 2023.
- Sobel, D. (2021). *Ekofobiyi aşmak doğa eğitiminde kalbin yeri*. (Çev. İ. Urkun Kelso). Yeni İnsan Yayınevi.
- UNICEF, (2021). URL: <https://www.unicef.org/turkiye/bas%C4%B1n-b%C3%BClenleri/unicef-uyar%C4%B1yor-covid-19un-%C3%A7ocuklar%C4%B1n-ve-gen%C3%A7lerin-ruhsa%C4%9F%C4%B1%C4%9F%C4%B1-%C3%BCzerindeki-etkisi> Erişim Tarihi: 11 Ocak 2023.
- T. C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı (2020). *Türkiye Çevre Sorunları ve Öncelikleri Değerlendirme Raporu* (2019 verileriyle). URL: <https://webdosya.csb.gov.tr/db/ced/icerikler/tu-rk-yecevesorunlariveoncel-kler-2020-20210401124420.pdf> Erişim Tarihi: 10 Ocak 2023.
- Tekayak H. V. ve Akpınar E. (2017). Tıp alanında yeni bir dönem: Dijital çağda doğan yeni hastalıklar. *Eurasian Journal of Family Medicine*, 6(3), 93-100.
- Tözün, M.,ve Babaoğlu, A. B. (2016). Fobiler ve sağlıklı yaşam davranışları: bir halk sağlığı bakışı. *Family Practice & Palliative Care*, 1(1), 24-26.
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı (2022). *Uluslararası çevre sorunları*. URL: <https://www.mfa.gov.tr/international-environmental-issues.en.mfa> Erişim Tarihi: 22 Aralık 2022.
- Yılmaz, S.. ve Olgan, R. (2017). Okul öncesi dönem çocuklarının doğaya yakınlık (biyofili) seviyelerinin araştırılması. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13(3), 1106-1129.
- Yılmaz Uysal, S. (2020). An exploration of the underlying reasons of preschool children's biophilic tendencies. *European Journal of Education Studies*, 7(9), 114-140.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi:30.03.2023 Kabul Tarihi: 29.04.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Thrasymakhos'un Adalet Anlayışında 'Güç' Kavramı

The Concept Of 'Power' In Thrasymakhos' Approach Of Justice

Ferhat KUTLUAY*

Öz

Makale Thrasymakhos'un, 'Adalet güçlüye faydalı olandır' biçimindeki tezinin haklılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda makale, üç temel nokta üzerinden ilerlemektedir. Birincisi; Platon ve sofist Thrasymakhos'un adalet tanımlarındaki farklılığa işaret etmektedir. Platon'a göre Adalet, Bilgelik ve Erdeme tekabül eder. Genel itibarıyla Bilgelik ve Erdem kavramlarından insanların yaşam, özgürlük, mutluluk ve özel mülkiyet gibi temel haklara sahip olduğunu ve aynı zamanda birinin diğerinden ne fazla ne de azına sahip olduğunu, kimsenin diğerine zarar veremeyeceğini anlıyoruz. Bunlar apriori olarak sahip olduğumuz bilgilerdir. Thrasymakhos ise adaletin güçlüünün faydasına olan bir şey olduğunu iddia eder. Thrasymakhos, bu tezini pratik yaşamdan yola çıkarak ortaya koymaktadır. Pratik yaşam, muktedirlerin her şeyi yapabileme gücüne sahip olduğunu ve ayrıca yapmaktan geri durmadıklarını göstermektedir. Yasalar, örf ve adetler gibi toplumsal yaşama yön veren her şey, bu muktedirlerin isteği ve arzuları doğrultusunda şekillenmektedir. İkincisi; farklılığın temelinde ise özellikle Güç kavramının yer aldığı altını çizmektedir. Güç doğasında yer alan baskınlık nedeniyle adalet kavramını tüm dengesini bozma özelliğine sahiptir. Bunu sağlayan ise bizzat güç kavramının kendisidir. Güç, doğasında yer alan baskınlık sayesinde her şeyi değiştirme, dönüştürme ve şekillendirme potansiyeline sahiptir. Bu güce sahip olan kimse de aynı şekilde istek ve arzuları neticesinde her şeyi şekillendirme imkânına kavuşmaktadır. Çünkü insanın doğasında yer alan eğilimi bu yönde ilerlemektedir. Dönüştürülen ve şekillendirilen şeylerin başında da adalet kavramı gelmektedir. Güç ve adalet, birbirine karşıt iki kavramdır. Birinin varlığı diğerini olumsuzlar. Thrasymakhos'a göre güç kavramının baskınlığı nedeniyle adalet Platon'un iddia ettiği üzere erdem ve bilgelik olması gerekirken, güçlüünün faydasına olan bir şeye dönüşmüştür. Son olarak bu çalışma, adaletin gücün doğasından gelen nitelik dolayısıyla güçlüünün faydasına olan bir şey olduğu konusunda Thrasymakhos'un tezinin haklılığına vurgu yapacaktır.

Anahtar sözcükler: *Thrasymakhos, Sokrates, Adalet, Güç, Hak*

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, kutluayfirat@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7403-8675

Atf için: Kutluay, F. (2023). "Thrasymakhos'un Adalet Anlayışında 'Güç' Kavramı". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-ViSBiD*. 5: 60-75

Abstract

The article aims to justify the thesis of Thrasymachus, 'Justice is beneficial to the strong'. In this context, the article proceeds on three main points. First; He points out the difference in the definitions of justice by Plato and the sophist Thrasymakhos. According to Plato, Justice corresponds to Wisdom and Virtue. In general, we understand from the concepts of Wisdom and Virtue that people have basic rights such as life, liberty, happiness and private property, and at the same time, one has neither more nor less than the other, and that no one can harm the other. These are the information we have a priori. Thrasymachus, on the other hand, claims that justice is what works for the strong. Thrasymachus puts forward this thesis based on practical life. Practical life shows that the powerful have the power to do anything and they do not hesitate to do it. Everything that directs social life, such as laws, customs and traditions, is shaped in line with the wishes and desires of these powerful people. Secondly; it underlines that the concept of power is the basis of the difference. power has the feature of disrupting the whole balance of the concept of justice due to the dominance in its nature. What enables this is the very concept of power itself. Power has the potential to change, transform and shape everything through its inherent dominance. The person who has this power also has the opportunity to shape everything as a result of her/his wishes and desires. Because the tendency in human nature is moving in this direction. The concept of justice comes first among the things that are transformed and shaped. Power and justice are two opposite concepts. The existence of one negates the other. According to Thrasymachus, due to the dominance of the concept of power, justice, as Plato claimed, should have been virtue and wisdom, but it has turned into something that suits the strong. Finally, this study will emphasize the rightness of Thrasymakhos' thesis that justice is something that comes to the advantage of the strong due to the nature of power.

Keywords: *Thrasymachus, Socrates, Justice, Power, Right*

Giriş

Beşinci yüzyılda yaşadığı tahmin edilen ve aynı zamanda Sokrates'in çağdaşı olarak kabul edilen Kalkhedon'lu Thrasymakhos¹, Antik Yunan dünyasının önemli sofistleri içerisinde yer almaktadır. Thrasymakhos, öncelikli olarak bir retorik öğretmeni olarak biliniyordu ve bu konuda bir nevi yenilikçiydi ve ona yapılan mevcut referansların çoğu onun üslubuyla ilgiliydi. Ancak yine de diğer sofistlere yönelik olduğu gibi özellikle Platon tarafından kendini beğenmişliği, açgözlülüğü ve ilkelerinin gizlenmemiş bencilliği ile olumsuz bir şekilde tasvir edilen biriydi. Öyle ki Platon Devlet'inde Sokrates'in ağzından onu kesinlikle bir düşman gibi göstermiş, kendisini onları parçalara ayırmak istercesine üzerlerine atmaya çalışan vahşi bir canavar olarak tanıtmıştır.² Kişiliğine yönelik Platon tarafından atfedilen olumsuz niteliklerde doğruluk payının olup olmadığından ziyade onun öne sürdüğü tez, felsefe tarihinde daha çok ön plana çıkmaktadır. Bizi de onun öne sürdüğü bu tezi ilgilendirmektedir. Thrasymakhos, Platon'un Devlet isimli kitabında geçen diyalogda Sokrates ile girdiği tartışmada sözü edilen şu tezi öne sürmüştür; "Adalet güçlüye faydası olandır". Bu tez Thrasymakhos tarafından, Sokrates'in Adalet nedir sorusuna karşılık ortaya konulan bir tezdur. Thrasymakhos'un tezi, günümüzde bile konunun muhatapları tarafından halen üzerinde tartışılmaya devam eden büyük bir öneme sahiptir. Sokrates'in (Platon, 2012: 23) deyişimiyle Adalet, izinin sürülüp araştırılması ve bulunması gereken altından daha değerli bir şeydir. Çoğu filozofun kabul ettiği üzere böylesine bir

¹ Zeller, 1881: 423; Sparshott, 2001: 86-93; Guthrie, 1977: 294-298; Taylor, 1999: 198, 312; Preus, 2007: 266; Lampert, 2010: 257- 263; Burnet, 1928: 121-122.

² Platon, 2012: 22.

değere sahip olan bir kavramın da toplumsal yaşamda en büyük yeri edinmesi gayet doğal olacaktır. İnsan ne zaman hakkı olduğuna inandığı şeyi alamadığında veya bir yerlerde haksızlık yapıldığına inandığında, bu kavramı sıkça dile getirmektedir. Özellikle bazıları çok zengin ve bazıları çok yoksulken ya da bazıları yeryüzünün kaynaklarından fazlasıyla yararlanırken diğer bazılarının bundan mahrum olmasında bu kavram kendini daha fazla hissettirmektedir. Diğer taraftan güçlüler güçsüzlere zarar verdiğinde yine bu kavramla karşılaşmaktayız. Ayrıca ideolojiler veya inançlar belirli bir paradigma üzerinden ontolojik mücadele ortaya koyarken, bu paradigmanın temelinde de yine Adalet kavramına rast gelmekteyiz. Yani ideolojiler ve inançlar, yaşam pratiklerinde yolunda gitmeyen şeyler olduğu inancı üzerinden bir onto inşa ederken, özellikle bunun ekseninde adaletsizliğin yer aldığı altını çizmekten geri durmazlar. Bu bağlamda Adalet konusu, her zaman hem siyaset kuramcılarının hem de insanların çoğunluğu için ana ilgi konularından biridir.

Peki, böylesine merkezi bir öneme sahip 'adalet' kavramı nedir? Sokrates ile Thrasymakhos'un üzerinde durduğu adalet anlayışları arasında farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Adalet, Thrasymakhos'un iddia ettiği üzere gerçekten güçlüye faydası olan mıdır? Burada yer alan 'güç' ve 'güçlü' kavramları neye işaret etmektedir? Bu makale bu sorulara yanıt bulmak ve ayrıca Thrasymakhos'un "Adalet, güçlüye faydalı olandır" (Platon, 2012: 26) şeklindeki görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda makale birinci bölümde, Platon'un Devlet isimli kitabı referans alınarak Adalet kavramının ne olduğuna yanıt aramaya odaklanmıştır. İkinci bölümde, Sokrates'in Adalet anlayışının ne olduğuna işaret etmeye çalışacaktır. Üçüncü bölümde ise Thrasymakhos'un "Adalet, güçlüye faydalı olandır" tezinin açıklanmasına ve aynı zamanda tezde yer alan 'güç' kavramına vurgu yapmaya gayret edecektir. Sonuç bölümünde ise, ortaya konulan argümanların bir bütün olarak değerlendirilmesi yapılarak Thrasymakhos'un haklılığının altı çizilecektir.

1. Adalet Nedir

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir!' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine 'Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!' diye haykırarak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş (Rousseau, 2013: 133) olmaz mıydı?

Eğer hepimiz, yeryüzünün ortak sahibi olduğu ve dolayısıyla eşit haklara sahip olduğumuz düşüncesine katılıyorsak (bu düşünceye katılmayanların daha fazlasına sahip olan ve olmaya çalışan egemenler sınıfı olacağı açıktır) birilerinin bir şeylere daha fazla sahip olması söz konusuysa diğerlerinin sahip olmaması nasıl açıklanabilir? Veyahut birilerinin daha fazlasına sahipken diğerlerinin daha azına sahip olmasının açıklaması ne olabilir? Burada doğru olmayan bir şey yok mudur? Daha doğrusu böyle bir durumun haksızlık olduğu söylenemez mi? Ya da bunun adil bir durum olmadığından söz edemez miyiz? Diğer taraftan, sahip olmadan kaynaklı bir kesim zarar veriyor ve diğer kesim zarar görüyorsa, genel olarak zarar vermek veya zarar görmek haksızlık olarak nitelendirilemez mi? Akıl yetisini kaybetmemiş ve aynı şekilde temelde bazı ahlak ilkelerine sahip herkes, sözü edilen bu iki durumun da haksızlık olduğunu ve dolayısıyla bunun adalet ile bağdaşmadığını şüphesiz kabul edecektir. Aklımız, ahlak ilkelerimiz ve bunları kapsaması gereken yasalarımız, böyle bir durumun adil

olmadığı konusunda hemfikir olduğu kuşkusuzdur. Nihayetinde adil olmayan bir durum, aynı zamanda adaletin de olmadığı bir durumdur. Buradan yola çıkıldığında adalet dediğimiz şey, salt birilerinin bir şeylere sahipken diğerlerinin de aynı şekilde ona sahip olma hakkının olduğu söylenebilir mi? Ve bu kavram ile ilgili bilgimizin temel dayanağı nereden gelmektedir?

İnsanın en temel özelliği, onun toplumsal doğaya sahip bir varlık olmasıdır. Aristoteles (2017: 26) bu doğayı, "insan, toplumsal bir canlıdır" diyerek net bir şekilde ortaya koymuştur. İnsan bu doğasından dolayı, öteki insanlar ile bir araya gelme eğilimindedir. İnsanların tarih sahnesinde yerini almasından günümüze kadar bazılarının gruplar veya topluluklar şeklinde halen yaşamlarını sürdürüyor olması, bu eğilimi kanıtlar niteliktedir (Ertuğrul, 2022: <https://arkeofili.com/dunya-uzerinde-izole-kalmayi-basarabilmiş-5-kabile/>). Ne kadar ilkel olursa olsun günümüze kadar varlığını korumuş insanlar var ve bunlar kabile ya da gruplar halinde yaşamlarını bir şekilde devam ettirmektedirler. Tersinden söylenildiğinde, ekstrem koşullar dışında, tek başına yaşamak insan gibi bir canlının temel bir özelliği değildir. İnsan doğasında yer alan toplumsallık eğilimi, onu diğerleriyle bazı kural ve değerler oluşturmasına ve bu kural ve değerler neticesinde barış ve huzur içinde ve çok iyi örgütlenmiş bir toplum içerisinde birlikte yaşamaya iter. Başkalarına saygılı olmak, sözünde durmak, verdiği zararı tazmin etmek gibi kural ve değerler, toplumsal yaşamın sürdürülmesinde temel bir işlev görmektedir. Nihayetinde kurallarsızın bir yaşamın, neredeyse kaos ile eşdeğer olduğu konusunda kimsenin bir itirazı muhtemelen yoktur. Üstü örtük bir biçimde de olsa bu kural ve değerlerin asıl işlevi, herkese hakkının teslim edilmesi ve dolayısıyla haksızlığın yasaklanmasına yönelik olmasıdır. Tıpkı Sezar, "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" şeklinde bir söylemde bulunduğu gibi. Bu nedenle Adalet kavramı, toplumun algısında yer alan Hak kavramı ile yakın anlam ilişkisi içerisinde kullanılmaktadır. İçinde yaşamayı tercih edeceğimiz bir toplum, haklarımızın ihlal edilmemesini yegâne ve en büyük hedefi olarak görmektedir. Farklı filozoflar tarafından da savunulduğu üzere, bir insana onun insanlığına yaraşmayan biçimlerde davranma yolları vardır ve bunlar çok adaletsiz davranışlardır (Dworkin, 1978: 198). Bu yüzden Adalet, herhangi birinin haklarını ihlal etmemek anlamına gelir. Dolayısıyla toplum Adalet kavramını, hakkı olduğunu düşündüğü şeyi almak olarak tanımlamaktadır; "bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumu. Herkesin bu çerçeve içerisinde hak ettiği ödül ya da cezayla karşılaşması durumudur" (Cevizci, 1999: 11).

Adalet kavramı, aynı şekilde farklı toplulukların dilinde de benzer anlamlar taşımaktadır. Bu nedenle toplumların algısından uzak olmayan Adalet kavramı, Antik Yunan dilinde 'Dike' olarak bilinen ve Osmanlıca'da *adalet*; İngilizce'de *Justice*, Fransızca'da *Justice*; Almanca'da *Gerechtigkeit* olarak intikal etmiştir; prosedüre uygun olan, kralların zorunlu olana karşı doğru olanı uygulaması ve yargısı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle Adalet yasaya, örf ve adetlere uygun olan eylemdir (Preus, 2007: 87). Dolayısıyla Adalet, kişinin vatandaşı olduğu devletin ya da şehrin kurallarını ihlal etmemesidir veya mensubu olduğu toplumun örfüne ve adetlerine göre eylemde bulunmasıdır. Adaletsizlik ise bunların tersi yönünde eylem içerisinde olmaktır. O halde Adalet yasaların, gelenek ve göreneklerin ön gördüğüdür ve Adaletsizlik de tam tersine yasaların, gelenek ve göreneklerin ön görmediğidir. Hatta Aristo'nun (2017: 98-99) deyişiyle, yasaların ön gördüğü şekliyle hareket etmek adalet olduğu kadar iyi yurttaşlığın

da bir göstergesidir ve kent böyle olursa iyi bir kent olur. Yasalar olmaksızın hakların ya da adaletin olmayacağını en iyi Bentham'ın düşüncesinde kendini ortaya koymaktadır. Bentham'a (1987: 53) göre hükümsüz yaşamak, haklar olmaksızın yaşamaktır. Örneğin New South Wales'daki vahşilerin arasında emirlere itaat etme huyu yoktur. Hükümet yoksa yasa yoktur, yasa yoksa hak diye bir şey yoktur. O halde Adaleti de özgürlük gibi, "Her bir kimsenin diğerine zarar vermeksizin hareket etmesiyle oluşan sınır, iki tarla arasındaki sınırın bir çit yardımıyla belirlenişi gibi yasayla belirlidir" (Marx, 1997: 33) diyebiliriz. Ve burada yasaların belirleyicisi de iktidardır.

Ancak sözü edilen Adalet kavramının yasaların, örfün veya adetlerin, ilkesel bağlamında içeriğinin ne olduğuyla ilgilenmediğinin altını çizmeliyiz. Yani yasalar, örf ve adetler, doğru ve yanlış ya da iyi ve kötü mü olduğu konusuna hiç girmemektedir. Bu şu anlama gelir; bir varsayımdan hareketle eğer yasalar insan öldürmenin kötü olmadığını veya gelenekler ikinci sınıf olarak düşünülmesi itibarıyla kadınların erkeklere koşulsuz itaat etmesini söylüyorsa, yasaların ve geleneklerin ön gördüğü biçimiyle gereğinin yerine getirilmesinde bir sakınca söz konusu değildir. Daha doğrusu ister rasyonalite dışı olsun ister vicdani anlayışımıza aykırılık teşkil etsin, yasaların emrettiği veya geleneklerin istediği şekilde bunların gereğini yerine getirmek Adalet, tersi ise Adaletsizlik olacaktır. O halde Afrika'da yaşayan bazı toplulukların geleneklerinde yer alan yabancıların ya da düşmanlarının kafa derilerini yüzmesini veyahut bazılarının insanları yemesini yadırgamamalı. Aynı şekilde bilindiği üzere yasalar ve gelenekler, herhangi bir sınır koymadığından bazılarının, malların daha fazlasına sahip olmasına hiçbir bir surette karşıt olmamak gerekir. En azından onlara yönelik vahşi veya açgözlü şekilde olumsuz eleştirilerde bulunmak yersiz olacaktır. Varsayım üzerinden devam edildiğinde bu toplulukları, kendi yasaları veyahut gelenek-göreneklere çerçevesi içerisinde kabul etmek gerekir. Çünkü sözü edilen tüm eylemler, kuşkusuz kendi yasalarının ya da geleneklerin ön gördüğü şekilde yerine getirilmektedir.

Nitekim burada yasaların, örfün veya adetlerin doğru olup olmadığı noktasında bir soru pekâlâ sorulabilir. Yasalara, örfe ve adetlere uygunluk şeklinde görülen adalet, gerçekten adalet olarak kabul edilebilir mi? Yani yasaya, örfe veya adetlere uygun olan her eylem doğru bir eylem midir? Aynı şekilde yasalar, gelenek ve görenekler ahlaki ilkelerden bağımsız olabilir mi? diğer bir ifadeyle yasalar, örfler ve adetlerin de 'doğruluk' veya ahlak ilkesi üzerine kurulu olması gerekmez mi? Çoğu hukukçu veya düşünür hukuk ilkelerinin, doğruluk ve ahlak ilkeleri üzerine kurulu olması gerektiği konusunda hemfikirdir. Bu fikri paylaşan düşünürlerin başında Platon gelmektedir. Özellikle Platon çeşitli diyaloglarında bu fikrini, toplumun yasa ve mevcut değerlerin içini boşalttığı için sofistlere saldırıda bulunarak göstermekteydi. Ona göre doğruluk ve ahlaki ilkeleri içeren yasalar ve değerler, toplumu bir arada tutan en önemli unsurlardır. Konuyla ilgili Devlin'e (1965: 7) göre ise, yasalar tarafından cezalandırılmayan bir sürü ahlaksızlık vardır ama yasaların göz yumduğu hiçbir ahlaksızlık yoktur. Hukuk, kendi süreçlerinin ahlaksızlık yapanlar tarafından kullanılmasına izin vermez. Örneğin, bir ev ahlaksız amaçlar için kullanılmak üzere kiralanamaz; böyle bir durumda kira kontratı geçersiz olur ve uygulanamaz. Ve on kişiden dokuzunun veya toplumun çoğunluğu tarafından hırsızlığın doğru olduğunu kabul etmesi, hukukun bunu onayladığı anlamına gelmez çünkü hırsızlık yapmak doğru bir eylem değildir. Öyleyse yasaların ve geleneklerin, doğruluk veya ahlak ilkelerinden soyutlanması düşünülemez. Bu bağlamda, bir toplumu toplum yapan şey düşünce birliğidir. Yani toplum, düşünce

birliği demektir; siyaset, ahlak ve doğru davranış konusunda paylaşılan düşünceler yoksa toplum da yok demektir. Hepimizin iyi, kötü ve doğru hakkında düşünceleri vardır; bu düşünceler içinde yaşadığımız toplumdaki bağımsız olamaz. Eğer insanlar iyinin, kötünün ve doğrunun ne olduğu hakkında temelde bir anlaşma olmayan toplumlar yaratmaya çalışırlarsa başarısız olurlar. Öte yandan, baştan bu anlaşma varken sonradan yok olursa, toplum dağılır. Çünkü toplum fiziksel olarak bir araya gelmek değildir, toplumun üyelerini bir arada tutan şey görünmez ortak düşünce bağlarıdır. Eğer bu bağlar gevşerse, toplumun üyeleri birbirinden ayrılır. Ortak bir ahlak ve doğruluk anlayışı bağlayıcıdır (Devlin, 1965: 10). Bu bağlayıcılık toplumun bedelidir ve topluma ihtiyaç duyan insanlığın bu bedeli ödemesi gerekir. Dolayısıyla hukuk da toplumda paylaşılan ahlak ve doğruluk ilkelerinden tümüyle azade olamaz. En azından akıl ilkelerine aykırılık etmeyenlerin bunlardan tümüyle bağımsız ortaya çıkacak bir hukuk tecellisi, adalet olarak tanımlanamaz.

İlk kez Platon'un Devlet adlı eserinde Sokrates'in ağzından tartışılmaya başlanan Adalet kavramı, böylelikle felsefenin problematiğine dâhil olmaya başlamıştır. Daha sonra On Dokuzuncu Yüzyıla birlikte felsefeden ayrılmalarıyla özerkleşen diğer bilimlerin de problematiği haline gelmiştir. Aynı şekilde burada da kavram, doğruluk ve ahlak ilkelerinden bağımsız olmayan yasaların ön gördüğü çerçevede içerisinde kullanılmaya başlamaktadır. Birçok filozof ve siyaset kuramcısı haklarımızın var olduğu varsayımdan hareket eder ve bu haklarımızı, doğuştan sahip olunan doğal haklar şeklinde tanımlarlar. Bunlar; yaşam, özgürlük ve eşitlik hakkıdır. Ayrıca her ne kadar büyük tartışmalara (özel mülkiyetin hak olmadığını iddia edenlerin tarafında özellikle anarşistler ve Marksistler yer almaktadır) konu olsa da bazılarına göre özel mülkiyet de diğer bir doğal hak olarak görülmektedir (Locke, 1963: 312). Bu haklar hem doğruluk ilkeleri açısından hem de ahlak ilkeleri açısından geçerliliği söz konusu haklar kategorisi içerisinde yer alır. Bu hakların, yasalar tarafından güvence altına alınarak yerine getirilmesi ise Adalet olarak tanımlanır. Görüldüğü üzere 'Adalet' kavramını genel itibarıyla doğru ve iyi kavramları temelinde yasalara uygunluk olarak tanımlayabiliriz. Daha doğrusu yasalara uygunluk, adaletin kendisi olarak kabul görür. Genel olarak yasaları üç başlık altında toplamak mümkündür; Tanrı, Doğa ve Ahlak Yasası. Daha sonradan ortaya çıkan başka bir yasa vardır ki, o da insan eliyle ortaya çıkan pozitif yasalar. Pozitif yasalar da bu yasalarla örtüştüğü sürece bu bağlamda göz ardı edilmesi söz konusu değildir. Sözü edilen yasaların bazı noktalar dışında içerik itibarıyla birbirinden çok farklı olmadığını söyleyebiliriz. Yani yasalar ister Tanrısal, ahlaksal ve ister doğaya ait olsun, hepsi de neredeyse aynı amacı gütmektedir. Hepsi de insanların yaşamda nasıl hareket etmesi gerektiğini amaç edinmektedir ve bu hareket neticesinde mutlu, huzurlu ve barış içinde olabileceğini iddiasını taşımaktadır. Öyleyse Adalet, Tanrı ve Doğa Yasası ile çelişmeyen, ahlak yasaları ile uyum içinde olmaktır. Yani Martin Buber'in sözlerini kullanacak olursak, adalet, hak ve hukuka uygun olma durumudur. Hak ve hukuk standartları da insanı aşağılamayı değil yüceltmeyi öğütlemektedir. Ben-o ilişkisine yerine ben-sen ilişkisini koyarak insanı nesne yerine koymamaktır. Ayrımcılığı değil birliği teşvik etmektir. Dolayısıyla ayrımcılık yalnızca, siyasal, ekonomik ve sosyolojik sağlıksız değil, aynı zamanda ahlaki açıdan da yanlış ve günahıdır (Luther King, 2002: 73). Kısacası adalet Tanrının, Doğanın ve ahlak yasalarına uygun olma bağlamında insanı nesne olarak görmek yerine yüceltmektir.

2. Adalet Bilgelik ve Erdemdir

Thrasymakhos, "Adalet güçlüye faydalı olandır" biçiminde felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan bir tez ortaya koyuyordu. Ve bu tezin, günümüzde bile halen üzerinde çok sık tartışılan tezlerin başında geldiğini özellikle söylememiz gerekir. Ancak Sokrates (Platon, 2012: 45-6), Thrasymakhos ile yürüttüğü uzun tartışmanın sonucunda Adaletin bilgelik ve Erdem olduğu ve diğer taraftan adaletsizliğin de cehaletle aynı şey olduğu üzerinde durarak Thrasymakhos'u düşüncesinden vazgeçirmeyi başarır. Evet, Sokrates'e göre Adalet; bilgelik ve Erdem ile aynı şeydir. Bununla birlikte Sokrates için burada sözü edilen Adalet, iyilik ve zekâyla da aynı anlama gelmektedir. Sokrates'in Adalet tanımı, doğruluk ve ahlak ölçütleri ekseninde bir tanım olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bunu, bilgeliğin doğruluğa ve erdemin de iyi olana denk geldiği yönünde ortaya koyduğu genel düşüncesinden çıkarabiliriz. Nihayetinde bilge olan kişi, doğrunun ne olduğunu bileceğinden, bunun aksi yönde olan yanlışa eğilim göstermeyecektir. Aynı şekilde erdemli olan kişi de iyi olacağı için, aksi bir yönde yani herhangi zarar verecek bir biçimde hareket etmesi pek muhtemel olmayacaktır. Doğruluk ve ahlaki yönde sergileyeceği eylemler içerisinde herhangi bir haksızlık unsuru bulunmayacağı için, doğal olarak adaletin gereğini yerine getirmiş olacaktır. Sokrates'in özellikle bu konuyla yakınlığı açısından bir başka yerde ortaya attığı, 'hiç kimse bilerek kötülük yapmaz' (Platon, 2015: 82) biçimindeki tezini hatırlayalım. Bu tez, bir yandan adaletin bilgelige ve erdeme nasıl denk geldiği bağlamında Sokrates'in görüşlerini destekleyici mahiyet taşıması açısından önem arz etmektedir. Sokrates bu tezle bize, insanın gerçekten kötü olmadığını çünkü kötülük yapan birinin aslında bunu bilerek eylemediği ve eğer bilseydi kötülük yapmayacağını belirtmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda gerçek bilginin kendisine sahip kişi diğer bir ifadeyle bilge kişi, hiçbir şekilde kötülük yapmayacaktır ve kötülük yapmayan kişi, sonuç itibarıyla iyi olacağı için aynı zamanda adaletli olacaktır. O halde buradan yola çıkıldığında adaletli kişi iyi, adaletsiz kişi ise kötü yaşar gibi bir sonuca da varılır. Dahası, iyi yaşayan kişi mutluluk ve huzur, iyi yaşamayan ise tersini elde eder. Öyleyse adaletli kişi mutlu, adaletsiz kişi ise mutsuzdur. Sonuçta insanın yaşamdaki en nihai hedefi, mutlu olmaktır. Bu itibarla adalet her zaman faydalıdır ve böylelikle adaletsizlik, hiçbir zaman adalet gibi faydalı olması mümkün değildir (Platon, 2012: 51).

Böylelikle Sokrates'in adalete ilişkin tanımı, salt yasa koyucuların ve toplumun örf ve adetlerine uygun olanı yapmak yönünde olmadığını görüyoruz. Onun tanımı, bunların ayrıca nasıl olması gerektiği üzerine kuruludur. Daha doğrusu onun tanımı, yasaların ve aynı zamanda örf ve adetlerin içerik itibarıyla nasıl olduğuyla yakından ilgilidir. Bu da onların doğruluk ve iyilikle örtüşüp örtüşmediğinin daha önemli olması gerektiğini göstermektedir. Yasalar, örf ve adetler, Doğruluk ve İyi kavramlarıyla paralel ise adalettir ancak paralel değilse de adalet değildir. Yalnız Sokrates'in doğru ve iyi kavramlarıyla tanımladığı adalet, her zaman, her yerde ve herkes için geçerli ya da herkes tarafından uygulanabilirliği söz konusu mudur? Rasyonel bir izahı yapıldığında doğru ve iyi; yer, zaman ve koşullara göre değişim kabul etmeyen kavramlardır. Ayrıca aynı rasyonalite, bu kavramın kişilere göre göreceli olmadığını da söylemektedir. Bu nedenle her zaman, her yerde ve herkes tarafından uygulanması söz konusu olmalıdır. Tıpkı Platon'un İyi ideasının, her şeyin nedeni olması ve hiçbir surette değişim kabul etmemesi gibi. O halde Sokrates'in tanımından yola çıkıldığında Adalet, doğru ve iyi kavramları ile

paralel olmasıdır ve ancak bu durumda herkesin doğru ve iyi olması koşuluyla da bunun gerçekleşeceğinin söz konusu olmasıdır. Ki aynı zamanda adalet gerçekleştiğinde, herkesin yararına olan tarafı da pekâlâ mümkündür. Bunun tersi durumda adalet gerçekleşmeyeceği için herkesin zararına olması da pek muhtemeldir. Öyleyse bu durumda adaletin kendisinden, herkesin her zaman ve her koşulda istemesi ve yapması gereken bir şey olduğunu rahatlıkla anlayabiliyoruz.

Ancak Sokrates tartışmanın ilerleyen bölümlerinde, yöneticilerin yeri geldiğinde kamu yararı için yöneticilerin yönetilenlere yalan söyleyebileceğini çok net bir biçimde ortaya koymaktadır; yalan söylemek yalnızca devlet yöneticilerinin yetkisinde bulunmalıdır; böylece onlar devletin çıkarları için düşmanlara ya da öz yurttaşlarına yalan söyleyebilirler. Onlar dışında kim olursa olsun yalan söyleyebilmeye dahi teşebbüs edemez, ederse en büyük cezalardan nasibini almalıdır çünkü yalan, öyle şiddetli bir fırtınadır ki devlet denen gemiyi bile batırır (Platon, 2012: 100). Diğer bir ifadeyle bu tür bir söylem, açıkça kamu yararı için yönetenlerin yalan söyleyerek yönetilenleri aldatılabileceği anlamına da gelmektedir. Öyleyse Platon'un devletin başındaki yöneticinin erdem ve bilgi sahibi olması itibarıyla filozoflar olması gerektiği görüşü göz önüne alındığında, yalan ve aldatmanın filozoflar tarafından yapılmasında da bir beis olmayacaktır. Ancak bu yöndeki bir eylem, filozoflar için ne kadar yerinde olacaktır? Nitekim yalan söylemek aynı zamanda karşıdakini aldatmaktan başka bir şey değildir. Örneğin hırsızlık yapan birinin yapmadım şeklinde doğru yansıtmayan bir söylemi, aynı zamanda yapılan bir eylemin yapılmadığı biçiminde bir aldatmaya da girecektir. Özellikle Sokrates'e göre yöneticilerin yalan söyleyebilme gerekçesi, onun devlete getireceği büyük faydada yer almasıdır. Burada Sokrates'in ne tür fayda sağlayacağı ile ilgili net bir açıklaması söz konusu değildir. Yalnız gerekçe ne olursa olsun yine de bu gerekçe, ne kadar doğru ve iyi kavramı ile örtüşebilir? Eğer adaleti sağlamak bilge iyi kimselerin yapacağı bir işse ki öyledir, yönetenlerin de pekâlâ doğru ve iyi kişiler olması beklenir ve bu yüzden bilge olan kişi, kamu yararını adaletsizlikle değil adalet ile yapabilmelidir. Ama şu konuda muhtemelen hepimiz hemfikirizdir; yalan söylemek ya da diğer bir ifadeyle aldatmak doğru ve iyi bir şey olarak nitelendirilemez. Yani yalanın veya aldatmanın, alışkanlarımız içerisinde yer alan beyaz yalan şeklindeki klişeler dâhil olmak üzere. Kimilerine göre bazı durumlarda yalanın veya aldatmanın, insanın yaşamının daha değerli olduğundan yeri geldiğinde söylenebileceğini veya yapılabileceğini iddia eder. Ve bu durumun uygulanması, çoğu toplumlarda geçerlidir. Örneğin düşmanın elindeyken yaşamı için yalan söylemek gibi. Ancak burada tartışılan bir şeyin ahlaki olup olmadığıdır. Yaşamı için yalan söylemek ayrı bir şey, onun yalan olduğunu kabul etmek çok ayrı bir şeydir. Yani yaşamın için yalan söyleyebilirsin ama yine de böyle davranışın ahlaki olmadığını da kabul etmek gerekir. Kısacası yalan ve aldatma, doğru ve iyi kavramları ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Ya Sokrates'in adaletin tanımını değiştireceğiz ya da yalan ve aldatma gibi kavramları, doğru ve iyi bir şey olarak kabul edeceğiz. Muhtemelen kimse bu kavramları doğru ve iyi bir şey olarak kabul etmeyecektir. O halde Sokrates'in tanımını değiştirmek gerekecektir.

Sokrates'in adalet tanımına uymayan yöneticilerin yalan veya aldatma gibi eylemlerde bulunması, muhtemelen bir devletin zorunlu gerekliliği ve bu gerekliliğinden kaynaklı onun varlığının devamı için kaçınılmaz olarak görünmesidir. Çünkü Sokrates için devlet, insanının yaşamını devam ettirmesi ve kendisini gerçekleştirmesi için oluşmuş doğal bir yapıdır. İnsan tek başına tüm ihtiyaçlarını

karşılayamayan ve bu nedenle başkalarının yardım ve iş birliğine ihtiyaç duyan bir canlıdır. Bu da onun toplumsal bir canlı olmasından ileri gelmektedir. İnsan, ihtiyaçları birbirinden farklı ve çeşitli olmasından dolayı birçok kişiye ihtiyaç duymaktadır. Beslenmek için avcılık ve toplayıcılık yapacak; soğuktan koruyacak giysi, sert zeminler için ayakkabı dikecek; vahşi hayvanlardan kendini koruyacak alet yapacak ve aynı zamanda barınacak yer inşa edecek vesaire. Bu da ancak başkalarının da varlığını gerektirmektedir. Aynı zamanda insan, salt temel ihtiyaçlarını karşılayarak yaşamını idame ettirecek bir varlık değildir. Öyle olsaydı, hayvandan pek farkımız olmayacaktı. Bu yüzden insanın ihtiyacı, yalnız temel olan ihtiyaçlarla sınırlı değildir; kendini gerçekleştirmek de daha sonraki ihtiyaçlar arasına girmektedir. Kendini gerçekleştirme; kişinin zekâsını kullanarak kim olduğunu bilmeye, nereye gittiğini ve misyonunun ne olduğunu, neyden hoşlanıp hoşlanmadığını, neyi yapıp yapamadığını, onun için neyin iyi neyin kötü olduğunu keşfetmeye başlayarak ben olduğunu ortaya koymasıdır. Kendini gerçekleştirmeye yönelik bu adımların hepsi daha iyi yaşam seçimlerini garanti eder (Maslow, 1993: 44-8). İhtiyaçların tümünün karşılanabilmesi ve aynı zamanda kendini gerçekleştirmesi, aile, köy ve şehir gibi küçük oluşumlar değil ancak devlet gibi büyük bir yapı içerisinde söz konusu olabilir. Bu nedenle devlet, en iyi oluşumdur. Dolayısıyla devletin varlığının ve sürekliliğinin olması bağlamında Sokrates için büyük bir önem arz etmesi, yeri geldiğinde bazı konularda yöneticilerin yalan söylemesini gerektirmektedir. Öyleyse yalan, aldatma ve hile gibi doğru ve ahlaki olmayan eylemler, devletin bekası için ikincil önemdedir. Hatta yeri geldiğinde devletin bekası için yöneticilerin bunları kullanması doğru eylemlerdir. Bu tür bir yaklaşım bizi, devlet mi yoksa birey mi şeklindeki soruya devlet yanıtını veren Hegelci anlayışa (Hegel, 2003: 114) götürür. Ancak sırf devletin bekası için yöneticilerin doğru ve ahlaki olmayan eylemler içerisinde bulunmasının meşru gösterilmesi, insanın tüm yaşamını nihai hedefi olan doğru ve ahlak ilkelerinin bertaraf edilmesi anlamına gelmez mi? Daha önemlisi devletin bireye önceliği, yeri geldiğinde bireylerin yaşamlarını bile tehlikeye atmaz mı? Nitekim yöneticilerin yalanı, aldatmayı ve hileyi devletin bekası adına kendilerinde meşru olarak görmesi, sırf devlet bekası için insan yaşamını hiçe sayılmasını kimse engelleyemeyecektir. Diğer yandan yöneticiler böyle bir hakka sahip olduğunda, daha başka hakları da kendinde görmeye başlaması çok muhtemel olacaktır ve bu insana daha fazla güç verir. Güç istenci ise, insan doğasının en temel özelliğidir. Nietzsche'nin (2010: 651) deyişiyle, "bu dünya güç istencidir ve başka bir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz ve başka bir şey değil!" Gücü elinde bulunduran insan, aynı zamanda faydasına olan her şeyi yapmaya muktedir insandır. Filozofların veya bizlerin karşı çıkmayacağı konusunda hemfikir olduğu üzere insanın istek ve arzularının bir sınırı yoktur, yeter ki imkânlar söz konusu olsun. Ve bu sınırsızlık dikkate alındığında, muktedir insanın her şeyi faydasına geldiği gibi yapması kaçınılmaz olacaktır. Buna yasaları, kendine göre dizayn etmeyi de dâhil edebiliriz.

3. Adalet, Güçlüye Faydalı Olandır

İnsan hakları savunucuları yeryüzünde uzun bir geçmişten günümüze kadar, insanın çoğunluğunun haksızlığa uğradığını ve haksızlığın, insanın insan olarak onuruna aykırılık teşkil ettiğini iddia etmektedir. Aynı şekilde çoğu düşünürün ve insanların ortak düşüncesi de bu yönde olduğu şüphesizdir. Bu bağlamda ister bireysel olsun ister toplumsal olsun, tarihten birçok haksızlık örnekleri verilebilir. Yöneticilerin ego tatmini için yapılan savaşlarda ölen milyonlarca masumlardan, efendilerin

rahatı için kendi yaşamlarından olan milyonlarca kölelere ve oradan patronların daha fazla kar sağlamak adına sömürdükleri işçilere kadar, hepsi de en büyük haksızlık örnekleri olarak kabul görmektedir. En basitinden yirminci yüzyılda yaşanan iki dünya savaşında ölen milyonlarca masum insan, hangi haklı gerekçeler uğruna kurban oldular? Yine savaşlar nedeniyle yerinden, yurdundan edilip mülteci bir yaşama zorlanmanın haklı bir izahatı olabilir mi? Ya da Amerika kıtasında yaşayan yerliler, hangi haklı gerekçeler uğruna yerinden edildiler veya canlarından oldular? Ancak tarih sayfaları haksızlık gerçeklerinden ziyade daha çok, tüm savaşlarda ulusların kendi kahramanlık anlatılarıyla doludur ve yine tüm bu kahramanlık anlatıları, masumlara yapılan haksızlığın üzerini örtmek için savaşları meşrulaştırma yoluna gitmekten başka bir şey değildir. Meşrulaştırma, gerçek tarih yerine kurgusal tarihin yazımından gelir. Çünkü tarih, galiplerin yani güçlülerin anlatısından başka bir şey değildir. Daha net bir ifadeyle, ferman kimdeyse kalem de ondadır. Ferman sahibi ne eylese... Egemenlerin tarihi dışında bize intikal eden haksızlığa dair çok az bilgiler ya karşıtların yazımıdır ya da bireylerin sözlü olarak aktarımıdır. Öyleyse bir tarafın zarara maruz kaldığı ve diğer tarafın zarar verdiği ya da bir tarafın haksızlığa uğradığı ve bir tarafın haksızlık yaptığı yerde, terazinin bir dengede olduğundan söz etmek mümkün değildir. Rasyonel bir tavırla bakıldığında haksızlığın geldiği yönde, şüphesiz güçlü olanın duruyor olması söz konusudur. Bu yönde duran güçlülerden haksız eylediklerinin genel olarak bir tanzimin söz konusu olmaması ise, Adalet gibi müesses bir kavramın bile güçlülerin lehinde işlerliğe sahip olduğunu akıllara getirmektedir. Sokrates bile yöneticilere yani diğer bir ifadeyle güçlülere yalan veya aldatma gibi doğru ve ahlaki olmayan tutumları sergileyebilme hakkı tanıyarak, bir nevi onların davranışlarını meşrulaştırmış mıydı? Diğer bir ifadeyle Sokrates, en büyük hak sahipliğini güçlülere ait bir olgu olarak tanımlamamış mıydı? Birilerinin yapabildiği veya sahip olduğu ancak diğerlerinin yapamadığı veya sahip olmadığı bir şey de eşitsiz bir durum olduğunu hepimiz ister doğuştan sahip olduğumuz apriori bilgiyle olsun, ister sonradan deneyimlediğimiz bilgi neticesinde olsun veya ikisinin ilişkisi sonucu olsun ayırdına varabiliriz. Bu bilgi sayesinde eşitsizliğin iyi bir şey olmadığını ayırdına da ulaşabiliriz. Eşitsizliğin kendini en net görünür kıldığı alanların başında politik ve ekonomik alanlar gelmektedir. Çünkü bunlar, hak ve kaynak pratiklerin dağıtımının yapıldığı başlıca alanları teşkil etmektedir. Politik ve ekonomik eşitsizliğin olduğu yerde, pekâlâ haksızlık vardır ve haksızlığın olduğu yerde ise adaletten söz etmek mümkün değildir. Condercet'in (2012: 157) deyimiyle, "ya insan ırkının hiçbir üyesinin hiçbir gerçek hakkı yoktur ya da hepsi birlikte aynı haklara sahiptir." Bu yüzden birilerinin hakka sahip olması, diğerinin olmaması söz konusu olamaz. Eğer söz konusu olacaksa, bu da adalet olarak kabul görmemektedir.

Sokrates, Thrasymakhos'un adalet tanımına yönelik sert eleştirilerde bulunmaktaydı. Ve hatta yeri geldiğinde üstü örtük bir biçimde düşüncelerini alay konusu haline getirmekteydi. Oysa Thrasymakhos'un, Sokrates'in ortaya koyduğu doğruluk ve ahlaki ilkeleri ihtiva eden yasalar doğrultusunda herkesin hareket etmesiyle adaletin gerçekleşeceğine dair bir kuşkusu olmadığı söylenebilir. Çünkü Sokrates Adalet'in ne olması gerektiği üzerinde dururken, Thrasymakhos ise ortaya koyduğu tezle olması gerekenin değil olanın üzerinde duruyordu. Biri adaletin teorik kısmıyla ilgilenirken, diğeri ise pratik tarafı üzerinde duruyordu. Daha net bir ifadeyle Thrasymakhos'a göre adalet, ancak icra ettiği şey üzerinden anlaşılabilir. Öyleyse onun kuşkusu, teoride değil pratiğe dönük olmasıdır. Dolayısıyla Sokrates ve Thrasymakhos arasındaki tek fark kendini uygulama noktasında

göstermektedir. Ve ona göre pratikte ortaya konulan ya da olan ise, adalet olarak tanımlanan kavramın güçlülerin pekâlâ faydasına gelen bir şey olduğudur. Thrasymakhos, kendi düşüncelerinin açıklamasını şu şekilde yapar;

Her şehir devletinde Tiranlık, demokrasi, aristokrasi, gibi çeşitli düzenlerden biri hüküm sürmektedir. Ve her yönetim biçimi kendi çıkarlarına uyan yasaları yazıp yürürlüğe koyar; bir demokrasi demokrat yasalar koyarken, bir tiranlık ise tiranlığa uygun yasalar; ötekiler de kendilerine uygun yasalar koyar. Her biri kendi yasalarını koyarken, bu yasaların halk için de faydalı olduğunu iddia eder ve kendi yasalarına karşı gelenlere doğru yoldan çıktılar diyerek ceza verirler. Her yerde aynı şeydir adalet; yönetenlere faydalı olan şeydir. Gücün yöneten kişide olduğunu bildiğimize göre, aklı başında bir kişi adaletin güçlüye faydalı olduğundan başka hangi sonuca varabilir? (Platon, 2012: 26-7).

Nitekim güçlü olmayanın, nihai kararın verildiği [iradenin] mutlak bir kendi kaderini tayin etme hakkı söz konusu değilken ancak egemen, herhangi bir pozitif hukuk normundan önce hüküm süren mutlak bir güce sahiptir. Kimse onunla herhangi bir meseleyi gündeme getiremez. İstisna durumunda, kendini korumak adına neyin önemli olduğuna karar verir. Ve kendini koruma, bu durumda, kesinlikle önemli olan şey haline gelir. Egemen, yasal normun üzerine çıkar ve geçerliliğine karar verir. Nihai kararı alan öznedir: Karar kendisini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. Bu egemenlik, kendini isteyen, kendini gerçekleştirilmeye kararlı olan öznelikten başka bir şey değildir (Schmitt, 1985: 5). Daha fazlasına sahip olmak ve istediğini yapabilmek sınırsızlığına ulaşmakta herhangi bir engelleme maruz kalmadan bir yaşam sürebilmek ve böyle bir yaşamın sürülebilmesine yönelik tüm engellemelere karşı özellikle yasalar tarafından korunmak veya yasaların askıya alınması, ancak kişinin güç sayesinde sahip olabileceği yegâne ayrıcalıklardır. Ve bu ayrıcalıklara sahip olmak, daha çok sahip olana fayda sağladığı aşikârdır. Bu açıdan bakıldığında yasalar, mutlaka güçlülerin çıkarlarını yansıtır.

Thrasymakhos'un burada özellikle gönderme yaptığı kavram 'güç' kavramıdır. Devlet ve yurttaşların ilişkileri çerçevesi içerisinde düşünürken, Thrasymakhos ile güç kavramıyla karşılaşmaya ve üzerinde düşünmeye başladık. Neredeyse tüm alanlarda güç kavramının yer alması ise, kavrama olan ilginin daha da artmasına yol açmaya başlamıştır. Özellikle gücün kendini daha görünür kıldığı, siyasal ve ekonomik gibi iki alandır. Politik ve ekonomik olanı ancak güç yaratabilir. Çünkü güçlülere faydasına olanı yapma imkânı veren, bu bağlamda sözü edilen Güç'tür. Güç İktidar ilişkileri, devlet ile yurttaşlar arasındaki ilişkilerde veya sınıflar arasındaki sınırdaki yerleşmez, toplumun derinliklerine kadar iner. Piramidal organizasyonunun bu güç makinesine bir 'kafa' verdiği doğru olsa da gücü üreten ve bireyleri kalıcı ve sürekli bir alana dağıtan, bir bütün olarak devlet aygıtının kendisidir (Foucault, 1977: 193-4). Yani gücü üreten, iktidarın kendisidir. Habermas, gücün bir yönünü 'iktidarın temel fenomeni'ne dönüştürür. Ancak ona göre, emreden özne ile itaat eden özne arasındaki asimetric ilişki de yine bir güç ilişkisidir (Habermas, 1988: 135). Ve bu güç devlete, dine, bedene, cinselliğe, aileye, akrabalığa, bilgiye, teknolojiye vb. tüm alanların üstünde olmasıyla üst yapısalıdır. Çünkü güç kavramı, her toplumsal dinamikle ilişkisel bir ağa sahiptir. Bu yüzden güç kavramı doğası gereği, her şeyi yapma imkânına sahiptir. Her şeyi yapma imkânına sahip olmak, onu yapmayı ister istemez kaçınılmaz kılar. Yani Potansiyalitenin varlığı, aktüelleşmeyi zorunlu kılar. Nietzsche'nin deyişiyle güç, kendini yaymak isteyen bir forma sahiptir. Zaten güç kavramının anlamı, onun tahakküm olmasıdır. Ve ancak tahakküm ederek anlam bulur. Bu itibarla da güç, dilsiz, anlamsız zorlamadan başka bir şey değildir. Bu da güç

istencinin daha az güçlü bir şey üzerinde hâkimiyet kazandığı ve ona kendi kullanım işlevini hissettirdiği anlamına gelir. Dolayısıyla güç, özünde baskı yapan şeydir. Güç, doğayı, içgüdüleri, bir sınıfı ya da bireyleri bastıran şeydir. Dolayısıyla güç, insanların gerçekliğini büyük ölçüde aşar. Güç aynı zamanda insanın insanlar üzerindeki akla gelebilecek her gücünün tüm kişilerarası ölçümlerini aşar (Schmitt, 2015: 45).

Genel itibarıyla insan, sınırsız istek ve arzularla donanmış bir canlıdır ve bu canlıyı dengede tutmak amacıyla kontrol edici bir mekanizma olmadığı sürece, daha çok kendi istek ve arzuları doğrultusunda hareket edecek bir yönde ilerleme eğilimi gösterecektir. İnsanların şimdiye kadarki gelişimi de hayvanlarınkinden pek farklı bir açıklamayı gerektirmiyor. İnsanlarda bastırılmış mükemmellik duygusu vardır. Azınlıktaki bazı insan bireylerinde ise durmadan daha mükemmelleşmeye yönelik bir duygu vardır. Bastırılmış dürtü birincil (haz ilkesine yöneliktir) bir doyum yaşantısının yinelenmesinde ısrar ederek kendisinin tam doyumunu sağlamaya çalışmaktan hiçbir zaman vazgeçmez. Yerine konulabilecek bütün tepki ve yüceltme oluşumları onun süregelen gerilimini ortadan kaldırmaya yetmez (Freud, 2011: 52). Bu nedenle gücü dengeleme eylemi olarak bir uzlaşma gitmelidir. İnsanın bu temel eğiliminin bilinmesi üzerine, özellikle demokrasiyle yönetilen ülkelerde politik alanda güçler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi tesadüf değildir. İnsan dengeyi sağlayamadığında, kendi istek ve arzularının gerçekleşmesini sağlayacak güç denilen şeyi eline aldığı anda ise, imkânlar dâhilinde her şeyi yapmaktan kaçınmayacaktır; diğerlerine zarar vermek, daha fazlasına sahip olmak, insanlara hükmetmek, toplumu kontrol etmek ve lehte yasaları çıkarmak... Maslow'un (2002: 15) değindiği üzere, sahip olduğunuz tek alet bir çekiçse, her şeye çiviymiş gibi davranmak cazip geliyor. O halde buradan yola çıkıldığında güç, aynı zamanda doğası gereği kötü bir şeydir. Bu nedenle tüm yasalar; Doğa Yasaları, Tanrı Yasaları ve Pozitif Yasalar, muhteviyat itibarıyla daha çok insanın sınırsız istek ve arzularını kontrol etmek amacıyla kendilerini daha çok ifade eden yasalar olarak ortaya çıkarlar. Diğer bir ifadeyle yasalar, genel itibarla daha çok ödüllendirmekten ziyade ceza kavramı üzerine kurulu olduğunu hepimiz biliyoruz. Bu, devasa kötülüğü bertaraf etmenin en iyi yollarından biri olarak görülmektedir. Örneğin ya cehennem ya da hapse atılma gibi cezaya karşılık gelen kavramlar, sözü edilen yasalarda sıkça karşılaştığımız ceza kavramlarıdır. Yani Yasalar, insanın ilkel eğilimlerinin kontrol altına alınmasının yolu olarak en önemli işlevi yerine getirmeye çabalamaktadır. Tüm bu yasalara rağmen, insanın ilkel eğilimlerinin tümüyle kontrol altına alındığı söylenebilir mi? Bunu söylemek elbette mümkün değildir. Gündelik hayatta cinayetler, tecavüzler, gasplar, hırsızlıklar... Ve ayrıca gerek tarih sayfalarına ve gerek günümüze baktığımızda, insanların kendi ilkel eğilimlerinden dolayı savaşlar, açlık, iklim krizleri ve çevre felaketleriyle sürekli karşı karşıya olduğumuzu görebiliyoruz. Tekrardan Nietzsche'ye dönecek olursak, bunlar tümüyle insan gibi canlının güç istencinin ve bu istencin yol açtığı olumsuzlukların bir sonucundan başka bir şey değildir. Yani insanların güce olan arzusunu, eylemleri üzerinden ortaya koymasındır. Bu yüzden güç baskı içerir, şiddet içerir, zarar verme içerir ve kısacası her türlü büyük tehlikeleri içerir.

Güç fiziksel bir görünüme sahip olmakla birlikte metafiziksel bir niteliği de sahiptir. Güç gerek fiziksel bir görünüme ve gerek metafiziksel bir niteliğe sahip olsun, nitekim ontolojik bir gerçekliği söz konusudur. Onun bu gerçekliğine, yaşamın döngüsellliği içerisinde hemen her an, her yerde

karşılaşmaktayız. Herakleitos, evreninin bir güçler savaşı içerisinde olduğunu, bu güçlerin savaşından dolayı bir dengede durduğunu ve bu bakımdan gücün iyi bir şey olduğunu, ayrıca gerekliliğini ifade ederek onun metafiziksel yönüne vurguda bulunmuştu. Örneğin Herakleitos, evrende iyi ve kötünden oluşan iki büyük gücün var olduğunu ve bu güçlerin savaşında ortaya bir dengenin çıktığını söylemektedir. Buna benzer daha birçok güç vardır ve bu güçler sürekli savaş içerisinde bulunarak evrende denge işlevini yerine getirmektedirler. Fizikte, bir otomobilin gaz veya fren pedalına basmak suretiyle uyguladığınız güç, onun hareketini sağlayarak uzun mesafeleri kısa zamanda güvenli bir şekilde kat etmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla gündelik yaşamda herhangi cisme uyguladığımız güç, yaşamımızın kolaylaşması açısından fayda sağlayabilir. Bu nedenle söz konusu fizikte güç, pekâlâ gerekli ve hatta pozitif bir yöne sahip olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu toplumsal yaşam ilişkileri olduğunda, onun pozitif yönü olduğunu söylemek çok zor olmaktadır. Çünkü onun daha çok negatif bir sonuç doğuran yönünün kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu kullanım, onun tamamen sahip olduğu doğasından ileri gelmektedir. Yani insan gibi canlı bir varlığın gücü elinde bulundurması, onun kullanımından ziyade onun tarafından kullanılmasına yol açmaktadır. Gücün kendisine hükmetmek diye bir şey olamaz ancak onun vasıtasıyla başka şeylere hükmedilebilir. Çünkü güç insani ölçüleri aşan bir şeydir ve bu özelliği nedeniyle gücün kendisi tarafından yönlendirilerek her türlü negatif sonuçlara yol açabilmektedir. Gücün kendisine fazla direnç göstermemek veyahut ondan uzaklaşmaya çalışmak, onun karşındakine verdiği korkuyla ilişkilidir. Çünkü insan üstesinden gelemediği her ne ise ondan korkar. Korktuğu şeye karşı direnç göstermek yerine boyun eğmeyi tercih eder. Gücün insanı aşan bir özelliğe sahip olması, ondan korkulmasına ve bu nedenle onun istediği veya istediği düşünülen şeyin yapılmasını sağlar. Bu bağlamda gücün mevcudiyeti, toplumsal yaşamda nesnelere kendi aralarında olduğu gibi bir pozitifliğe değil negatif sonuçlara yol açmaktadır.

Thrasymakhos'un vurgusunu yaptığı güç kavramı, bu nedenle adalet gibi bir kavramla aynı çatı altında olması düşünülemez. Adaletsizliğe yönelik fenomenlerin hepsi zaten gücün etkileridir. Bu nedenle adaletsizlik, güç tarafından üretilir ve bu açıdan bakıldığında güç, adaletin ontolojik boyutunu sınırlar. Çünkü güç varsa ve bu güç eşit bir biçimde dağılmamışsa, bir tarafın üstte bir yerlerde, diğer tarafın da altta bir yerlerde olacağı ve altta olanın baskıya maruz kalıp zarar göreceği için adalet gibi bir durumun gerçekleşmesi rasyonel sınırlar dâhilinde mümkün olmayacaktır. Bu durumu fizikte, ağır olan bir nesnenin hafif olan bir nesnenin üzerine bıraktığımızda ortaya çıkacak olan etkide gözlemlemek mümkündür. Aynı şekilde hiyerarşik yapılanmanın olduğu her toplumsal alanda da görebiliriz. Öyle ki toplumda oluşan farklı sınıfların ya da katmanların yer alması, gücün oluşundan veyahut eşitsiz dağılımından ileri gelmektedir. Buna en iyi örnek, Hint toplumunda halen yer alan kast sistemi verilebilir. Kast sistemi, tümüyle gücün görünümünden başka bir şey değildir. Bu da gücün oranına göre ya yukarıdan aşağıya ya da tersine aşağıdan yukarıya doğru hiyerarşik bir şekilde gerçekleşmektedir. Diğer taraftan güç ailede, arkadaşlıkta, iş yerinde, okulda ve benzeri tüm kurumlarda da kendini göstermektedir. Örneğin polise, yeri geldiğinde şiddet hakkı veren ona tanınan güçten başka bir şey değildir. Aynı şekilde ataerkillik bir toplum yapısının oluşmasında, eril cinsiyetin kendinde gördüğü güçtür.

Gücün en görünür özelliği, onun negatif yönde etkide bulunmasıdır. Üsttekinin altta olanına vereceği tahribat ağırlığa göre değişecektir. Yani gücün oranı arttıkça tahribat da artacaktır. Aynı şekilde

gücün oranı, adaletsizliğin oranıyla da bir ilişki içerisindedir; güç artıkça, adaletsizlik artar. Dolayısıyla güç ve adaletsizlik, doğru orantılıdır. Bu nedenle Thrasymakhos'un güç kavramına yönelik yaptığı vurgu, gücün doğası gereği neler yapabildiğini göstermeye çalışmasından ileri gelmektedir. Güç doğasında içerdiği etkiden dolayı kişide, toplumda ve devlette ve aynı zamanda her alanda negatif sonuçlara yol açmaktadır. Negatif sonuçlardan en önemlisi, toplumun tüm bireylerini bir biçimde etkileyen adalet gibi önemli bir kavramda kendisini göstermesidir. Pratik yaşamda gücün negatif etkisini gözlemleyen Thrasymakhos, bunun nasıl ki her alana yayılıp negatif bir sonuç üretiyorsa, aynı şekilde adalet kavramına da negatif etkilerini gözlemlemekteydi. Bu gözlem onu, güçlünün elindeki güçten dolayı adaletin de aynı şekilde güçlünün faydasına olan bir şey olarak değerlendirmesine yol açmıştı. Sokrates'in adaletin ne olması gerektiği yönündeki tüm ortaya koydukları bu nedenle sadece teoride kalmaktan öteye geçmemektedir. Sonuç itibarıyla Thrasymakhos'un güç dediği kavram, toplumsal yaşamın hemen her alanında yer edinmektedir ve gücü elinde bulunduran herkes, diğer her şeyde olduğu gibi adaleti de kendi lehine olacak biçimde kullanacaktır. O halde Adalet, gücün doğası gereği güçlünün faydasına olandır.

Sonuç

Adalet yasalara, örf ve adetlere uygun olan eylem değildir. Bunlar dayandıkları ilkeler itibarıyla her zaman adil olmayabiliyor. Yasalar, örf ve adetler ancak Erdem ve Bilgelige yönelik ilkeleri içerdiklerinde adalete uygun olurlar. Erdem ve Bilgelik ilkeleri, her zaman ve her yerde aynıdır, değişmez. Aynı şekilde kişi ya da kişilere göre de göreceli değildir. Bu iki ile iki rakamının toplamının dört olması her zaman, her yerde ve herkes için değişmeyerek aynı olması gibidir. Burada adaletin kör ve total olmaması adına Adaletin kılıcı keskindir söylemi önem arz etmektedir. Yani adalet herkese aynı mesafede ve katı olmalıdır. Erdem ve Bilgelik ilkeleri neticesinde herkese aynı mesafede ve katı olmak, aynı zamanda hakkı gözetmektir. Öyleyse Adalet, Erdem ve Bilgelik ilkeleri doğrultusunda hareket ederek herkese aynı derecede hakkını teslim etmektir. Hakkın, herkese aynı derecede teslimine ve adaletin tecelli etmesine engel olan en önemli ana unsur, güç olgusunun karşıt tarafta yer almasıdır. Çünkü Adalet ve Güç kavramları birbirine karşıttır. Biri varken diğeri olamaz. Karşıtlık, özellikle adalet kavramının devamlı aleyhine işler. Bu, Güç kavramının doğasında var olan baskı nedeniyle terazinin dengesini bozma özelliğine sahip olmasından gelir. Çünkü Terazinin bir tarafının ağır gelmesi, rasyonel olarak bakıldığında güçten kaynaklanmaktadır. Terazinin bir gözünün ağır gelmesi birinin faydasınayken, diğerinin zararınadır. Terazinin bir tarafının ağır diğer tarafının hafif gelmesi haksızlıktır ve haksızlık, adalet olarak telakki edilemez. Öyleyse bozulan terazinin dengesi, ancak gücün ortadan kalkmasıyla sağlanabilir ve böylelikle adalet yerine gelmiş olur.

Platon'un dile getirdiği Erdem ve Bilgelik ilkelerini içeren Adalet tanımı, teorik olarak bakıldığında doğru ancak yöneticilere göre göreceli olması söylemi, asıl tanıma ters düştüğünden yanlıştır. Thrasymakhos'un tanımı ise, güç olgusunun olduğu bir yerde adaletin söz konusu olamayacağı ile ilgilidir; güç varsa adalet yoktur. Çünkü gücün doğasında yer alan baskınlık, adaletin temelinde yer alan denge ayarlarını bozar. Ve bu baskınlığı sayesinde gücü olan adaleti kendi yararına kullanacaktır. Güç, ona bu imkânı veren bir özelliğe sahiptir. İnsanın, güç dolayısıyla her şeyi yapabilme imkanına sahip olmayı aynı zamanda buna hakkı olduğunu düşünmesine de yol açacaktır ve buna da adalet diyecektir.

Daha açık bir ifadeyle güç, güçlü olanların adaletsizliği görmekte sorun olmadığı inancını haklı çıkarmaya yardım eder. Bu, insanın gücü negatif yönde kullanma eğiliminden gelmektedir. Aynı zamanda gücün insan ölçülerini aşan bir özelliğe sahip olması, insanın onun tarafından yönlendirilmesi de söz konusudur. Diğer bir ifadeyle güç ve insan bir araya geldiğinde karşılıklı negatif bir etkileşim söz konusudur. İnsanlık geçmişi ve günümüz, negatif doğaya sahip gücün kullanımından kaynaklı aşikâr olan haksızlıklarla doludur. Hatta insanlık tarihi, hiçbir zaman adil olmayan bir tarihten ibarettir. Zaten ortaya konulan ütopyalar, adil bir dünyaya olan özlemin dışavurumu değil midir? Bu bakımdan tüm yasaların temel iddiası, adaletin tecelli etmesi adına adil bir dünyanın gerçekleşmesi üzerine kuruludur. Bu nedenle pratikte bir karşılığı olmasından dolayı, Thrasymakhos'un ortaya koyduğu tez daha rasyonedir; Adalet güçlünün faydasına olandan başka bir şey değildir.

Kaynakça

- Aristoteles, (2017). Politika, 3. Basım, Çev. Furkan A., Say Yayınları: İstanbul.
- Bentham, J., (1987). "Anarchical Fallacies", Nonsense Upon Stilts, pp. 46-69, Ed. Jeremy W., London: Methuen Press.
- Burnet, J., (1928). Greek Philosophy, Part 1, Thales to Plato, London: The Macmillan Company.
- Cevizci, A., (1999). Felsefe Sözlüğü, 3. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- De Condorcet, M., (2012). Political Writings, Ed. Steven L. & Nadia U., New York: Cambridge University Press.
- Devlin, P., (1965). The Enforcement of Morals, Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R., (1978). Taking Rights Seriously, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ertuğrul, E., (2022). Dünya Üzerinde İzole Kalmayı Başarmış 5 Kabile. <https://arkeofili.com/dunya-uzerinde-izole-kalmayi-basarabilmis-5-kabile/>.
- Foucault, M., (1977). Discipline and Punish, Harmondsworth: Penguin Books.
- Freud, S., (2011). Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd, 3. Basım, Çev. Ali B., İstanbul: Metis Yayınları.
- Guthrie, W. K. C., (1977). The Sophists, London: Cambridge University Press.
- Habermas, J., (1988). Legitimation Crisis, Trans. Thomas McCarthy, Cambridge.
- Hegel, G. W. F., (2003). Tarihte Akıl, Çev. Önay S., İstanbul: Ara Yayınları.
- King, M. L., (2002). "Letter From Birmingham City Jail", Civil Disobedience in Focus, pp. 68-84, (Ed. Hugo Adam Bedau), London: Routledge Press.

Thrasymakhos'un Adalet Anlayışında 'Güç' Kavramı

- Lampert, L., (2010). *How Philosophy Became Socratic- A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Locke, J., (1963). *Two Treatises of Government*, Ed. Peter L., New York: New American Library VIII.
- Marx, K., (1997). *Yahudi Sorunu*, Çev. Yayın Kurulu, Ankara: Sol Yayınları.
- Maslow, A. H., (2002). *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, Published by Maurice Bassett Publishing <http://www.ReinventingYourself.com>.
- Maslow, A. H., (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*, Arkana: Penguin (Non-Classics).
- Nietzsche, F., (2010). *Güç İstenci*, 1. Basım, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2015). *Sokrates'in Savunması*, 5. Baskı, Çev. Furkan A., İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2012). *Devlet*, Çev. Ersin T., 1. Basım, İstanbul: Divan Kitap.
- Preus, A., (2007). *Historical Dictionary Of Ancient Greek Philosophy*, Lanham-Maryland: Scarecrow Press.
- Rousseau, J. J., (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, 12. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Schmitt, C., (1985). *Political Theology*, Trans. George Schwab, Cambridge- Massachusetts: The MIT Press.
- Schmitt, C., (2015). *Dialogues on Power and Space*, Trans. Samuel Garrett Zeitlin, Cambridge.
- Sparshott, F. E., Trans., (2001). *Thrasymachus*. In Rosamond K. S., (Ed.), *The Older Sophists* (pp. 86-93) Indianapolis: Hackett Publishing.
- Taylor, C. C. W., (1999), "The Atomists", *Early Greek Philosophy*, pp. 290-311, (A. A. Long, Ed.), London.
- Zeller, E., (1881). *A History Of Greek Philosophy Vol. II*, (S. F. Alleyne, Trans.), London.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 14.04.2023 Kabul Tarihi: 18.06.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı "Keçecilik"

Ardahan's Destructive Art "Felting"

Ebru SUBAŞI*

Öz

Üretim yöntemi ile halı ve düz dokuma yaygılardan ayrılan keçenin ilk kez hangi coğrafyada ortaya çıktığı kesin bilinmese de Orta Asya'da kurganlara konulan eserlere bakılınca bu sanatın öncüleri arasında Türklerin de olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nispeten kolay ve hızlı üretilmesinin yanında Orta Asya'nın zorlu iklim koşullarına uyum sağlamayı kolaylaştırması, keçenin kullanım alanının çeşitlenmesine de katkı sağlamıştır. Öyle ki çadırlar, çadırların tefriş eşyaları, kıyafetler, eyer örtüleri ve tözlerin yapımında çoğu zaman keçe tercih edilmiştir. Türklerin Anadolu'ya uzanan göçleriyle birlikte bu topraklara taşınan keçecilik ürünlerine duyulan ihtiyaç bu coğrafyada da değişmemiştir. Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemlerinde gelenekli usullerde, yeni yaşam biçimine uygun üretimler yapılarak sanat devam ettirilmiştir. İlk dönemlerden itibaren keçe ustasının mahareti ve estetik kaygısı sayesinde, farklı tekniklerde rengârenk bezelenen keçeler, kaba bir zanaat ürününden değerli bir sanat eserine dönüşmüştür. Selçuklu döneminden itibaren Anadolu'nun önemli dokumacılık merkezleri arasında yerini alan Ardahan ve çevresinde, kullanım alanının genişliği sayesinde 1980'li yılların başına kadar bol miktarda keçe üretimi yapılmıştır. Bu tarihlerden itibaren modern yaşama ayak uydurma çabası ile taş ve kerpiç yapılı evlerden betonarme evlere geçişin hızlanması, küçükbaş hayvan besiciliğinin meşakkatli olduğu düşüncesiyle terk edilmesi, daha sonrasında da iş bulma umidiyle büyük kentlere yapılan göçler ne yazık ki yörede birçok gelenekli el sanatının sonunu getirmiştir. Talep azlığı nedeniyle atölyesini kapatmak zorunda kalan ustalar mesleklerini köy köy gezerek icra etmeye başlamışlar, ancak çabalar uzun vadede çözüm sağlamayınca, yörede keçecilik mesleği yok olmuştur. 2022 yılında il merkezi ve köylerinde sürdürdüğümüz saha çalışmalarında tespit ettiğimiz keçe yaygı örnekleri fotoğflanarak, malzeme, teknik, renk, boyut ve desen bakımından incelenmiştir. Kısmen sağlam olan keçe yaygıların çizimleri yapılarak, motif ve desen özellikleri hakkında bilgi toplanmıştır. Makale kapsamına alınan bu örnekler ile Ardahan'da keçecilik sanatının geçmişteki ve günümüzdeki durumu anlatılmış, günümüze ulaşan son örneklerin literatüre kazandırılması amaçlanmıştır.

Anahtar sözcükler: *Ardahan, Gelenekli El Sanatı, Yün, Hallaç, Tepme Keçe.*

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, ebrusubasi@ardahan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2254-0871

Atıf için: Subaşı, E. (2023). "Ardahan'ın Yok Olan Sanatı Keçecilik". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. 5: 76-99.

Abstract

Although it is not known exactly in which geography the felt, which is separated from carpets and flat woven mats by its production method, first appeared, it can be easily said that the Turks are among the pioneers of this art when looking at the artifacts placed in the kurgans in Central Asia. In addition to its relatively easy and fast production, the fact that it makes it easier to adapt to the harsh climatic conditions of Central Asia has also contributed to the diversification of the usage area of felt. So much so that in the production of tents, furnishings of tents, clothes, saddle covers and powders, felt was often preferred. With the migration of Turks to Anatolia, the need for felt products transported to these lands has not changed in this geography. In the Seljuk, Principalities and Ottoman periods, art was continued by making productions in accordance with the new life style in traditional methods. From the earliest times, thanks to the skill and aesthetic concern of the felt master, the felts, which were decorated with different techniques, turned into a valuable work of art from a rough craft product.

In Ardahan and its surroundings, which took its place among the important weaving centers of Anatolia since the Seljuk period, plenty of felt production was made until the beginning of the 1980s, thanks to the wide area of use. Since these dates, with the effort to keep up with modern life, the acceleration of the transition from stone and mud brick houses to reinforced concrete houses, the abandonment of small cattle breeding with the thought that it is difficult, and later migrations to big cities in the hope of finding a job, unfortunately, brought the end of many traditional handicrafts in the region. The craftsmen, who had to close their workshops due to the lack of demand, started to practice their profession by traveling from village to village, but when the efforts did not provide a solution in the long term, the felt making profession in the region disappeared. Felt mat samples that we identified in the field studies we carried out in the city center and its villages in 2022 were photographed and examined in terms of material, technique, color, size and pattern. Drawings of partially solid felt mats were made and information was gathered about the motif and pattern features. With these examples included in the article, it is aimed to explain the past and present situation of the art of felt making in Ardahan, and to bring the last examples that have reached the present day to the literature.

Keywords: *Ardahan, Traditional Handicraft, Wool, Hallaç, Kick Felt.*

Giriş

1992 tarihinde, Bakanlar Kurulu Kararı ile il statüsüne getirilerek Kars'tan ayrılan Ardahan, Türkiye'nin kuzeydoğusuna konumlanmıştır. Kuzey ve kuzeydoğudan Gürcistan, güney ve güneydoğudan Kars, güneybatıdan Erzurum, doğudan Ermenistan ve batıdan Artvin ile çevrili Ardahan'ın (Kılıç, 2019: 108-109) isminin, M.Ö. VI. yüzyılda yöreye yerleşen, Kıpçaklar'ın kolu Arda Boyundan geldiği tahmin edilmektedir (Kaplanoğlu, 2012: 27). Arkeolojik kazılarda yörede tarih öncesi kültürlerin ilk aşaması sayılan Paleolitik, Mezolitik ve Neolitik dönemlerden kaldığı düşünülen yerleşim yerleri tespit edilmiş, daha sonraki dönemlerde ise bölge Kimmerler, İskitler, Persler, İskender İmparatorluğu, Arsaklar, Araplar, Bagratlılar, Gürcüler vb. birçok medeniyetin hakimiyetine girmiştir (Sevindi, 2015: 571-572).

İlk kez, 1064'te Alparslan liderliğindeki Selçukluların ayak bastığı yöreye, daha sonraları Saltuklular ve Kıpçaklar hâkim olmuştur. 1202'den 1239'a kadar Anadolu Selçuklular ve Gürcüler arasında sürekli el değiştiren Ardahan ve Kars çevresi, Moğol istilası sırasında Cengiz Han Devleti'ne bağlanmış, Moğollardan sonra ise İlhanlılar, Altın Ordu Devleti, Celayirliler, Karakoyunlular, Timur Devleti, Akkoyunlular ve Safeviler tarafından kontrol edilmiştir. Yöre 1534 yılında Kanuni Sultan Süleyman tarafından Osmanlı İmparatorluğu topraklarına katılmıştır (Serbest & Demirci, 2007: 2717).

Yüzyıllar içerisinde, farklı din ve etnik kökene sahip toplumların hâkimiyet kurduğu Ardahan'da, kültürel birikimin zenginliği, başta Türkmenler olmak üzere, her aile, soy ve topluluğun, ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla ürettikleri çömlek, semer, hasır ve sepet örücülüğü, halı-kilim, keçe gibi birçok gelenekli el sanatına aktarılmıştır. Ancak son yüzyıl içinde, yörede unutulmuş gelenekli meslekler arasına keçecilik de girmiştir. Bu açıdan somut olmayan kültürel miras çerçevesinde değerlendirilen keçecilik mesleğine ait bilgi birikiminin, günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki keçe yaygı örneğiyle birlikte literatüre kazandırılması önem taşımaktadır.

2. Keçeciliğin Tarihçesi

Keçe; yün liflerinin ısı ve nem etkisinde basınca maruz bırakılması sonucu kenetlenmesiyle elde edilen, atkı, çözgü veya ilmeği olmayan tekstil ürünüdür. Keçeleşen yün fiziksel olarak birbirine kenetlendiği için bir daha eski haline dönmesi mümkün değildir. Yapısı gereği soğuk ve sıcağa karşı koruma sağlamasının yanı sıra su geçirmezlik kabiliyeti de yüksektir.

Keçenin ilk olarak nerede ve ne zaman üretilip kullanıldığı bilinmese bile, kısa sürede ve az emekle yapılabildiği için soğuk iklimin hâkim olduğu coğrafyalar ile konar-göçer topluluklarda ortaya çıktığı kesindir. Farklı kaynaklar, keçenin Bronz Çağı'ndan daha önceki dönemlerde kullanıldığını göstermektedir (Seyirci & Topbaş, 1999: 577). Kimi bilim insanları ise keçenin, iklim özellikleri sebebiyle ilk kez Orta Asya'da, muhtemelen halı ve düz dokuma yaygı (kilim, cicim, zili, sumak) tekniklerinden önce keşfedilmiş olabileceğini söylemektedir (Deniz, 2000: 5). Bu görüşe göre keçe, Orta Asya'nın büyük koyun sürülerine sahip halkı tarafından, ilkbaharda koyunların kırılmayan yünlerinin ısı, rutubet, ağırlık ve devinim sonucunda kaynaşarak sağlam bir yapıya dönüştüğünün fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır (Gürcüm & Baykasoglu & Yerdanova, 2018: 41-42).

Orta Asya bozkırlarında göçebe topluluklar halinde yaşayan ve M.Ö. 1000'li yıllardan itibaren varlıkları daha görünür olan Asya Hunları, çadırlarını keçeden yapmışlardır. Çinliler, Hunların kubbeli keçe çadırlarına, 'ch'iung-lu' demişlerdir. Bu söz; sonsuzluk, boşluk, kubbe, barınacak yer anlamı taşımaktadır (Gür, 2012: 1177). Bunun dışında çadırların tefriş eşyalarını, çorap, çizme, pantolon, cepken, kaftan ve başlık gibi giyeceklerini, atları için eyer örtülerini, dini inanışlarında yer bulan tözlerini yine keçeden üretmişlerdir (Begič, 2020: 36-38).

Daima ikinci bir hayatın varlığına inanan Türkler, ölülerini kurgan adını verdikleri oda mezarlara, birtakım eşyalarıyla gömmeyi gelenek edinmişlerdir. M.Ö. V-III. yüzyıllar arasına tarihlendirilen, Orta Asya'nın kuzeyindeki Pazırık vadisinde keşfedilen kurganlar, Türklerin sosyo-kültürel yapıları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Rus arkeologları S. I. Rudenko ve M. P. Griaznov tarafından gün yüzüne çıkarılan mezarlarda, duvara asılmış keçeler, eyer örtüleri, lahidin içine serilmiş keçe yaygılar, deri ve keçeden üç boyutlu heykel anlayışıyla yapılmış at maskesi, ahşap üzerine keçe kaplanarak yapılmış araba, çadırlar, çizme, çorap, şapka vb. giyim-kuşam eşyaları ile tözler bulunmuştur (Begič, 2017: 19-29).

Keçe, bir hukuk ve devlet sembolü olarak, Türk hakanlarının, tahta çıkma törenlerinde de kullanılmıştır. Keçe yaygı üstüne oturtulan hakan kendisine tabi beyler tarafından havaya kaldırılarak, güneşin döndüğü yönde dokuz kez, otağın etrafında döndürülür (Derebaşo, 2016: 7). Hunlar gibi keçeden yapılmış evlerde oturan, keçe elbiseler giyen Göktürkler ise (M.S. 552-745) (Seyirci & Topbaş, 1999: 579), börk benzeri kenarları dilimli keçe başlıklar kullanmışlardır (Çoruhlu, 2007: 211).

Göktürklerden sonra tarih sahnesine çıkan Uygurlar (M.S. 744-840), kurdukları Hoço, Bezeklik, Sorçuk ve Turfan şehirlerinde inşa ettikleri Mâni ve Buda tapınaklarının duvarlarını süsleyen freskler ile ipek üzerine boyadıkları resimlerde, beyaz, kırmızı renkli elbiseler giyen, keçe şapkallı insan figürlerinin yanı sıra bitkisel bezemeli keçe yaygıları betimlemiştir. Uygurlar yerleşik yaşama geçmelerine rağmen saraylarının içinde keçe çadır kullanmaya devam etmişlerdir (Beğiç, 2017: 33-36).

Keçe, farklı coğrafyalarda hemen hemen aynı zaman dilimi içinde gelişimini sürdürmüştür. Örneğin; Anadolu'da 'keçe' sözcüğü ve keçenin kullanıldığına işaret eden Hitit kanunları, M.Ö. 1200-1100 yıllarında yapılan Troya savaşlarını konu alan, Anadolu'lu Homeros'un İliada adlı eserinin onuncu bölümünde bilgiler verilir. Muhtemeldir ki İliada'da kullanılmış olduğu görülen keçenin geçmişi daha eskiye dayanmaktadır (Seyirci & Topbaş, 1999: 578-579).

Diğer taraftan Hititlerin kabartmalarında betimledikleri, tanrıların ve soyluların başlarındaki 'Mevlevi sikkeleri ile Osmanlı keçe başlıklarını andıran' serpuşları, keçeden yapılmış olmalıdır. Daha sonra, Hitit başlıkları biraz şekil değiştirerek, pileus adı ile Frigler döneminde kullanılmıştır. Antik dünyada hemen hemen tüm Attis heykel ve kabartmalarının başında Frig başlığı görülmektedir. Bu başlığın betimlendiği en güzel örnek, Afyonkarahisar Müzesi'nde 1908 envanter numaralı Tanrı-Kral Midas heykelidir. Antik dönemde Anadolu'da hem Greklerde hem de Romalılarda yaygın biçimde keçeden yapılmış eşyaların kullanıldığı ise yazılı kaynakların dışında resim ve heykel sanatı örneklerinde görülmektedir (Seyirci & Topbaş, 1999: 578-579).

1071 Malazgirt Zaferiyle Anadolu'ya göç eden Türk boyları, beraberlerinde getirdikleri keçecilik bilgisini bu coğrafyada var olan birikimle sentezleyerek daha üst seviyeye taşımışlardır. Kuşaklar arasında usta çırak ilişkisiyle aktarılan keçecilik sanatı, Anadolu Selçukluları döneminde Ahilik, Osmanlı döneminde ise Lonca sistemine bağlanmış, keçeciler kendi kuralları içinde halkın kullandığı yaygı, kıyafet ve başlıkların yanı sıra askeri kıyafetler ve başlıkları, eyer örtüleri ile ordunun ihtiyacı olan çadırları keçeden üretmişlerdir.

XI. yüzyılda, Kaşkarlı Mahmut, yazdığı Divan-ü Lugat-it Türk'de keçe sözcüğünü, yere serilen halı veya kilim gibi şeylerden kesin olarak ayırmıştır. Ona göre 'kidhiz' keçe, 'kiviz, kiwiz' ise halı ve kilim gibi yere serilen şeylerin genel adıdır. Bu demektir ki Türkler keçeyi, halı ve kilimden açık şekilde farklı görmektedir (Derebaşo, 2016: 7).

XV-XVI. yüzyılda yazıya aktarıldığı bilinen Dede Korkut hikâyelerinde ise göçebe Oğuz Türklerinin IX ila XI. yüzyıllardaki toplumsal yapıları, yaşantıları ve inançları hakkında bilgiler verilirken, Dirse Han oğlu Buğaç Han Destanı'nda;

“Bayındır Han yılda bir kez büyük bir ziyafet tertip ederek, Oğuz beylerini davet edermiş. Bu ziyafetlerin birine hazırlık yapılırken, bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere de kara otağ kurdurmuş. Oğlu olanı ağ otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayana kara otağa alın, altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyun yahnisinden getirin yerse yesin, yemezse kalksın gitsin, oğlu kızı olmayana Tanrı Teâla gazap etmiştir, biz de ederiz, iyi bilsin” şeklinde, keçenin kullanıldığı ve daha önceki dönemlerde olduğu gibi statü belirlemede de önemli rol oynadığı anlatılmıştır (Beğiç, 2020: 10).

XVII. yüzyılda kaleme aldığı seyahatnamesinde Osmanlı İmparatorluğu hakkında önemli bilgiler veren Evliya Çelebi, İstanbul'daki esnaf alaylarının padişahın huzurdan geçişlerini detaylarıyla anlatırken, keçecilerin tahtirevanlar üzerinde keçe teperek ve yapağı atarak çeşit çeşit keçe külah, keçe giyecekler ile geçtiklerine değinmiştir (Çelebi, 2013: 278).

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Avrupa’da başlayan Sanayi Devrimi’nin etkisi bir süre sonra tüm dünyaya yayılmış, yaşam şartlarının giderek değişmesi, gelenekli dokumalar ve keçeye duyulan ihtiyacı azaltmıştır. Bu gelişmelerden etkilenen Anadolu’da ise Cumhuriyetin ilk yıllarında esnaf cemiyetine, daha sonra ise Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği; Giyim Eşyaları İmalatı ve Satıcıları Odası’na bağlanan keçeciler, büyük oranda iş sahasını kaybetmiştir. Keçe üretimi son yıllara kadar Afyonkarahisar, Manisa, Akhisar, Soma, Turgutlu, Kahramanmaraş, Iğdır, Erzurum, Konya, Balıkesir, Bigadiç, İzmir, Tire, Ödemiş, Bergama ve Urfa gibi sınırlı sayıdaki merkezde kısmen devam ettirilmektedir.

3. Ardahan’da Keçecilik

Coğrafi şartlar ve iklim özellikleri sebebiyle tarımdan ziyade hayvancılığa elverişli olan Ardahan ve çevresinde keçecilik faaliyetlerinin ne zaman başladığı kesin olarak bilinmese bile Türklerin bu coğrafyaya yerleştiği ilk günden itibaren dokumacılık faaliyetlerinin olduğu bilinmektedir. Ardahan merkez ve köylerindeki camilere bağışlanmış olanların yanı sıra evlerde tespit ettiğimiz halı, düz dokuma yaygı ve keçelerin üzerinde bulunan küçük kitabe bilgilerinin ortaklığı, dokumacılık ile keçeciliğin eş zamanlı yürütüldüğü düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Yörede kış mevsiminin uzun ve çetin geçmesi, evlerde sergi eşyası olarak halı ve keçeeye duyulan ihtiyacı artırmıştır. Kalın taş duvarlı, küçük pencerele evlerde soğuğu engellemek maksadıyla halıların altına veya tek başına keçe yaygılar serilmektedir. Ayrıca odalarda pencere altına, duvar boyunca, tahta, kerpiç veya taştan, yerden yüksekçe yapılan seki-sekü-sekoların üzerine nakışlı keçe yaygılar örtülür. Eski geleneklerin kısmen devam ettiği yörede binek hayvanı olarak beslenen atlar için at çulu ve eyer örtüleri de muhakkak keçeden yapılır. Anadolu’nun keçe üretimi yapılan diğer yerlerinde, keçe denince ilk akla gelen kepenek üretimine Ardahan ve Kars civarında rastlanmaz. Çobanlar kepenek yerine kürk platolar, tiftikten örülen bere ve eldivenler kullanır. Ancak son yıllarda yörede kürk palto diken esnaf bulunmadığı için, Iğdır’daki keçecilerden kepenek getirilmektedir (Bilgi 21.09.2022 tarihinde görüşülen Seyfidar Kaya’dan şifahan edinilmiştir).



Fotoğraf: Cami ve Evlerde Taban Halılarının

Altında Serilen Keçe Yaygılar.



Fotoğraf: Seki Keçesi.

Keçe yaygılar günlük kullanımın yanı sıra kız çeyizlerinin de önemli bir parçasıdır. Kızlar nişanlanacak çağa gelmeden önce, aileleri ekonomik durumlarının elverdiği ölçüde yatak, yorgan, yastık gibi eşyalar, halı ve düz dokuma yaygılar, sekilerin arkasına konulmak için dokuma yastıklar, yün dolgulu minderler, işleme ve dantel örtüler, el örüsü yün çoraplar ve heybelerin yanı sıra muhakkak iki-üç adet de keçe yaygı hazırlar (Bilgi 14. 07. 2022 tarihinde görüşülen Turan Şimşek'ten şifahen edinilmiştir).

Keçenin yapımında ihtiyaç duyulan yün, Kars, Ardahan, Iğdır çevresinde yetiştirilen kahverengi, siyah ve beyaz renkli yerli koyun (Kars koyunu, Çıldır koyunu, Kesik koyun) cinsinden elde edilir. Temmuz-Ağustos aylarında kırkıma gelen, halkın beslediği koyun ve kuzular, Kura (Kür) nehrinde veya çoğu zaman köylerin içinden geçen derelerde yıkanır. Postlarına yapışan diken, saman, gübre vb. kalıntılardan temizlenen koyunlar, iki-üç gün kuruması beklendikten sonra kırkılır. Kırkılan koyun yünlerinin iyisi halı, düz dokuma yaygı ve şal adı verilen kumaş dokuma yapımına ayrılırken, özellikle kuzuların ilk kırkım yünü (küzem yünü) keçelik olarak değerlendirilir. Yörede, kuzu yününün saçaklı olduğu ve pişme kabiliyetinin, bir-iki yaşındaki koyun yününe göre daha iyi sonuç verdiği gerekçesiyle keçe yapımında özellikle tercih edildiği söylenmektedir (Bilgi 27. 10. 2022 tarihinde görüşülen Fidan Atmaca'dan şifahen edinilmiştir).

1980'li yıllardan önce, Ardahan şehir merkezinden geçen Kura nehrinin kıyısındaki birkaç yerli keçe atölyesinin yanı sıra Damal, Hanak, Çıldır ilçe merkezleri ile köylerinde çok sayıda ustanın üretim yaptığı bilinmektedir. Ancak bu tarihlerden itibaren atölyeler bir bir kapandıkça, keçecilik gezici ustaların icra ettiği bir mesleğe dönüşmüştür. Her yaz çağrıldıkları köylere, at arabalarına yükledikleri araç-gereçleriyle giden bu ustalar, köy ağası, muhtar veya davet edildikleri kişi tarafından misafir edilirdi. Köyde keçe yaptıracak aileler muhtar tarafından bir sıraya konur, sırası gelen aile keçe ustasının yeme-içme ihtiyaçlarını karşılayarak, keçe yaygılarını yaptırırlardı. Hatta bazı kişiler keçe ustasıyla, keçe yapmakta ustaya yardım eden köyün erkeklerine yemek vermek için koyun veya sığır keserdi. Yörede çoğunlukla 'hallaççı' denilen keçe ustasının rahat çalışabilmesi için, köyde müsait olan bir 'merek (samam, ot ve hayvan yemi konan dam)' veya 'kom (koyun ağılı)' temizlenerek bu işe tahsis edilirdi. Kendileri keçe yapmış olmasalar bile, yapıldığına şahit olan köy halkından edindiğimiz bilgilere göre, Damal, Hanak ve Çıldır çevresinde ustalar keçe yaparken kadın, erkek, çoluk-çocuk herkes bir araya toplanır, davul zurna eşliğinde türküler söylenir, türlü şakalar, oyunlar ve çekilen halaylar ile durum şenliğe dönüştürülürdü. Hatta Kars ve Ardahan çevresinde 'Altın Ömür' adı verilen halay da keçe ustalarının keçe teperken yaptıkları ayak hareketlerinden esinlenerek ortaya çıktığı söylenen bir oyundur¹. Hevesle beklenen yaz aylarında keçe dökmek için günlerce köyde kalan keçe ustaları, ücretlerini bir ev için yaptıkları keçe yaygılar için kullanılan yünün kilosu başına belirlenen fiyat üzerinden alırlardı (Bilgi 27. 10. 2022 tarihinde görüşülen Fidan Atmaca'dan şifahen edinilmiştir).

¹ Halay, dört hareket cümlesi ile iki bölümden oluşur. İlk bölümde 4 zamanlı ritimden meydana gelen tek hareket cümlesi, ikinci bölümde 6 zamanlı ritimden meydana gelen üç hareket cümlesi bulunmaktadır. Metronom ise birinci bölümde 116, ikinci bölümde 145 olarak değişir. Oyun, vücut konumu karşıya bakacak şekilde sağa doğru yürüyerek oynanır. Daire formunda yan yana dizilen kişiler, ellerini serçe parmaklarıyla birleştirirler. Öncelikle sağ ayak basma hareketini yaparken, sol ayak hafifçe yukarı çekilerek halaya başlanır. Daha sonra bu hareketin simetrisi yapılarak yukarıdaki sol ayak yere tam taban basılarak, sağ ayak hafifçe yukarı çekilir. ¼'lük zamanda bu hareketin aynısı tekrar edilir. Bir sonraki harekette ise sağ ayak sabit kalırken, havada olan sol ayak yere değdirilmeden küçük bir itme hareketiyle yukarıda askıda kalır. Oyun bu hareketlerin tekrarıyla devam ettirilir (Bilgi 16. 12. 2022 tarihinde görüşülen Kenan Gündüzhev'den şifahen edinilmiştir).

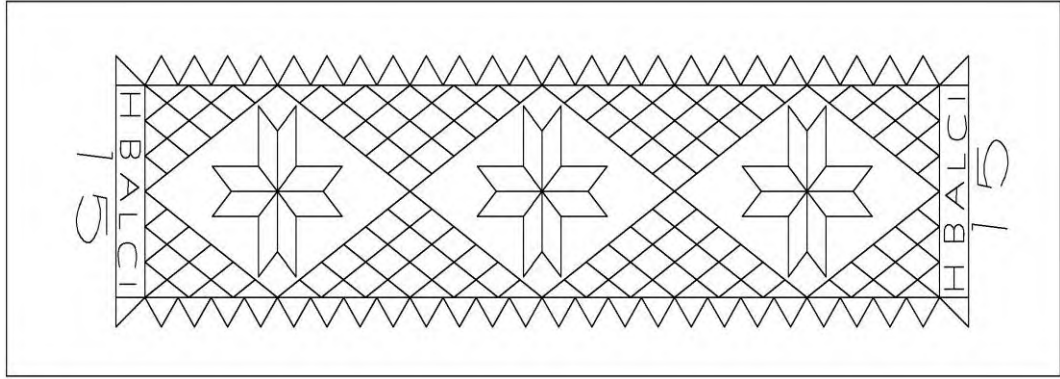
Ardahan ve Kars çevresinde, keçe yapımına 'keçe dökmek' denir. Bunun için kadınlar daha önceden ayıklayıp, temizledikleri yünü keçe ustasına getirirler. Keçe yapımında, siyah ve kahverengi yünler doğal haliyle kullanılabilirdiği gibi bu yünlerin birbirine karıştırılmasıyla farklı renk tonları da elde edilebilir. Sabah erken vakitte işe başlayan usta, ilk olarak beyaz yünden 'desenlik' adı verilen ham keçeyi yapar. Daha sonra desenlikleri renklendirmek için ceviz kabuğu, yalağı-sığır-öküz kuyruğu, soğan kabuğu, kuşburnu, putot, karaturp, kantaron, sütleğen vb. bitkilerin kök, yaprak ve çiçeklerinden elde edilen boyalar ile Iğdır tarafındaki ocaklardan getirilen kırmızı, hardal sarısı ve siyah toprakları kullanarak, büyük kazanlarda boya hazırlar. Boyanan desenlik keçeler serilerek kurutulur. Yörede topraktan elde edilen boyalara 'taş kınası veya taş boya' denmekle birlikte, boyalar ister bitkiden, isterse topraktan elde edilmiş olsun, hepsine birden 'kök boya' denmektedir. Ne yazık ki 1970'li yıllardan sonra, halkın 'kristal boya' adını verdiği kimyasal boyalar bu boyaların yerini almıştır (Bilgi 04. 08. 2019 tarihinde görüşülen Sait Tekirdaş'dan şifahen edinilmiştir).

Usta, dökeceği keçenin türüne ve büyüklüğüne göre yünü tartarak işe başlar. Yörede genellikle 120x200 cm. ölçülerinde bir keçe yaygı için 7 kg., 150x400 cm. ölçülerindeki keçe yaygı için ise 15-16 kg. yün kullanılır. Daha sonra hallaç yayı ile atılan yün, lif lif ayrıldıkça, arasına karışmış saman, çöp vb. kalıntılardan ayıklanmış olur. Kom veya merekin, süpürülüp-temizlenen zeminine öncelikle ot serilir, otun üzerine yörede 'Amerikan bez' adı verilen sarımtırak renkli, pamuklu bez yayılır. Usta, bezin enini-boyunu metre ile ölçerek merkez noktasını belirler. Ardından, daha önceden desenlik için hazırlayıp, boyadığı ham keçeden kestiği alaca kapı, cılga tekir (teker), sığır sidiği, kazayağı, yıldız, kaburga, mal gözü, kirmen, bayrak, tik vb. motifleri, bezin merkez noktasını gözeterek döşer. 'Dirgen-sepki' adı verilen aletle, atılmış yünden azar azar alarak desenin üzerine sererken diğer taraftan da eli ile kontrol ederek eksik veya fazla olan yerleri belirler. Yünün az olduğu yerlere takviye yaparak her yerin eşit kalınlıkta olmasını sağlar. Usta, daha sonra ahşaptan yapılmış 'tokmak' adı verilen araçla, döşediği yünün üzerine hafifçe baskı uygulayarak kabarık olan kısımları yatıştırır. Ardından tas içindeki sıcak suyu, eli ile yünün üzerine çiseler. Yörede bu işleme 'su vermek' denir. Keçeyi sertleştirdiği düşüncesiyle, suya sabun katılmaz, sabunlu su kullanan ustaların ise maharetsiz olduğu söylenir. Su verme işleminin ardından tekrar tokmakla yavaş yavaş yünün üzerine bastırılır. Böylece desenlik ham keçe ile yün liflerinin birbirine tutunması sağlanır. Serme işlemi tamamlandıktan sonra, bezin baş tarafına konulan, çam ağacından yapılmış 3-3,5 m. uzunluğundaki sopanın etrafında dürülen yün, rulo haline getirilir ve ipe sıkı şekilde bağlanır. İlk tepme işleminin yapılabilmesi için keçenin büyüklüğüne göre, ustayla birlikte üç veya daha fazla erkek yan yana dizilir. Hepsi ustanın ayağına uyum sağlayarak yavaş yavaş tepme işlemine başlar. Kom'un bir başından diğer başına (yaklaşık 12-15 m.) keçe tepilerek götürüldüğünde, diğer başta bekleyen erkekler de işe katılarak gelindiği yönün tersine tepme işlemi tekrarlanır. Bu şekilde yaklaşık iki saat tepilen keçenin bağları çözülerek açılır. Keçeyi eliyle yoklayan usta ince veya kalın yerlerini tesviye eder. Keçenin bozuk kenarlarına ham keçeden kesilen şerit konarak, fazlalıklar içe doğru katlanır. Bu işleme 'kenar toplama' denir. Tekrar su verilen keçe, kendi etrafında bezle birlikte dürüldükten sonra, yörede 'boz kilim' denilen nakışsız bir kilime daha sarılarak bağlanır. Bu aşamada keçenin kilime sarılmasının sebebi, tepme işlemi sırasında sürtünmenin etkisiyle oluşabilecek yıpranmaların önüne geçebilmektir. İkinci tepme işlemi hem ayakla hem de göğse vurularak, yaklaşık altı veya sekiz saat devam ettirilir. Sürenin sonunda pişen keçe açılır, kırışıklıklar

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı "Keçecilik"

düzeltilir ve serilerek kurumaya bırakılır (Bilgi 04. 08. 2019 tarihinde görüşülen Sait Tekirdaş'dan şifahen edinilmiştir).

4. Katalog



Fotoğraf ve Çizim No : 1

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Bağdaşen (Kinzodamal) köyü, Yaklaşık 70 yıllık

Ebatları : 130x410 cm.

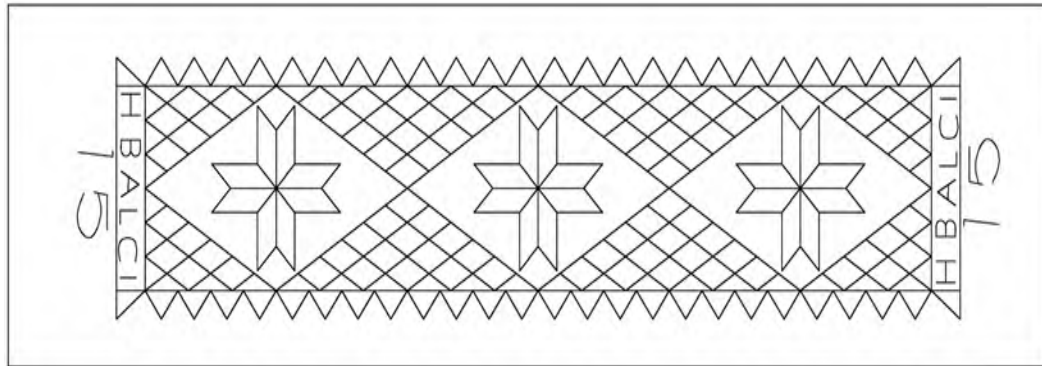
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, beyaz, pembe, siyah

Motifler : Alaca kapı, Yıldız, Su yolu

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığında dökülen keçe yer yaygısının yapımında, yörede yetişen yerli koyun ırkından elde edilen kahverengi yün kullanılmıştır. Keçenin üzeri, siyah yünden dikdörtgen bir çerçeve içine alınarak, çerçevenin dışı “su yolu” motifi ile hareketlendirilmiştir. Zemine “alaca kapı” adı verilen üçgen motifler yapılarak, üçgenlerin ortasında kalan boşluklara, yöre halı ve düz dokuma yaygılarında sıkça rastladığımız “yıldız” motifleri yerleştirilmiştir. Keçenin karşılıklı uzun kenarlarına “H. BALCI-15” Şeklinde kısa bir kitabe okunmaktadır.



Fotoğraf ve izim No : 2

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Bağdaşen (Kinzodamal) köyü, Yaklaşık 70 yıllık

Ebatları : 130x400 cm.

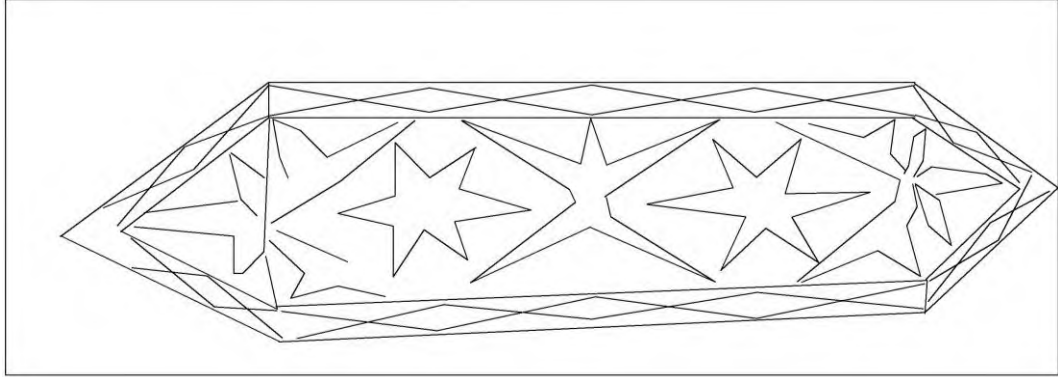
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, beyaz, pembe, siyah

Motifler : Alaca kapı, Yıldız, Su yolu

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki dökülen keçe yer yaygısı, bir numaralı örnek ile çift olacak şekilde üretilmiştir. Kahverengi keçenin üzeri, siyah yünden dikdörtgen bir çerçeve içine alınarak, çerçevenin dışı “su yolu” motifi ile hareketlendirilmiştir. Zemine “alaca kapı” adı verilen üçgen motifler yapılarak, üçgenlerin ortasında kalan boşluklara, yöre halı ve düz dokuma yaygılarında sıkça rastladığımız “yıldız” motifleri yerleştirilmiştir. Keçenin karşılıklı uzun kenarlarında “H. BALCI-15” şeklinde kısa bir kitabe okunmaktadır.



Fotoğraf ve Çizim No : 3

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Bağdaşen (Kinzodamal) köyü, Yaklaşık 90 yıllık

Ebatları : 135x380 cm.

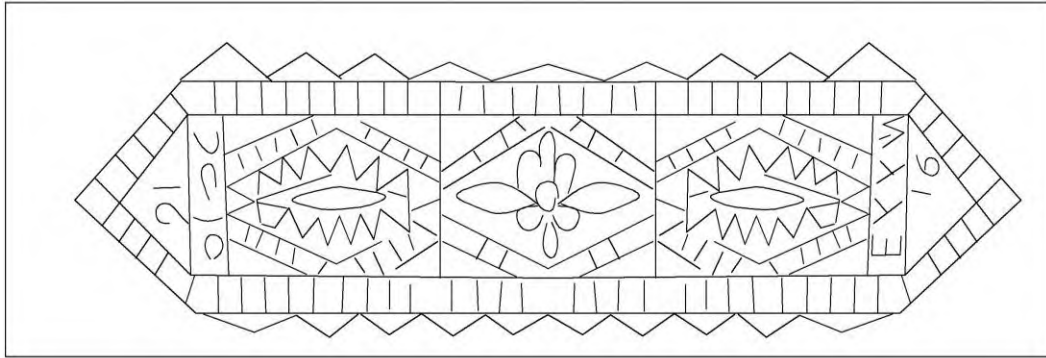
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, beyaz, pembe, siyah

Motifler : iek

Tanın : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığında dökülen keçe yer yaygısının yapımında, yörede yetişen yerli koyun ırkından elde edilen kahverengi yün kullanılmıştır. Keçenin üzerine, uzun kenarları üçgenler ile sonlandırılmış dikdörtgen bir çerçeve motifi yerleştirilmiştir. Zemin boşluğuna ise siyah yün ile konturlanmıŐ, beyaz ve pembe renklerde büyük boyutlu iek motifleri yapılmıştır. Keçenin uzun kenarında “2-1” rakamları okunmaktadır.



Fotoğraf ve izim No : 4

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Bağdaşen (Kinzodamal) köyü, Yaklaşık 90 yıllık

Ebatları : 128x400 cm.

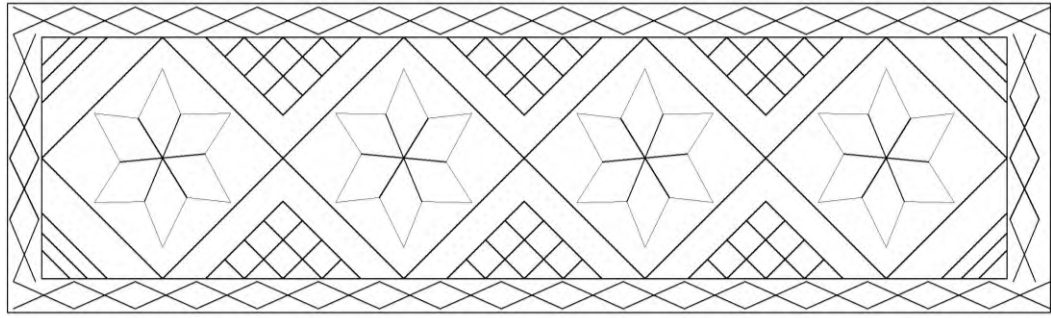
Kullanım Alanı : Seki örtüsü

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, beyaz, pembe, siyah

Motifler : Çiçek, Bereket

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe seki örtüsü, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzerine, siyah yünden, uzun kenarları üçgenler ile sonlandırılmış dikdörtgen bir çerçeve motifi yerleştirilmiştir. Zemin üç eşit parçaya bölünerek pembe, beyaz ve açık kahverengi yün kullanılarak desenleme yapılmıştır. Yanlardaki bölümlerin içi, halı ve düz dokuma yaygılarda gördüğümüz "bereket" motifi, ortadaki bölüm ise "çiçek" motifi ile doldurulmuştur. Keçenin karşılıklı uzun kenarlarından ilkinde "E-Y-İ-16" yazısı okunmakla birlikte, diğer taraftaki yazı okunamayacak şekilde yıpranmıştır.



Fotoğraf ve Çizim No : 5

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Çatalköprü köyü, Yaklaşık 50 yıllık

Ebatları : 114x420 cm.

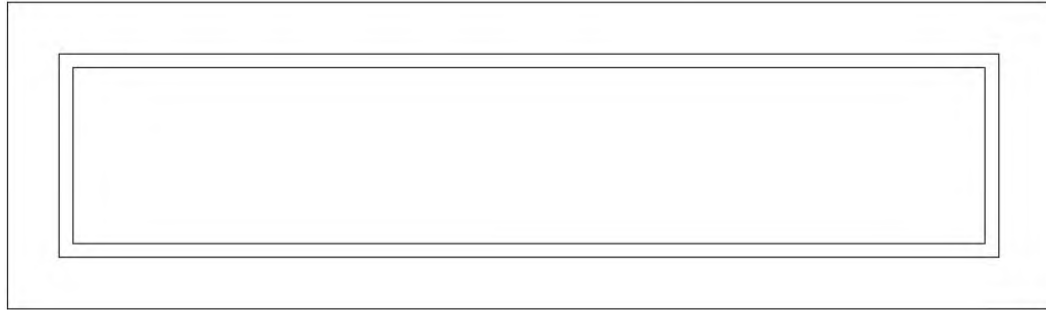
Kullanım Alanı : Seki örtüsü

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, beyaz, turuncu, bordo

Motifler : Alaca kapı, Yıldız, Su yolu

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe seki örtüsü, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzeri, siyah yünden i içe sıralanan çift sıra konturla çerçevelenerek, kontur çizgilerinin arasında kalan boşluk su yolu motifi ile hareketlendirilmiştir. Zemine beyaz renkli yünden “alaca kapı” motifleri yapılarak, bu motiflerin ortasında kalan boşluklara, bordo ve turuncu renkli “yıldız” motifleri yerleştirilmiştir. Keçenin uzun kenarında “E” harfi okunmaktadır.



Fotoğraf ve izim No : 6

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : atalköprü Köyü, Yaklaşık 100 yıllık

Ebatları : 115x400 cm.

Kullanım Alanı : Seki rtüsü

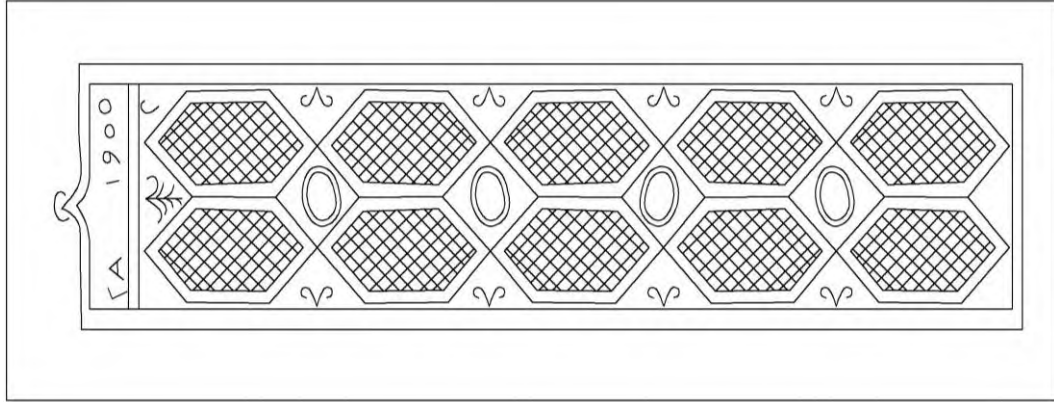
Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, kırmızı

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı "Keçecilik"

Motifler : -

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe seki örtüsü, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzerine kırmızı renkte desenler yapılmıştır, ancak örtü günümüze yıpranmış vaziyette ulaştığı için desenlerin mahiyeti anlaşılammaktadır.



Fotoğraf ve Çizim No : 7

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Çatalköprü Köyü, 123 yıllık

Ebatları : 125x340 cm.

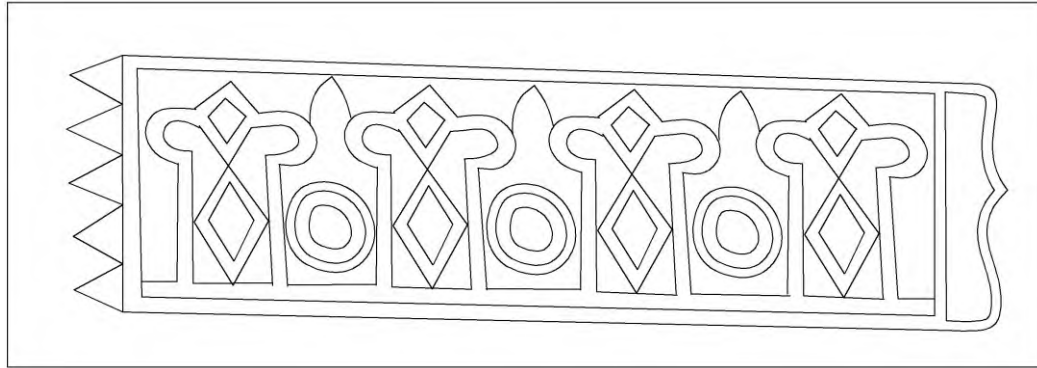
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, bordo, turuncu, siyah

Motifler : Tik, Mal gözü

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzeri, i içe sıralanan çift sıra konturla çerçevelenerek, ortada kalan zemin boşluğuna enine iki, boyuna beş adet altıgen “tik” motifi yerleştirilmiştir. Tik motiflerinin arasında kalan boşluklara ise “mal gözü” motifleri yapılmıştır. Yaygının uzun kenarında “A-1900” tarihi okunmaktadır.



Fotoğraf ve izim No : 8

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Değirmenli köyü, Yaklaşık 100 yıllık

Ebatları : 120x290 cm.

Kullanım Alanı : Yer yaygısı

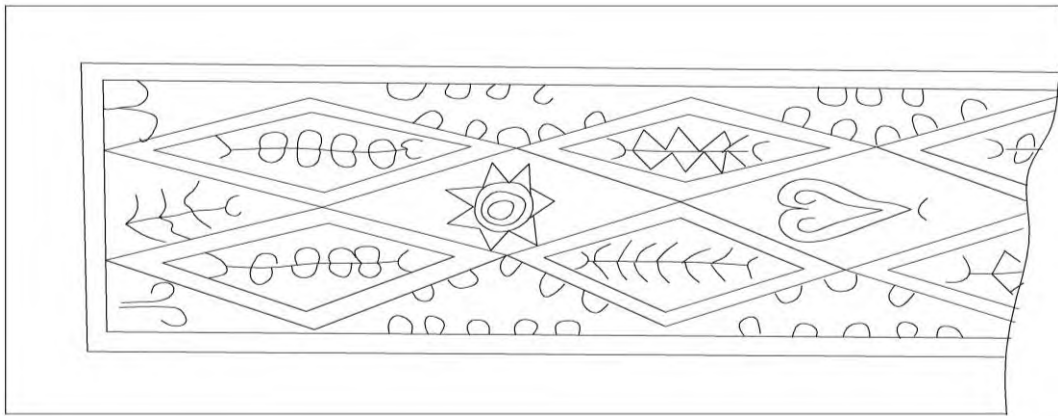
Malzeme : Yün

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı "Keçecilik"

Renkler : Kahverengi, turuncu, bordo

Motifler : Mal gözü, -

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzeri, turuncu renkli yünden üç sıra konturla çerçeveslenerek, araları bordo yün ile doldurulmuştur. Çerçevenin içinde kalan zemin boşluğuna, halı ve düz dokuma yaygı tekniklerinde dokunmuş saf seccadelerde rastladığımız "mihrap" motifleri yerleştirilmiştir. Dört adet mihrap motifinin aralarında kalan boşluklara ise "mal gözü" motifleri yapılmıştır. Keçe yıprandığı için uzun kenarındaki yazı okunamamaktadır.



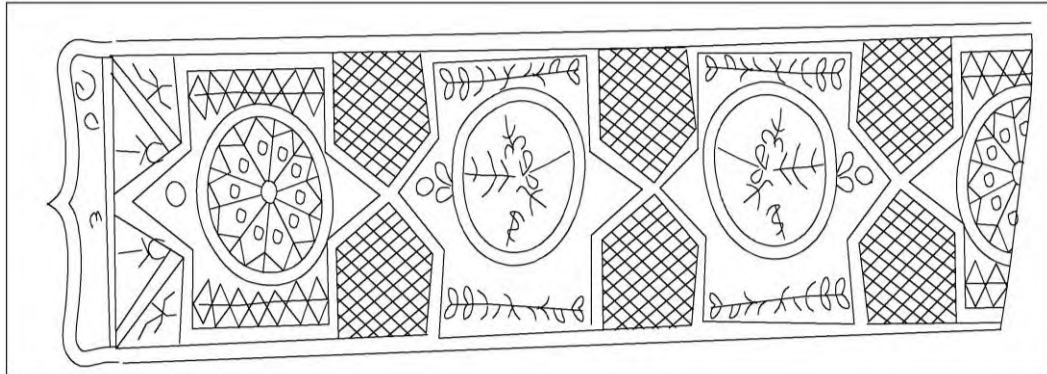
Fotoğraf ve Çizim No : 9

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Değirmenli köyü, Yaklaşık 90 yıllık

Ebatları	: 120x180
Kullanım Alanı	: Yer yaygısı
Malzeme	: Yün
Renkler	: Kahverengi, turuncu, bordo, siyah
Motifler	: Mal gözü, Kaburga, Yürek

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Günümüze kesik vaziyette ulaşan keçenin üzeri, turuncu yünden iç içe sıralanan çift sıra konturla çerçeveslenmiştir. Kontur çizgilerinin arasında kalan boşluk bordo renkli yün ile doldurulmuştur. Zemine siyah yün döşenerek, üzerine turuncu renkte “kaburga” motifleri yerleştirilmiştir. Bu motiflerin ortasında kalan boşluklara, ise “mal gözü” ve “yürek” motifleri yapılmıştır.



Fotoğraf ve Çizim No : 10

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Değirmenli köyü, Yaklaşık 90 yıllık

Ebatları : 130x335 cm.

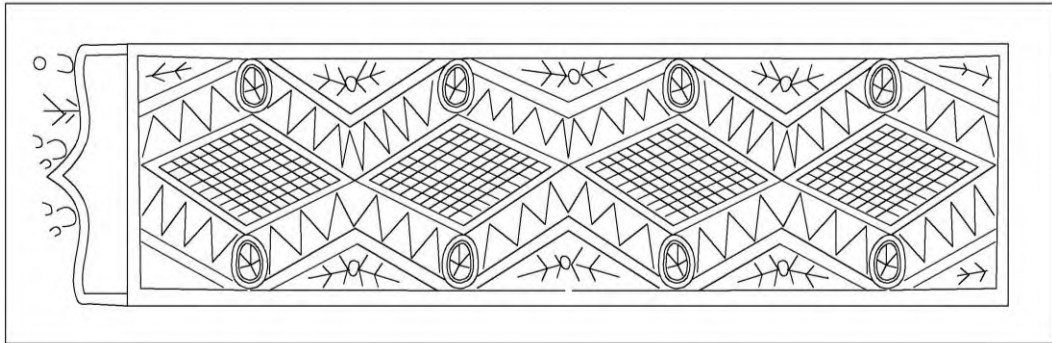
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, turuncu, bordo, siyah

Motifler : Alaca kapı, Cılga tekir (Teker)

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Günümüze kesik vaziyette ulaşan keçenin üzeri, turuncu yünden iç içe sıralanan çift sıra konturla çerçeveselmiştir. Kontur çizgilerinin arasında kalan boşluk bordo renkli yün ile doldurulmuştur. Zemine siyah yün döşenerek, üzerine turuncu renkte "alaca kapı" ve "cılga tekir" motifleri yerleştirilmiştir. Yaygının uzun kenarında "REMZİ" yazısı okunmaktadır.



Fotoğraf ve Çizim No : 11

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Değirmenli köyü, Yaklaşık 90 yıllık

Ebatları : 130x400 cm.

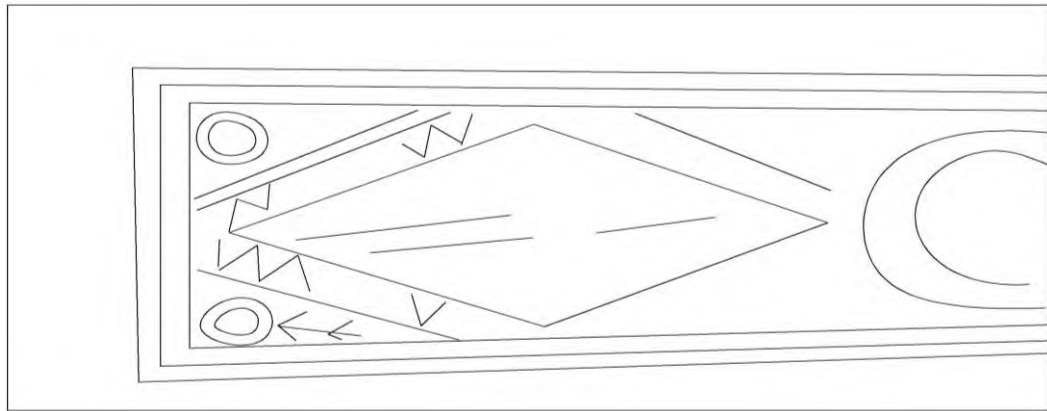
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yn

Renkler : Kahverengi, turuncu, bordo, siyah

Motifler : Alaca kapı, Sığır sidiği, Kaz ayağı, Mal gözü

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi ynden dökülmüştür. Keçenin zeri, i içe sıralanan çift sıra konturla çerçevelenmiŐtir. Ortada kalan zemin boŐluęunun zemini siyah yn ile kaplanarak, yaygın boyuna dört adet ‘‘alaca kapı’’ motifi yerleştirilmiştir. Bu motiflerinin dışında kalan boşluklara ise ‘‘sığır sidiği’’, ‘‘mal gözü’’ ve ‘‘kaz ayağı’’ motifleri yapılmıştır. Keçe yıprandığı için uzun kenarındaki yazı okunamamaktadır.



Fotoğraf ve izim No : 12

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı "Keçecilik"

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Kazlıköy köyü, Yaklaşık 100 yıllık

Ebatları : 120x265 cm.

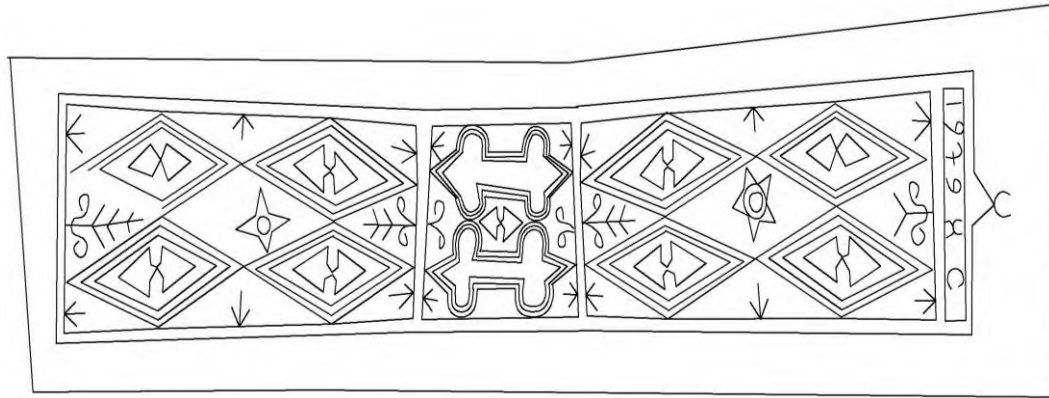
Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, turuncu, bordo

Motifler : Mal gözü, Kaburga

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Günümüze kesik ve yıpranmış vaziyette ulaşan keçenin üzeri, turuncu yünden iç içe sıralanan çift sıra konturla çerçeveslenmiştir. Kontur çizgilerinin arasında kalan boşluk bordo renkli yün ile doldurulmuştur. Zemin üzerine turuncu ve bordo renkte "mal gözü" ve "kaburga" motifleri yerleştirilmiştir.



Fotoğraf ve Çizim No : 13

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Taşdeğirmen köyü, 44 yıllık

Ebatları : 110x420 cm.

Kullanım Alanı : Seki örtüsü

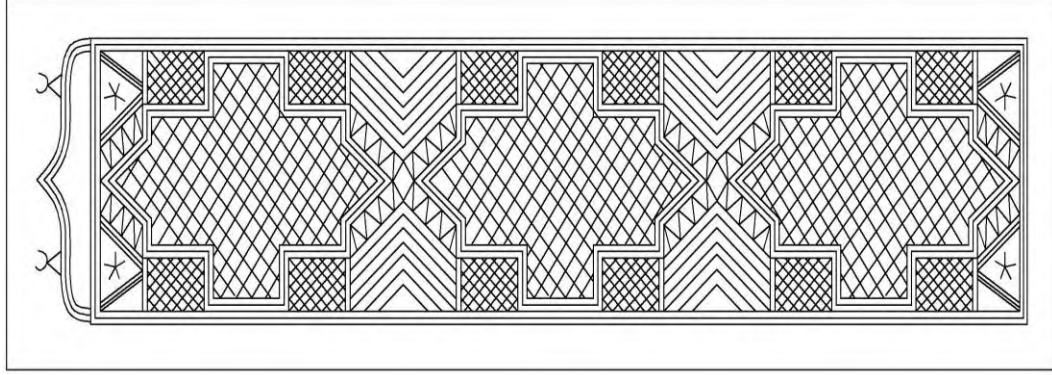
Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, turuncu, bordo

Motifler : Kaburga, Yıldız, Bukağı

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe seki örtüsü, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzeri, turuncu renkli yünden çift konturla çerçevelelenerek, ortada kalan zemin boşluğu bordo yün ile doldurulmuştur. Çerçevenin içinde kalan zemin, üç parçaya bölünerek kenarlarda kalan bölümlere eşkenar dörtgenlerin içine “bukağı” motifleri yerleştirilmiştir. Orta bölüme ise ismini öğrenemediğimiz farklı bir motif yapılmıştır. Zeminde kalan boşluklar “yıldız” ve “kaburga” motifleri ile hareketlendirilmiştir. Keçenin uzun kenarında “1972-B.C” yazısı okunmaktadır.





Fotoğraf ve Çizim No : 14

Eserin Türü : Keçe

Yapım Yeri ve Tarihi : Kayabeyi köyü, Yaklaşık 100 yıllık

Ebatları : 117x410 cm.

Kullanım Alanı : Yer yaygısı

Malzeme : Yün

Renkler : Kahverengi, turuncu, siyah

Motifler : Tik

Tanım : Yaklaşık 1,5 cm. kalınlığındaki keçe yer yaygısı, kahverengi yünden dökülmüştür. Keçenin üzeri, siyah renkte tek sıra konturla çerçevenerek, ortada kalan zemin boşluğu turuncu renkli yünden "tik" motifi ile doldurulmuştur. Keçe yıprandığı için uzun kenarındaki yazı okunamamaktadır.

5. Sonuç

Orta Asya göçebe yaşam tarzının bir parçası olan keçecilik, Ahıska üzerinden Ardahan'a geçerek burada yerleşik hayata geçen farklı Türkmen boylarının üretimleriyle devam etmiştir. 1980'li yıllara kadar halkın ihtiyacı doğrultusunda seki örtüsü, yer yaygısı, eyer örtüsü vb. keçe imalatı yapan atölyeler, ne yazık ki bu tarihten itibaren ürünlerine talebin azaldığını gerekçe göstererek kapanma yoluna gitmiştir. Çareyi köy köy gezerek, siparişe göre keçe üretmekte bulan ustalar mesleklerini uzun yıllar bu şekilde icra etmişlerdir. Ancak mesleğin yaşatılmasında başvurulan yöntemler çare olmadığından, keçecilik zaman içinde yörenin unutulmuş meslekleri arasına girmiştir.

1980'li yıllardan itibaren ise büyük kentlere doğru yapılan göçlerle birlikte yörede hayvancılık faaliyetleri gerilemeye başlamış ve keçe üretiminde ihtiyaç duyulan hammadde ihtiyacı

karşılanamamıştır. Modern yaşam hevesi, endüstriyel ürünlere daha ucuza ulaşım imkânı ile gelenekli ürünlerin modaya uymadığı düşüncesi de yörede keçecilik mesleğinin sonunu hazırlamıştır.

2022 yılında Ardahan merkez ve köylerinde yaptığımız araştırmalarda, evlerin odunluk ve kömürlüklerinde, yayla evlerinde, camilerin depoları ile taban halılarının altında, birçoğu küflenmiş veya güvelenmiş vaziyette tespit ettiğimiz keçe yaygılar ise geleneğin son örnekleridir. Çalışmalarımız süresince daha çok yer yaygısı ve seki örtüsü şeklinde rastladığımız bu keçelerin, eni dar boyları uzun dikdörtgen şekilli oldukları görülmüştür. Keçe yaygıların yapımında yerli koyun cinsine ait kuzulardan elde edilen ilk kırkım yünleri tercih edilmiştir. Doğal kahverengi yünden dökülen keçelerde, desenlik (benlik) olarak yine kahverengi ve siyah renkteki yünün yanı sıra, pembe, beyaz, bordo ve turuncuya boyanmış yünler kullanılmıştır. Keçelerde “mal gözü, cılga tekir, tık, alaca kapı, kaburga, yürek” vb. özgün motiflerin yanı sıra, Anadolu halı ve düz dokuma yaygılarında görmeye alışık olduğumuz “berekat, bukağı, mihrap, su yolu, sığır sidigi” vb. motiflere de yer verilmiştir. Yörede, geçmiş yıllardan günümüze küçük ve büyük baş hayvan besiciliği yapılmasına rağmen çoban kepeneği hiç üretilmemiştir. Çobanlar kepenek yerine kürklü deriden dikilen paltolar giymektedir. Hemen her evde en az bir atın beslendiği yörede, eyer örtüleri de keçeden üretilmiştir. Ancak günümüzde Ardahan’da keçecilik mesleği yok olduğundan, kepenek ve eyer keçesine ihtiyaç duyulursa Iğdır’dan temin edilmektedir.

Ata kültürümüz olan keçecilik mesleğinin yörede yeniden canlandırılması ve gelecek nesillere aktarılması, kültürün sürdürülebilirliği açısından önem taşımaktadır. Bu amaçla yaşadığımız çağın ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak, yörenin var olan hammadde ve işgücü potansiyeli, Valilik, Belediye, İŞKUR, Üniversite, Halk Eğitim ve Milli Eğitim Müdürlüklerinin ortaklaşa hazırlayacakları projeler kapsamında değerlendirilmelidir. Aksi halde, kültürel hafızanın Ardahan özelindeki bölümü yok olup gidecektir.

Kaynakça

- Begiç, H. N. (2020, Mayıs). Urfa Siverek’te Geleneksel Keçecilik ve Ustaları, *Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi*, Sayı 37, Yıl 12, 10, 36-38.
- Begiç, H. N. (2017). *Türk Keçecilik Sanatı*, Ankara: A.K.M. Başkanlığı.
- Çelebi, E. (2013). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2017). *Erken Devir Türk Sanatı*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Deniz, B. (2000). *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Derebaşo, Z. (2016). *Geleneksel Şırdak Keçe Tekniği ve Uygulamaları*, Güzel Sanatlar Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları Ana Sanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 7.
- Gür, S. (2012, 18-20 April). Anadolu’nun Sanat Objesine Dönüşen Kültürel Değeri Keçe, *Batman University International Science and Culture Symposium*, Batman, Turkey, *Batman University Journal of Life Sciences*, Volume 1, Number 1, 1177.

Ardahan'ın Yok Olan Sanatı “Keçecilik”

Gürcüm, B. H., Baykasoğlu, N., Yerdenova, A. (2018, 22-25 Kasım). Türkistan Tarihi ve Kültürel Etnografya Müzesi'nde Sergilenen Keçe Ürünlerinin İncelenmesi, *I. Uluslararası Çağdaş Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Antalya, Türkiye, 41-42.

Kaplanoğlu, M. (2012). Ardahan Yöresi Düz Dokumaları, *Arış*, Sayı 7, 27.

Kılıç, U. (2019). *Kars, Ardahan, Iğdır'daki (Merkez ve İlçeler) Türk-İslam Dönemi Mimari Eserleri*, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Türk İslam Sanatları Programı, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 108-109.

Sevindi, C. (2015). “Tarihi Anı Şehri'nin (Kars) Kuruluş ve Gelişim Süreciyle İlgili Coğrafi Bir Analiz”, *Coğrafyaya Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Hayati Doğanay*, Ankara: Pegem Akademi.

Seyirci, M. ve Topbaş, A. (1999). Anadolu'da Keçecilik, *Erdem*, Cilt 10, Sayı 30, 577-579.

Kaynak Kişiler

Atmaca, Fidan. (1944). Ardahan-Damal, İlkokul Mezunu, Usta Öğretici.

Gündüzhev, Kenan. (1970). Ardahan-Çıldır, Lise Mezunu, Usta Öğretici.

Kaya, Seyfidar. (1948). Ardahan-Çetinsuyu Köyü, Ortaokul Mezunu, Esnaf.

Tekirdaş, Sait. (1950). Ardahan, Kayabeyi Köyü, Ortaokul Mezunu, Keçe Ustası, Çiftçi.

Şimşek, Turan. (1960). Ardahan-Değirmenli Köyü, Ortaokul Mezunu, Çiftçi.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences –VJHSS

Geliş Tarihi: 15.04.2023

Kabul Tarihi: 24.05.2023

Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Existentialist Concept of Nothingness in Philosophy: A Review or An Analysis of Sartre's Critique of Heidegger

Felsefede Varoluşçu Hiçlik Kavramı: Sartre'in Heidegger Eleştirisine İlişkin Bir Değerlendirme ya da Çözümleme

Emrah AKDENİZ*

Abstract

The concept of nothingness refers to the absence of being or existence, and its importance has been debated by many prominent philosophers over time. It is possible to trace the traces of these debates in the history of philosophy to Ancient Greek philosophy, especially to the *arche* debates, which was interpreted as the first founding substance by the philosophers in the pre-Socratic period. However, this article explores the existential concept of nothingness, which has been a recurring theme throughout the history of modern philosophy as well, in the context of ideas of two great philosophers, that is to say, through a review and analysis of Jean-Paul Sartre's critique on Martin Heidegger; because the concept of nothingness is also fundamental to both philosophers' understanding of being, with Heidegger viewing it as a fundamental aspect of being-in-the-world and Sartre emphasizing its role in human consciousness and intentionality; hence, it will be discussed, in this article, their similar and differing perspectives on the meaning and implications of nothingness, including especially Sartre's critiques of Heidegger's ideas; so it is possible to see how important a concept such as nothingness, which seems quite abstract at first glance and has no equivalent or concrete existence in the physical world, for philosophy, and thus, how closely the concepts in philosophy are in relation to each other, especially in the context of the concepts of Being and Nothingness. Ultimately, the article tries to show that a nuanced understanding of the concept of nothingness is essential for grappling with the fundamental questions of existence/being and human experience and in addition a deep understanding of the concept of nothingness is necessary for comprehending the fundamental questions of philosophy, such as the meaning of life, existence, and reality.

Keywords: *Nothingness, Being, Consciousness, Intentionality, Being-in-the-World.*

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, ekdeniz@yyu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0538-9153

Atf için: Akdeniz, E. (2023). "Existentialist Concept of Nothingness in Philosophy: A Review or An Analysis of Sartre's Critique of Heidegger". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. 5: 100-119.

Öz

Hiçlik kavramı, varlığın veya varoluşun yokluğunu ifade eder ve önemi, zaman içinde birçok önde gelen filozof tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmaların izlerini, felsefe tarihinde Antik Yunan felsefesine, özellikle de Sokrates-öncesi dönemin filozoflarının ilk kurucu madde olarak yorumlanan arke tartışmalarına kadar tâkip etmek mümkündür. Bununla birlikte, bu makale, modern felsefe tarihi boyunca da tekrarlanan bir tema olan varoluşsal hiçlik kavramını, iki büyük filozofun fikirleri bağlamında, yani Jean-Paul Sartre'ın Martin Heidegger eleştirisi üzerine bir değerlendirme ve çözümleme aracılığıyla incelemektedir; çünkü hiçlik kavramı, Heidegger'in, onu dünyada-içinde-olmanın temel bir yönü olarak görmesi ve Sartre'ın insan bilinci ve yönelimindeki rolünü vurgulaması ile, her iki filozofun varlık anlayışı için de temeldir; dolayısıyla, bu makalede, özellikle Sartre'ın Heidegger'in fikirlerine yönelik eleştirileri de dahil olmak üzere, onların hiçliğin anlamı ve içerimlerine ilişkin benzer ve farklı bakış açıları tartışılacaktır; böylece hiçlik gibi, ilk bakışta bir hayli soyut görünen, fizik âlemde hiçbir karşılığı ya da somut varlığı olmayan bir kavramın felsefe açısından ne kadar önem arz ettiğinin görülmesi ve böylece bu kavram aracılığıyla, özellikle Varlık ve Hiçlik kavramları bağlamında da, felsefede kavramların birbirleriyle ne kadar yakın bir ilişki içinde olduğunun görülmesi mümkün olacaktır. Sonuç olarak makale, hiçliğin nüanslarla anlaşılmasının varoluş/varlık ve insan deneyiminin temel sorularıyla boğuşmak için gerekli olduğunu ve ilaveten hiçlik kavramının derin bir şekilde anlaşılmasının felsefenin, yaşamın, varoluşun ve gerçekliğin anlamı, gibi esaslî sorularının kavranmasında elzem olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Hiçlik, Varlık, Bilinç, Yönelimsellik, Dünya-içinde-Olmak.*

Introduction

The concept of nothingness cannot be thought from the concept of being separately. However, the concept of being first appears, in Western philosophy, in Presocratic philosophers, as the concept of *arke*, which is posed through the question of *what is the first material of existing things*. In ancient Greek *the question of Being*, which engaged philosophers in the attempt to find different first materials, but they had not yet the concept of nothingness; because, the concept of nothingness was foreign to the Greek conceptual world. The thought of *Being* in Western philosophy, which is claimed to have begun with Hesiod and Homer, is that being has always existed; therefore, in Greek culture and vocabulary, there were no expressions or descriptions about nothingness; hence creation or created actions as well; because the concept of nothingness can only be grasped meaningfully through the concept of an absolute power, that is, the concept of God, which is considered as the basis of creative activity; but, in the Greek world, the absolute power is believed to be active completely was a power of a kind of formation rather than creation.¹ The property of being is a transformation, that occurs through the spontaneous union, separation or activation by another principle or force, of the fundamental elements that exist in nature since time immemorial; therefore philosophers have tried to understand, interpret or explain being by basing it on some of these elements. However, with Atomistic thinkers like Leukippos and Democritus, the concept of nothingness as the concept of space or void, becomes the object of thought. Void was the space or a special area for movement of the invisible smallest particles,

¹ Especially Demiurgos of Plato is, in *Timaeus*, a celebrated example of such a concept of God or a kind of secondary agent who uses the preexisting materials or elements of chaos and arranges them according to the models of eternal forms.

namely atoms, which are the basic constituents of existence and it was an essential condition for the movement of atoms. Therefore, there is an empty space behind beings (Barnes, 1983:268). In ancient Greek philosophy, if it is possible, a concept that could be considered *a kind of nothingness* or interpreted as a parallel concept of nothingness was the idea of void held by Atomists. However, Parmenides, one of the founding figures of Western metaphysics, rejected the idea of space and stated that '*nothing is not and that being cannot arise from non-being,*' which opened the way for Plato, one of the greatest thinkers who influenced the history of philosophy; together with Plato who constructed his own metaphysical thought on the claims of Heraclitus and Parmenides; so especially as mentioned in his Parmenides dialogue, it arises the possibility of thinking of nothingness as a kind of non-being, but according to Plato's thought, nothingness shows its being only through negation or difference in language and thought (Platon, 1997 119,172,323-325,328,29).

However, it is possible to say that the period that gave weight to the concept of nothingness was the Middle Ages; because in this period, the concept of nothingness begins to be interpreted in the context of theological debates; especially in Saint Augustine, nothingness, which was not considered as a positive entity but rather as a privation or absence of being, that is, absence of goodness; in other word, it was interpreted in the context of the problem of evil and human free will and choices (St. Augustine; 2008, 40-61,67-94,183). The great philosopher Thomas Aquinas, who synthesized scholastic philosophy with an Aristotelian system, also defines nothingness as a negation or limitation of being; it is not as an independent thing, and he uses nothingness to define the problem of evil in the context of the concept of nothingness. Just as darkness can only be understood with its opposite, light, so evil is understood in opposition to good. If goodness is all that is desirable, and every nature desires its own existence/being and perfection, then it must be said that the existence/being and perfection of every nature is good. This is exactly why it can be said that evil does not indicate existence/being. In other words, evil is the absence of good; since being is generally good, the absence of one indicates the absence of the other (Aquinas, 1981: 330,331).

The question of "*Why is there something rather than nothing?*" asked by Leibniz -one of the important names of the modern era with Descartes- is actually very important in terms of the approach to nothingness. (Leibniz, 2014:64-71) In this question, which is the central question of monadology, Leibniz tried to ground the famous *sufficient-reason* principle by claiming that the basis of the universe, and therefore of being, can only be discussed in the context of the being of God. Therefore, for Leibniz, who interpreted being as the manifestation of a perfect order, the concept of nothingness was not something that can be thought or comprehended. The concept of nothingness reaches its conceptual value in the philosophy of Hegel who is undoubtedly, not only of the 19th Century and the German Idealists, but also with his thoughts, one of the most important names in the history of philosophy. Hegel, who set out by thinking of pure being, which is the widest and most inclusive of concepts, reaches nothingness itself in the immediacy of this most indeterminateness; therefore, according to Hegel, it was clear that contemplating being assumes the task of reaching nothingness;

the point where this dialectical transition carries the philosopher was the becoming; so, in this metaphysical envisagement, in which the natural working of the mind and the working of reality were identical, being was interpreted as the dialectical steps/moments of the synthesis phase, intertwined with nothingness (Hegel, 2010: 59). It is possible to see the influence of the opening up of the concept of nothingness in being with Hegel in 20th century. In this context, especially Heidegger and Sartre's interpretations of the concept of nothingness are quite original. The nothingness, which is dealt with in relation to human existence in both philosophers, deserves to be considered with its similarities and differences.

The Concept of Nothingness and Critique of Tradition in Heidegger

Answering the question posed by the concept of nothingness, according to Heidegger, first requires answering another question. This question is the question of being, and Heidegger does not see the question of being only as a problem related to the concept of nothingness, because according to him, this question is a necessary question that determines the entire history of philosophy and attracts almost every philosopher in some way. Heidegger even goes a little further and says that the history we encounter as the history of philosophy is basically built around the question of "*the meaning of being*"; therefore, the primary activity of the philosopher is to turn to this history and to reveal what is understood by being.

While Heidegger begins to explain why the concept of being is the most important subject of thought in his great work *Being and Time*, which made him stand out as a distinguished thinker in the history of philosophy, he says that the main feature of being is that it is an open concept by itself. The clearest indication of this is that being can be used as a *predicate* in all our knowing activities. This is also an indication that being has a relationship with every being. So, everyone understands what you mean by "*The sky is blue*", "*I am happy*" or similar sentences, but this average intelligibility essentially only indicates an incomprehensibility. (Heidegger, 1996:3) In other words, a paradoxical situation arises when the being of something is referred to. Being necessarily appears in our relationship with the existing things and shows itself, but every time we try to point to it, it almost *evaporates* and *disappears*, as if it never existed, so the concept of being remains a mystery before thought. For this reason, Heidegger thought that the question of being should be formulated and asked again as an inevitable attitude that philosophical thought should take, and thus declared the main goal of his own philosophical project. In this context, it is necessary to say that Heidegger's philosophical project is also the construction of an ontology different from the traditional ontology in philosophy. Heidegger calls this new ontology to be constructed and put forward as *fundamental ontology*. Fundamental ontology may give the impression that it doesn't make much sense as a concept at first. However, the condition of awareness or authentic understanding of the *question of being* lies in inviting such a new approach to philosophical thought, so it is important for Heidegger to reveal the approach of this new ontology, what elements this style consists of, and its fundamental difference from the old ontological approach.

Heidegger begins to exhibit this basic approach through his work *Being and Time*, published in 1927. So, what is the main difference between fundamental ontology and traditional ontology? Why was a new ontology needed and why did Heidegger attempt to challenge tradition in this way? Firstly, it should be noted that the classical ontology's understanding of being, which tries to reveal the *whatness* of being by trying to understand the nature of being, is different from Heidegger's. Philosophers who deal directly or indirectly with the *question of being* in the tradition, although they have adhered to different thought systems and used different terminologies, have shown *similarity* to each other in terms of their understanding of being. In this context, Heidegger criticizes all the names, he thinks in classical ontology, because according to him, the philosophers made a big mistake by eliminating the difference between being and beings; so this similarity is the elimination of a fundamental distinction, which Heidegger calls the *ontological difference* and which he considers very important. This fact was also briefly called "*forgetfulness and abandonment of being*" by Heidegger in the later period of his thought.² The fact that the being is constantly missing or not showing itself in the orientation of the human to the beings is basically related to the structure of the being, because the essence of this Being lies in its to be. The whatness of this Being must be understood in terms of its Being (Heidegger, 1996:39). Therefore, when the being of a being is mentioned, the meaning understood by classical ontology is moved away, because here is a *becoming* that emerges only in the context of *relationality*. It refers to being as existential, not as essence. But what does this mean? How does Heidegger differ from the approach of classical ontology with his emphasis on *relationality*, and how does he point out the possibility of a change? Exactly in this context, it should be looked at the concept of Da-sein, which is at the center of Heidegger's philosophy and serves as the legitimate ground of the founding basic arguments in his thought.

Heidegger, who needs new concepts while constructing his thought, uses the concept of Da-sein instead of the concept of human. His invention of such a concept is not based on an arbitrary reason, on the contrary, it is a necessity, because man, in the sense of classical ontology, is a rational being and his relation to beings is not ontological but epistemological, that is, in fact, man is a knowing subject. In this context, the most fundamental mistake of the tradition, which interprets human existence primarily and sometimes only as knowing one, is that it is far from understanding human existence in an authentic way. An authentic understanding of human existence is possible only in fundamental ontology with the method Heidegger calls Da-sein analysis;³ because only Da-sein analysis will be able

² The expression "*forgetfulness of being*" is considered in many parts of *Being and Time* as concealing of being, veiling or hiding of being. In fact, it points out the way of being understood, it means that Being remains hidden from man; because, according to Heidegger, man, in his relationship with beings, because of existing in the field of praxis, always establishes a relationship as if being does not exist without seeing being; because the relationship between being and beings is a relationship in which existents/beings come into Being and meaning(s) emerge during this *coming*. We can see this theme as a prominent subject in many of Heidegger's works; regarding the subject, one can refer especially the following pages in "*Being and Time*" (Heidegger, 1996:21,44,62,219,262,277,292,322,339,34, 406-407, 409-4110, 424-425).

³ The main purpose of Da-sein analysis is to reveal the constitutive a priori elements of human existence by analyzing them. As a result of this analysis, the existence of human being is seen to consist of many elements such as Being-in-the-World, Attunement, Care, Being-toward, Being-with, Being-together-with, To-be-Between.

to reveal to Heidegger *what the meaning of being is*. Thus, through this specific analysis, Heidegger interprets man as an *ontological being*, which cannot be understood solely in terms of knowing; but what does it mean for man to be an ontological being? The fact that man is an ontological being means, above all, that he establishes an ontological relationship with beings, that is, he is Da-sein. Da-sein, for Heidegger, is being-in-the-world (Heidegger, 1996:11). Being-in-the-world is the result of the fundamental ontological approach that characterizes man, which does not position it against the object as an isolated and independent being; in other words, the fact that man has an ontological existence, that is, being Da-sein, means that his relationship with things is in the context of an *interest*. In this context, *to care* or *to consider* means to live in a space surrounded by beings, and Heidegger thinks that this is precisely what makes man a *being-in-the-world*. This is the most basic feature that distinguishes man from other beings at the same time. Heidegger states that this *interest* opened in the basis of human existence is an essential element that emerges as a result of Da-sein analysis. The concept of interest as such is not a term used because of the economical perspective; on the contrary, it is a fundamental element that is the reason for Da-sein's existence to be visible (Heidegger, 1996:53). In fact, showing interest or paying attention is basically a kind of care or worry; because all human actions gain meaning in a *disquiet* that basically refers to his existence. This is exactly what Heidegger's fable uses to support his claim:

“Once when ‘Care’ was crossing a river, she saw some clay; she thoughtfully took a piece and began to shape it. While she was thinking about what she had made, Jupiter came by. ‘Care’ asked him to give it spirit, and this he gladly granted. But when she wanted her name to be bestowed upon it, Jupiter forbade this and demanded that it be given his name instead. While ‘care’ and Jupiter were arguing, earth (Tellus) arose, and desired that her name be conferred upon the creature, since she had offered it part of her body. They asked Saturn to be the judge and Saturn gave them the following decision, which seemed to be just: ‘Since you, Jupiter, have given its spirit, you should receive that spirit at death; and since you, Earth, have given its body, you shall receive its body. But since ‘Care’ first shaped this creature, she shall possess it as long as it lives and because there is a dispute among you as to its name, let it be called ‘homo’, for it is made out of humus (earth)” (Heidegger, 1996: 184).

According to Heidegger, as can be understood from such an ancient text, the origin of human existence is *interest* and *concern*. “The pre-ontological characterization of the essence of human Being expressed in this fable thus has envisaged from the very Beginning the mode of Being which rules its temporal sojourn in the World” (Heidegger, 1996: 185). Therefore, being-in-the-world is having the character of being anxious (Heidegger, 1996: 185). A further analysis of anxiety in this context shows us that human being is in an existential relationship with things, because dealing with something is fundamentally to produce something for a certain purpose means to reveal something. In this sense, human beings are in an informal know-how relationship with things rather than a theoretical relationship (Inwood, 2004:36). This is a situation that is the main feature of human existence and is precisely related to another important concept that Heidegger calls facticity.

Facticity, as a concept that expresses the *thrownness* of man to this world and to himself, refers to a situation that man cannot change or has no chance to determine; therefore, the fact that man finds himself here and stuck in himself establishes the possibility of his being in relation to his own past as a temporal being as well. Man is a being that exists in his own past at the same time as he is in this world, and this area, which precedes his existence, has a founding function in the process of constructing human existence. The facticity as the past, as a given field, provides a priori conditions for all kinds of relations that human beings will establish with things; in this sense, being-in-the-world works as the basis of all human actions such as understanding and giving meaning. For this reason, the world is never just a place to be a neutral living space; on the contrary, it is a field that is always filled with certain contents and takes shape through the intersection and synthesis of certain contexts. In this context, as Sheehan puts it:

“Human beings in their lived, factual intentionality are Being-in-the-world, i.e., always “outside” the supposed immanence of consciousness and concernfully absorbed in worldly contexts of meaning: the use-world of implements, the co-world of sociality, and, running through both of these, the self-world of concern for their own interests. Evidence of human worldliness is the fact that we always find ourselves in moods, that is, “tuned in” to a given worldly context (Sheehan, 1984:291).

So, being-in-the-world means that man, always in a constant movement due to his own interests, subordinates existing things to himself and thus realizes his own nature and essence. Heidegger justifies this basic attitude with the fact that human is an *incomplete, mortal being*. Man is a being whose essence does not encompass his existence, or as Sheehan puts it:

“Our inevitable lack-in-being is our finitude, which opens us up. It ‘throws’ or ‘pulls’ us into our ineluctable becoming. It is our own intrinsic self-absence that draws us out into openness, into the movement of becoming, and thereby into the Possibility of understanding both givenness-itself (world) and the givenness of this or that entity (Sheehan, 2000: 7).

Heidegger tried to define the ontological relationship that human beings make the things intelligible and that he brings them to his own clarity, with the concept of *Deinotaton*, which he thinks reflects Da-sein's main character and therefore uses it by borrowing from ancient Greek. Heidegger translates this adjective into his own language as *the uncanniest*. So, what does it mean for man to be the uncanniest? What does this have to do with being-in-the-world, and therefore with being and man? According to Heidegger, human being is the most alien being among the existing ones; because it is an opening; *being open* or being-in-the-world means that man is different from other creatures that live in closed eco-systems; other living things are actually *at home* in their own living systems; however, human being is a being that cannot adhere to a determined life system and experiences the earth in which he finds himself as a frightening, distant and alien environment. In this context, even considering the data of the sciences describing the state of primitive Da-sein, it is quite understandable why man can be called an outsider on this earth; because man realizes the relationship he has established with the things in this living space, which he finds strange to himself, in an unprecedented way, and gradually turns this unfamiliar world into his familiar world. In fact, this is nothing but the stranger's making his living space familiar in order to eliminate the foreignness or unfamiliarity, and this is exactly the

expression of a process in which the man in the face of danger constructs his own nature by crossing the borders; because man responds to the violence and meaninglessness called existence, which he did not determine but is exposed to by finding himself, only by going beyond the limits he is in. In Heidegger's words:

“We understand the un-canny as that which throws one out of the ‘canny’, that is, the homely, the accustomed, the usual, the unendangered. The unhomely does not allow us to be at home. Therein lies the over-whelming. But human beings are the uncanniest, not only because they spend their lives essentially in the midst of the un-canny understood in this sense, but also because they step out, move out of the limits that at first and for the most part are accustomed and homely, because as those who do violence, they overstep the limits of the homely, precisely in the direction of the uncanny in the sense of the overwhelming” (Heidegger, 2000: 161).

As it can be understood from here, while interpreting human existence, the point Heidegger refers is the fact that man is strange by nature, that is, without essence, makes it possible for him to relate to Being. Man is a being who cannot be closed in a system because he belongs to a groundless existence where there is no meaning, but on the contrary, he is an open being; this is another expression of its being-in-the-world. So, by calling man *Da-sein* in his relation to the world, Heidegger also confirms that man is a being who lives only *in meaning*. The world is then a kind of source of meaning for man. It is a determining and determined area where man finds himself against his will, and as such, it is a home; because man is a being who can feel itself comfortable only when he is familiar and used to it. The world, as it is, is a comfort zone that gives comfort to man, protects him from the horror of meaninglessness, and hides meaninglessness with a curtain. The integrity of the world in which the human being lives, consisting of existing things, keeps him busy all the time and prevents him from encountering meaninglessness. In this state, the world is also a place where the human being flees to himself and get lost in it. The fact that the world offers a comfort zone, that one feels at home there, means that one forgets his own existence in a way. Thus, the relation of existence and the world is, for Heidegger, a field of movement that takes place in opposite directions in the context of human existence. What does this mean? What is meant by moving in opposite directions here? It was stated that human existence, in Heidegger's philosophy, is determined by being mortal; this also meant that man was the strangest, the most unfamiliar and the most dangerous being, that is, man appeared on the stage of history as the most exceptional being among other beings/living beings, precisely because he was mortal and moreover, he knew that he was mortal. In regard to Heidegger, the awareness of human mortality means that such a knowing reveals an essence that established him as a being who tries to escape from this consciousness, and thus his own death. Thus, since man is mortal, he chooses to live by forgetting it, even if he remembers it, that is, without believing much in his own death; the man who is-toward-to his future, that is, to his death, escapes from the death towards which he is going, in the opposite direction, plunges into the forgetfulness that arises among the beings in the world, and forgets itself in this forgetfulness at home. Thus, what is forgotten is existence, with existence it is nothingness or meaninglessness. In this context, the content of Heidegger's concept of *Da-sein* as human existence makes clear an intertwined connection with the concept of nothingness.

For Heidegger, the question of what nothingness is involves a kind of impossibility from the very beginning of the question; for the question itself presupposes the form that "nothing" is this or that; therefore, at this point, both the question and the answer to the question is absurd. However, the question of nothingness is one of the primary questions and problems of the reason and therefore awaits an answer; because the nothing is the negation of the totality of beings; its nonbeings pure and simple (Heidegger, 1998:85). At this point, Heidegger thinks that questions such as these are inevitable: Do the “not”, negatedness and thereby negation too represent the higher determination under which the nothing falls as a particular kind of negated matter? Is the nothing given only because the “not”, i.e., negation, is given? Or is the other way around? Are negation and the “not” given only because the nothing is given? Despite all these questions, the truth Heidegger points to is this: ‘nothing is more original than the “not” and negation’ (Heidegger, 1998: 86). but if nothingness refers to a more fundamental situation than any negation, then Heidegger's basic question would be: Where shall we seek the nothing?’ Because in order to find something, first of all, it is necessary to know that it exists; but nothingness is not something that exists like individual beings and cannot be found like them. In this context, it can be argued that nothingness is conceived as the negation of this totality, which is first thought of all that exists and then imagined; but for Heidegger there is a formal concept of the imagined nothingness, otherwise there is no such thing as nothingness itself, because nothing is nothing. The way the human mind works here, works in a similar way when it comes to the concept of being:

“As surely as we can never comprehend absolutely the whole of beings in themselves we certainly do find ourselves stationed in the midst of beings that are unveiled somehow as a whole. In the end an essential distinction prevails between comprehending the whole of beings in themselves and finding oneself (Sichbefinden) in the midst of beings as a whole. The former is impossible in principle. The later happens all the time in our Dasein. It does seem as though we cling to this or that particular being, precisely in our everyday preoccupations, as though we were completely lost in this or that region of beings. No matter how fragmented our everyday existence may appear to be, however it always deals with beings in a unity of the ‘whole’, if only in a shadowy way. Even and precisely when we are not actually busy with things or ourselves, this ‘as a whole’ comes over us—for example, in authentic boredom. Such boredom is still distant when it is only this book or that play, that business or this idleness, that drags on and on. It irrupts when ‘one is bored’. Profound boredom, drifting here and there in the abysses of our existence like a muffling fog, removes all things and human beings and oneself along with them into a remarkable indifference. This boredom manifests beings as a whole” (Heidegger, 1998: 87).

As shown by this quote from Heidegger's text “*What is Metaphysics?*”, the essential or authentic experience of the meaning of human existence is revealed in a state of anxiety where one is exposed to nothingness, precisely when the feeling of emptiness is experienced. However, this distress that Heidegger points out is not an epiphenomenon that derives from a behavior related to human thought or will, or a situation to be dealt with, or a kind of impulse. This is a very essential situation where the human being is confronted with the whole of being and meanwhile the ground of meaningful contexts called the world is pulled from under his feet. Therefore, it is not correct to interpret distress as a psychological feeling. On the contrary, this *existential distress* itself is the condition of possibility of the psychological structure of man, and as such it refers to the existence of man. In other words, Being of beings is negated in this experience, everything is abstracted from the meanings we think they have, in short, everything loses its meaning and it becomes possible to encounter nothing. Thus, the ground

that human beings encounter with the whole of beings is experienced as the ground where nothingness is revealed. According to Heidegger, in terms of this existential meaning, boredom or anxiety is not a feeling of distress because of something concrete; the object of anxiety is indefinite, and its uncertainty is directly related to the indescribability of nothingness, and it is a kind of alienation, according to Heidegger, felt in this essential experience: "In anxiety, we say, 'one feels uncanny'. What is 'it' that makes 'one' feel uncanny? We cannot say what it is before which one feels uncanny. As a whole it is so for one. All things and we ourselves sink into indifference" (Heidegger, 1998: 88). However, the indifference mentioned here is not something in which man disappears or loses himself; on the contrary, things come upon man through their withdrawal or their becoming meaningless. What is happening here is that, in a sense, *Being* oppresses or crushes the human being, crushing the human existence; thus, in the state of holding on to nothing in anxiety, man hangs on to this boredom, feeling the nothingness and meaninglessness most deeply. In Heidegger's words:

"This unsettling experience of hanging is revealed in Da-sein, while anxiety leaves us speechless; because Being, as a whole, has disappeared now and nothing has surrounded us all around us, so that the expression "is" has fallen into silence in the face of nothing (Heidegger, 1998: 89).

So, in Heidegger, nothingness is an experience that reveals itself in anxiety and, unlike Being, makes one silent, this is what Heidegger calls the nothing itself nihilates (Heidegger, 1998: 90). Whereas being or the meaning of being is an area where language is located; therefore, there is not silence, but the effectiveness of speech. Being and nothingness are intertwined in man; because Da-sein means being held out into the nothing. By keeping itself in nothingness, Da-sein in any case exists beyond what is as a whole. This is the process that establishes being or meaning what Heidegger calls transcendence or existence (Heidegger, 1998: 91).

The Concept of Nothingness in Sartre and His Critique of Heidegger

The concept of nothingness and the problem of how this concept can be determined and defined is a philosophical problem that is important for Sartre as well as for Heidegger. When it comes to existentialism, one of the first philosophers to come to mind, without a doubt, Sartre is and his thoughts on this subject are in parallel with Heidegger in general, but when Sartre's claims are taken into account, it is seen that he differs from Heidegger's approach in fundamental points; therefore, Sartre's main purpose, who was influenced by Husserl's phenomenological thought, like Heidegger, is to examine the existence of phenomena, to deal with the concept of existence in a different way from the tradition, to analyze some basic existential phenomena that emerge in the context of *human reality*, and after that, to describe all of these in a specific way to phenomenology. To do this, Sartre reconsiders ontology. In this context, it is significant that the subtitle of his main work "*Being and Nothingness*" is "*A Phenomenological Ontology*". With this second title, Sartre tried to show that he does not consider the concept of being, which is the most ancient problem of philosophy, and the concept of nothingness in relation to this concept, *only* as an ontological problem; because the existence of consciousness should only be considered in the context of a difference that transcends it or, if it is to

be expressed in another way, in the context of its relation to what is transcendent to itself, there is a research in Sartre's philosophy to reveal this; therefore, it is possible to say that Sartre's main effort is based on understanding the relationship between the conscious and the *unconscious*.

The relationship between the conscious and the unconscious, for Sartre, is a relationship that needs to be explained firstly in the context of the problem of existence and nothingness; because, according to Sartre, there is an extremely important situation in this relationship that classical phenomenology ignores or leaves unexplained, and this forms the basis of Sartre's existential claims. Husserl, while describing the structure of consciousness, always postulated consciousness as consciousness *of* something. This was the most basic feature of consciousness, which Husserl called *intentionality*. Having consciousness of something constantly meant that it was intentional; hence intentionality meant that consciousness was not an empty construct, but towards something, always being filled with something. Sartre also accepted this characteristic of consciousness and tried to look at it closely in order to analyze it; therefore, questions such as what the structure of consciousness was, its mode of operation, what primary and secondary characteristics it has gain importance in this research.

The fact that consciousness is not an empty structure but always oriented towards something is first examined in the context of perception activity. If what are called phenomena consist of appearances that appear in consciousness, as classical phenomenology accepts, it is impossible to think of them only within the limits of consciousness; because, according to Sartre, identifying the perceived with the perception or limiting the phenomenon only with the consciousness gives the consciousness an absolute structure and establishes the consciousness as a purely immanent field. This means that what appears before consciousness as a table loses its tableness (being a table). In so far then as the known cannot be reabsorbed into knowledge, we must discover for it a being (Sartre, 1984:18). At this point, Sartre discusses the passivity of perception. Passivity refers to our exposure to change for which we are neither the creator nor the foundation. Thus, the existence of man endures a mode of being for which he has no source. To endure, however, one must exist; therefore, existence is always situated beyond passivity (Sartre, 1984: 19). The claim that existence is always active in a relationship of exposure is a very important and even critical claim, and Sartre interprets this relationship as an ontological proof relationship. Ontological proof, which has been used as a classical method of proof of God by many other philosophers in the history of philosophical thought, is used by Sartre but he changed its content. What the ontological proof means for Sartre is that it is essentially a proof of the intentionality of consciousness; because the examination of intentionality- the thesis that consciousness is directly a revelation of a being other than consciousness-is an ontological proof (Catalano, 1985: 39). Therefore, in Sartre, ontological proof is basically a proof that expresses the encounter of two different areas of being, that is, consciousness and something other than consciousness, and as such, it has been attributed to *an existentialist way of thinking*. The claim that Sartre tries to justify through this argumentation is that: if phenomena cannot be limited to be only in consciousness, this is proof that phenomena have a transcendent being. In this case, the question to be asked is how, according to Sartre, takes place the relation of consciousness with the transcendent

one or how did Sartre interpret the elements that make up the two sides of this relationship? The central question of Sartre's *Being and Nothingness* is the most fundamental question of phenomenology. It is possible to formulate this question as Gardner states: what is it for a thing to be given to and grasped by a subject as having real, objective existence, as transcending the subject? (Gardner, 2009: 39). This question is undoubtedly one of the most fundamental problems in the history of philosophy, especially in epistemology; however, classical epistemology has always handled the problem in the context of a subject-object duality, so it has been inevitable that other questions and problems arise from this perspective. So much so that Sartre discusses them extensively, pointing out that this duality is seen not only as the subject-object duality, but also under different names such as interior-exterior or potentiality-actuality dualities throughout the history of philosophy (Sartre, 1984: 9-17).

In this context, especially Husserl and Heidegger, as philosophers dealing with this fundamental question, stand out as the names that Sartre attaches importance to; but especially Husserl's phenomenological approach provided Sartre with the most important output/data in seeing the problem and producing a kind of solution; for this reason, firstly it is possible to say that Husserl's view of phenomena has a very decisive effect on Sartre's conclusions and basic claims in his analysis of being. Although the definition of the phenomenon, which is the main element of Husserl's approach, emerged as a result of a critique of tradition, according to Sartre, Husserl himself cannot avoid falling into the paradox of duality that tradition has fallen into; because, for Husserl, consciousness has a transcendental status, first of all because it is a field in which phenomena emerge, and the purpose of phenomenology is to grasp consciousness in its intentionality towards beings, while the object is given independently of all its accidental properties. This is to say that consciousness has a structure that can grasp the object in terms of its *essence*; however, there is a problem to be solved here, and at the heart of this problem is the understanding of the essence as a completed, finished, ahistorical kernel; because when the object is wanted to be understood, it is seen that the essence of the object is never complete in the consciousness in relation to the object. Essence, on the contrary, is experienced as a property of the object that can never be fully given in perception because of the potential future possibilities of consciousness oriented towards it; therefore, a finite-infinite duality emerges in the context of the concept of essence in the Husserlian understanding of phenomena. In Gardner's words, this problem is the infinite in the finite as Sartre puts it (Gardner, 2009: 41). And this is the most vulnerable and weakest point of Husserl's phenomenology from Sartre's perspective. The situation that causes the finite-infinite duality to emerge is that the phenomenon constantly points to the existence of a remnant of being that transcends consciousness; in other words, what is called the phenomenon or the objectivity of the thing remains something that transcends what consciousness perceives, that is always lacking in full and complete presence; Sartre calls this being, and as such he states that being has a trans-phenomenal or concept-exclusive feature (Sartre, 1984: 10-11-15-18-20-23). Hence the object does not possess being, and its existence is not a participation in being, nor any other kind of relation. It *is* (Gardner, 2009: 42).

After Sartre's claim that being is a trans-phenomenon fact, his claims about consciousness in relation to being are important, because the relation of consciousness to its transcendent one will also provide an understanding of the nature of consciousness. If phenomena exist for consciousness and somehow connect human existence to being, then what does it mean for these phenomena to exist in consciousness? The existence of phenomena as evidence of a relationship with a being transcendent to consciousness, then, shows that consciousness is not a self-enclosed, self-contained structure; for to be conscious is precisely to be tend towards what is unconscious; for consciousness taken by itself is contentless; in other words, consciousness is pure appearance, because it is total emptiness; since the entire world is outside it (Barnes, 1992: 14). In this context, it is necessary to remember once again the concept of intentionality, which is the most important concept of phenomenology. For Sartre's thought, intentionality means that consciousness tends out of itself, and therefore does not exist in a self-sufficient way; but why does consciousness turn outside of itself? For that is the nature of consciousness; consciousness realizes itself primarily and always as consciousness *of something*; his activity is actually a double activity; because to exist as consciousness *of something* is also to exist *as self-consciousness*, and consciousness as such is also consciousness *of existence*, that is to say, *of to be*. Self-consciousness is, in Sartre's terms, a pre-reflective self-consciousness; that is, its self-actualization occurs spontaneously (Sartre, 1984:23). The incomplete existence of phenomena that become a given in consciousness in relation to being as trans-phenomenon shows that not only being but also consciousness exists as a trans-phenomenon fact; because if consciousness is something that always exists as a consciousness of something, and in this context it is also self-consciousness, the meaning of this self-consciousness is, according to Sartre, the being of existence as the being of consciousness and in this sense, existence is, just like being, not an element that can be melted down in the activity of knowing or comprehending; therefore, it is inevitable for Sartre that human existence, that is consciousness, is also trans-phenomenal. In this case, it needs to be explained for the relationship of these two transphenomenal fields from the viewpoint of Sartre.

According to Catalano, Sartre, who thinks of consciousness as a relation with something other than consciousness by its nature, will devote his entire book *-Being and Nothingness-*to explaining this relation and difference (Catalano, 1985: 34). The manifestation of consciousness and the fact that it does not hide reality, allows it to be understood as a mere *translucency*. Consciousness, in Sartre's understanding, is not something of having any character or structure; the interpretation of consciousness as a *translucency* actually shows why consciousness is understood as “*concrete nothingness*.” throughout the book, especially from the first chapter titled *The Problem of Nothingness*; because the fact that consciousness is a concrete nothingness is basically related to the fact that it has no any nature; that is, consciousness does not have a character with certain forms like the understanding in Kant; on the contrary, the most important feature of consciousness is that it exists as pure activity and self-determination (Catalano, 1985: 34). The claim that consciousness exists as a nothingness in pure activity is an important claim for Sartre, showing that consciousness also constructs its own structure or essence in its own existence. Consciousness, accordingly, is something indefinite, a groundless, self-founded self-activity. Therefore, for Sartre, the most important issue that needs to be explained is the

relationship between *the being* of consciousness as this self-activity and *the being* indicated by the intentionality of this consciousness.

Sartre tries to explain these two fields of being by using two concepts we encounter in Hegel's terminology: *being-in-itself* and *being-for-itself*. However, there are fundamental differences in the content and use of these concepts, related to the goal of Sartre's philosophy. For Sartre, who thinks that being-in-itself cannot have been created because every divine creation is an impossibility that eliminates the difference between the creature and the creator, it is sufficient for the being to simply exist/to be in the sense of being-in-itself. This is valid for the phenomenological approach of Sartre as well; for phenomenology is precisely about identifying and describing facts; therefore, phenomenology is not expected to explain in a manner similar to that of the sciences; so, the essential feature of being-in-itself is that it is identical with itself, complete and therefore immobile. This means that it is neither passivity nor activity. Both of these concepts belong to the human world and they are most fundamentally related to human behavior. However, a conscious being acts for a purpose; therefore, being-in-itself cannot be the cause of itself in the way consciousness is. The self-consistency of being-in-itself is beyond the active as it is beyond the passive. It is likewise beyond affirmation as well as negation. According to Sartre, being, as being-in-itself, cannot refer to itself like self-consciousness; for being is being-in-itself. Being is an entity that cannot go beyond itself in this state and therefore is full of itself. To be full of itself is also to say that this being is *what it is*; in other words, Sartre summarizes being-in-itself as follows: *what is what it is*. Being what it is is a *contingent* principle of being-in-itself, and being-in-itself as such is that which is the opposite of an outside and has no such content as any judgment, law, self-consciousness. Being-in-itself has no secret; it is solid. It stands there in isolation, not relating to anything that is not itself. It is the one who stands with its intense positivity beyond all forms of becoming. Beyond and outside of everything, identically with itself, it is closed to all possibilities (Sartre; 1984: 27,28,29,30). In this context, when it comes to being-in-itself, it is possible to express everything about it in these three summary claims: Being-in-itself (1) '*is* (est), (2) '*is in itself* and (3) '*is what it is*'.

The field of being, which is positioned as the opposite of this field of being-in-itself, which is the field of an uninterrupted absolute, is the field of being-for-itself. The metaphysical character of being-for-itself is the inverse of that of being-in-itself; as Sartre will express, being-for-itself is defined as '*being what it is not and not being what it is*', being which must be what it is. The fact that consciousness is being-for-itself primarily indicates that it is not full but empty and without content; the fact that consciousness is free of all content shows us that it also has an existence that is directed outside of itself, so that it must in any case be intentional. In this context, for Sartre, consciousness is the structure of being in which *nothingness* emerges; because every activity it performs is the cause of the emergence of *denials* or *negations*, albeit in different ways; because any form of judgment is made through language opens up the possibility of affirmation or negation in some way under the question form. This is not to say that negation only emerges in a linguistic form, abstractly, so that such a possibility

can be mentioned because of language; because for Sartre, nothingness is a situation that includes the linguistic and the factual situation, which Sartre calls human reality, takes shape precisely in the relationship of the conscious with the outside of conscious, and in this relationship, consciousness is the one that provides movement; because consciousness is *empty, open, incomplete*, and therefore it primarily negates itself and only through this primal negation it is directed towards what is outside itself. In the intentionality of consciousness, which is basically a negation, other kinds of negations are experienced in terms of encountering the *outside* things; in other words, the existence of consciousness as a negative structure causes nothingness to appear in concrete being as well. As Barnes points out:

“It is easier to approach the problem of what consciousness is through questions of what consciousness does or what happens in consciousness. At this point, it is possible to identify the following differences regarding consciousness: awareness, intentionality, revelation, reflection, nihilation. Being aware of an object means separating it from its ground as something, as one is aware of a tree rather than an undifferentiated, blurred landscape. It is also to be aware that the object is not the same as the awareness; viz, to be conscious of the tree is to reveal the tree as not the same as the boulder beside it, or the earth in which it is rooted, or the sky above it, and to reveal that the tree is there, not with or a part of the perceiving consciousness (Barnes, 1992:18).

Therefore, according to Sartre, who states that we cannot think of nothingness as an abstract concept:

“Nothingness can be conceived neither outside of being, nor as a complementary, abstract notion, nor as an infinite milieu where being is suspended. Nothingness must be given at the heart of Being, in order for us to be able to apprehend that particular type of realities which we have called *négatités*. But this-intra-mundane Nothingness can not be produced by Being-in-itself; the notion of Being as full positivity does not contain Nothingness as one of its structures” (Sartre, 1984:56).

However, having stated that existence does not exclude nothingness, Sartre also points out that there can be no relation between being-in-itself and nothing, he thinks that this seemingly paradoxical situation should be resolved; because on the one hand there is a concept of nothingness that stands outside of being, but on the other hand is contained by it; hence, considering that nothingness hasn't got the power to emerge on its own, then Sartre's basic question is expressed in the form of *where nothingness comes from?*

Sartre thinks that this question brings us to the human being as he bearer of consciousness and its intentionality. The activity of asking or questioning causes negations to be opened in concrete being, or, as Sartre puts it, a place for nothingness is opened in being in the human intentionality; *Nothingness*, in the being that is full of itself, appears as if it were a crack; therefore, man, with his consciousness, is in an important position in the revelation and experience of nothingness; he is even in the center; therefore, nothingness does not have an earlier position before being; Being is always *there*, and nothingness comes into being through the being of man. Nothingness is not, Nothingness is made to be. Nothingness does nihilates itself; Nothingness is nihilated” (Sartre, 1984: 57). Therefore, nothingness can be thought of as an expression or phenomenon of human reality. Man does not have an identity like an apple to be an apple. Concrete nothingness means that the being of consciousness is somewhere other than itself, that is, outside itself. Since asking questions requires a distance, it is seen that consciousness is not identical with itself in questioning; this is concrete nothingness in human

consciousness; therefore, the being that mediates the coming of nothingness into the world must be its own nothingness. The ability of man to turn towards anything and question everything is a rule that applies to his own existence as well; therefore, every question posed in the intentionality of consciousness, including the human being's own existence, refers to an existence or positioning that is directed towards the world.

Questions are, in fact, expectations in this context, and expectations are ultimately about an opening or non-opening in the being; hence, the world is the emergence of the concrete nothingness in man in simple, pure, rough, raw beings. The daily flow of life that constitutes human reality is the space where nothingness emerges in different forms; thus, there is a revelation in nothingness that can be called pre-reflective or pre-ontological. A meeting without a friend, the death of a loved one, a negative answer to a question, the emotional tension of the gambler who promised himself he would never play and the psychological situation of him against the gambling table or a person's self-deception about a critical event, or the withdrawal of all meaningful layers of the world to its depths etc.; the subject invokes nothingness through such negativities that open before him in the form of possibility as the experience of solid being. So, there is a "natural" realization of the consciousness that overflows itself in the context of its intentionality; however, the "naturalness" here is by no means a cause-effect connection; on the contrary, for Sartre, questioning as the outward intentionality of consciousness indicates that the relationship between consciousness and the object of intention is *contingent*. There is a relationship that excludes all kinds of universal determinism, and the character of this relationship is that it is a synthetic unity that expresses the state of being in the world (Sartre; 1984: 58-65).

Sartre, in the context of the concept of nothingness, which he describes as the self-activity of consciousness, criticizes Heidegger, in terms of some basic points. In Heidegger, the relationship of man with being is a relationship in which meaning is opened, and philosophy is an activity whose primary task is to understand and analyze this relationship; in this context, Sartre's main criticism of Heidegger is that this relationship is one that produces meaning; because Heidegger interprets the relationship between being and human being as a relationship that Being *needs* human being, and the concept of Da-sein is the basis of this need. According to this:

"Heidegger's conception of the relation of Dasein to Being implies that Being in some sense needs human being, and in asserting the primacy of the indissoluble, unanalysable, fused whole of 'Dasein's being-in-the-world, Heidegger guarantees a limit to Dasein's alienation-whatever the errors and lapses of Dasein, Being always belongs properly to Dasein, as Dasein does to Being, and the possibility remains in principle, however remote it may be in practice, that Dasein can make itself at home in Being. This is metaphysical optimism of a sort, and it is ruled out by Sartre: The world qua its being is unconditionally indifferent to human concerns" (Gardner, 2009: 56).

According to Sartre, Heidegger's concept of nothingness still remains abstract even though it seems to represent a progress over Hegel's abstract notion of nothingness (Sartre, 1984:50). It is an important point for Sartre that Heidegger brought nothingness to the field of experience, especially through the

concept of Da-sein; however, the structure of nothingness remained hidden in Heidegger's philosophy. Sartre thinks that the concept of nothingness plays a key role in capturing the world as the world in Heidegger, but despite this key role, the importance of nothingness is reduced under the title of some positive concepts or nothingness is neutralized in positive terms. According to Sartre, in the Heidegger terminology where Da-sein is at the center, it can be seen an approach that conceals implicit negations that is hidden by claiming that Da-sein is outside of itself, in-the-world, as a being from beyond or as its own anxiety and own possibilities; thus, it is, in fact, claimed that Da-sein is not in itself, not at a direct distance from itself, and transcends the world to the extent that it manifests itself as not-in-itself and not-the-world (Sartre, 1984:52).

Therefore, Sartre's main criticism is that nothingness is not shown as the cause of human transcendence; here, from the point of view of Sartre, Heidegger's fundamental mistake is that he failed to see that there is nothingness at the root of transcendence. One of the typical manifestations of this is Heidegger's interpretation of nothingness as an almost extraterrestrial or transmundane experience from which the meaning of the world is withdrawn. Accordingly, in order for man to realize nothingness, he must live this experience every time, that is, to be exposed to nothingness, the nothingness of nothing. Will it then be said that, according to Sartre, "*Is the world suspended in the non-being just as the real is in the heart of the possible?*" In this case, every negation must therefore have its origin in a particular going beyond, which is the going beyond being towards the other; however, Sartre's criticism at this point is that, as Gardner also states, beyond being-in-itself, its meaning cannot be reached (Gardner, 2009:56). So, for Sartre, Heidegger leaves unanswered the question of what Da-sein must be like to be able 'to transcend', that is, go beyond and establish relations of distance (Catalano, 1985: 62). Because, even the existence of distance, according to Sartre, consists of the negation of the plenitude and existence between two points. Sartre, in this context, argues that the meaningful whole, as a gestalt structure, consists of relatednesses that are revealed through certain negative elements; therefore, this constructive and constitutive functioning of nothingness is not taken into account in the concept of nothingness in the context of Heidegger's view of being. Yet, this emerging nothingness itself reveals every moment is a process encountered in many intermediaries within the world, and presenting these negations as an extra-terrestrial field of experience, as in the kind of experience Heidegger tries to explain as the experience of nothingness, means nothingness is to understand abstractly; in short, according to Sartre, Heidegger's concept of nothingness, for all these reasons, remained abstract and does not appear to belong to the world as such. However, in Sartre's words:

“Nothingness can be nihilated only on the foundation of being; if nothingness can be given, it is neither before nor after being, nor in a general way outside of being. Nothingness lies coiled in the heart of being-like a worm” (Sartre, 1984:56).

This is exactly a situation related to the relationship of two fields of being, and for Sartre, what a phenomenological ontology should do is to analyze and reveal whatness of this relationship.

Conclusion

When Sartre and Heidegger's concepts of nothingness are examined, it is seen that the main difference, in the context of Sartre, is in the emphasis on consciousness. Especially in Sartre's text *Being and Nothingness*, at the center, there is the existence of human being, in terms of his existence; so, consciousness is also in the foreground in terms of its three characteristics. First, consciousness is necessarily consciousness of something, it is in the position of putting a transcendent object and as such a positional consciousness of the world (Sartre, 1984: 13-14). Secondly, consciousness is necessarily consciousness of itself, and finally consciousness is autonomous and an absolute, but a non-substantial which does not provide its own foundation (Sartre, 1984: 17, 18). However, in Heidegger, consciousness is a concept that is criticized because it, in the sense of tradition, refers to the subject and the knowing activity of subject. However, the consciousness that Sartre emphasizes is a concept that is considered and analyzed primarily in terms of its *ontological structure*, not in terms of its epistemological features; therefore, it is possible to say that an ontological approach is predominant in both thinkers as well; but the main difference is that, in Sartre, the consciousness has got a constitutive role; but in Heidegger, Da-sein has got such a role. In this context, it can be argued that one of the most significant differences between Heidegger and Sartre, who can be positioned along a parallel line of thought, is that Sartre, unlike Heidegger, emphasizes the subject and the subject's existence; hence, it is possible to say that Descartes' emphasis on the subject has a particular influence on Sartre's thought; but it should be stated that this influence is not about understanding the subject in an epistemological context; rather, it is about the subject's being in a structure that experiences his own being *in existence*.

The concept of Da-sein is considered in connection with the question of the meaning of Being, which is the essential question of philosophy in Heidegger; the meaning of Being, on the other hand, develops in the context of the question of the *ontological distinction*, which Heidegger points to as the difference between Being and being; for Heidegger, the only being that can make the ontic-ontological distinction is man himself; but to see man as such, requires a phenomenological definition of him, in the context of this distinction. Man is thus characterized as a unique and very special being, called Da-sein, who can attain Being (Coe, 1985:96). However, for Sartre, it is not meaningful to ask such a question; because *the relationship* that consciousness establishes with the transcendent, that is, with the other than consciousness, invalidates the assumption that existence or Being is meaningful; because the problem that Sartre expresses as the being of the phenomenon is a problem that the being of the phenomenon cannot be reduced to the phenomenon of being; therefore, the trans-phenomenal feature of the being excludes all kinds of relations and a deep anxiety is revealed and experienced precisely in this non-conceptual being of the being; thus while, for Heidegger, the question of the *meaning of Being* is put forward as a fundamental problem of philosophy; for Sartre, the question of the *meaninglessness of Being* is put forward as a fundamental problem of philosophy. While the problem of nothingness is

experienced, in Sartre, as an encounter with the meaninglessness of being in its solid being, for Heidegger, on the contrary, nothingness occurs as an experience that reveals the meaning of being.

In the context of all that has been said, it can be claimed that Sartre's reading and criticism of Heidegger is based on "*a kind of misunderstanding*" that can be detected, in a way, in almost all philosophers and philosophy. Hence, Sartre's criticism that nothingness remains abstract in Heidegger is an interpretation that should be subject to criticism; because Heidegger's analysis of Da-sein shows that mortality is what constitutes the essence of Da-sein, and mortality or being-towards-death is the main element that establishes the transcendence of existence/being as a fundamental negativity and it is in life every time and human being is a being who escapes from this negativity that establishes his own existence and tries to forget it; therefore the construction of the world as a set of meaningful ties emerges from precisely this mortality/essential Nothingness; so, Sartre's criticism seems to be an incomplete or "*faulty*" criticism. For nothingness to be active one does not necessarily need the experience of vanishing meaning; everyday life is nothing but the effect of nothingness itself.

References

- Aquinas, Saint Thomas, (1981). *Summa Theologica*, Roman Catholic Church, Public Domain: Libgen.
- Augustine, Saint (Augustine of Hippo), (1961). *Confessions*, trans. R.S. Pine-Coffin, London: Penguin Books.
- Barnes, Hazel E. (1992). *Sartre's Ontology: The Revealing and Making of Being*, *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells, 13-38.
- Barnes, Jonathan, (1982). *The Presocratic Philosophers*, London and New York: Routledge.
- Catalano, Joseph S. (1985). *A Commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Coe, David K. (1985). *Angst and the Abyss: The Hermeneutics of Nothingness*, California: Scholars Press.
- Gardner, Sebastian (2009). *Sartre's Being and Nothingness: A Reader's Guide*, London&New York: Continuum Books.
- Heidegger, Martin, (1996). *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, New York: Suny Press.
- Heidegger, Martin, (2000). *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried-Richard Polt. New Haven&London: Yale University Press.
- Heidegger, Martin, (2005). *Pathmarks*, ed. William McNeill. New York: Cambridge University Press, 2005.

Hegel, G.W. F. (2010). *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Inwood, Michael, (2004). *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.

Leibniz, G.W. (2014). *Monadology*, trans. Lloyd Strickland. Edinburg: Edinburg University Press.

Sartre, Jean-Paul, (1984). *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes, New York: Washington Square Press.

Sheean, Thomas, (1984). "Heidegger's Philosophy of Mind". *Philosophy of Mind*, Vol.IV, p. 287-318.

Sheean, Thomas, (2000). "A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed. Richard Polt and Gregory Fred, New Haven&London: Yale University Press, 3-16 and 263-274.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD

*Van Journal of Humanities and Social Sciences –
VJHSS*

Geliş Tarihi: 20.04.2023 Kabul Tarihi: 20.05.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Kabzası Çerçevesi Urartu Kılıçları ve Yapım Teknikleri¹

Hilts Framed Urartian Swords and Making Techniques

Hanifi BİBER*

Öz

Urartular MÖ 1. binde, Doğu Anadolu'da var olmuş, Orta Demir Çağ'ın önemli uygarlıklarından biridir. Başkent Tuşpa'nın yönetiminde yaklaşık iki yüz elli yıl hüküm sürmüş olan Urartu Krallığı incelendiğinde en önemli başarılarının mimari alanda olduğu görülmektedir. Başkentleri Tuşpa başta olmak üzere inşa etmiş oldukları kaleler, saraylar, tapınaklar, baraj, gölet ve kanal gibi sulama sistemleri vb. yapılar bu alanda ulaşılmış oldukları gelişmişlik seviyesini gösteren yapılarıdır. Öte yandan Urartular madencilik, sanat, çanak-çömlek üretimi vb. alanlarda da kendine özgü niteliklere sahip bir uygarlık olmayı başarabilmiştir. Özellikle madencilikte büyük bir ilerleme kaydetmiş, dövme ve döküm tekniklerini kullanarak döneminin en üstün madeni sanat ürünlerini üretebilmeyi başarabilmişlerdir. Dağlık ve engebeli bir coğrafi yapıya sahip bir bölgede yaşayabilmek ve başta güneydeki ebedi ve ezeli düşmanları olan Assur Krallığı olmak üzere çevresinde yer alan düşman devlet ve/veya beyliklere karşı bu toprakları koruyabilmek Urartu krallığı için hiç kolay olmamıştır. Bunu başarabilmek için güçlü bir orduya ihtiyaç duymuş olan Urartular, özellikle bu orduyu donatabilmek için gerekli silahları, madencilikteki üstün başarıları sayesinde üretebilmiş ve diğer etkenlerin yanı sıra bu sayede Assur gibi, dönemin en önemli güçlerinden biriyle mücadele edebilmiştir. Çağdaş kültürlerin silahlarından ilk bakışta ayırt edilebilen ve "Urartu tipi" denilebilecek; yarı küresel veya konik tepelik, kavrama çıkıntılı sap ve kelepçeli balçaktan oluşan kendine özgü kabza yapıları itibarıyla dikkati çeken Urartu kılıçları arasında 'Kabzası Çerçevesi Kılıçlar' en gelişkin kılıçlar olmasa da özellikle komplike bir kabza yapısına sahip olmaları bakımından dikkati çekmektedir. Tunç ve demir birlikte kullanılarak üretilen çerçevesi kabza yapısına sahip Urartu kılıçlarının bimetallik kabzalarını üretebilmek için üstün metalürji ve madencilik bilgi ve becerisi gerekmektedir. Bu makalede, özellikle madenci bir topluluk olarak kabul edilen Urartuların ürettiği

¹ Bu makale, tarafımdan Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji anabilim Dalında, 2005 yılında hazırlanmış olan "Urartu Silahları: Kılıç, Hançer ve Bıçaklar" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bkz. Biber 2005.

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, hbiber@yyu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3719-4120

Atıf için: Biber, H. (2023). "Kabzası Çerçevesi Urartu Kılıçları ve Yapım Teknikleri". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. 5: 120-139.

oldukları, oldukça sağlam yapılı ve aynı zamanda da estetik açıdan güzel bir görünüme sahip Urartu kılıçlarının bir tipi olan çerçeveveli kabzalara sahip olanlar tipolojik açıdan tanıtılarak yapım teknikleri değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Urartular, Madencilik, Silah, Kılıç, Kabza.*

Abstract

The Urartians were one of the important civilizations of the Middle Iron Age, which dominated Eastern Anatolia in the 1st millennium BC. When the Urartian Kingdom, which ruled for two hundred and fifty years under the rule of the capital Tushpa, is examined, it is seen that the most important achievements are in the field of architecture. castles, palaces, temples, irrigation systems such as dams, ponds and canals, etc. The structures that show the level of development they have reached in this field. On the other hand, the Urartians were engaged in mining, art, pottery production, etc. It has succeeded in becoming a civilization with its own characteristics in various fields. Especially, they made great progress in mining, and by using forging and casting techniques, they were able to produce the most superior metal art products of their period. It has not been easy for the Urartian kingdom to be able to live in a region with a mountainous and rugged geographical structure and to be able to protect these lands against the enemy states and/or principalities around it, especially the Assyrian Kingdom, which is their eternal enemy in the south. The Urartians, who needed a strong army to achieve this, were able to produce the necessary weapons, especially to equip this army, thanks to their superior success in mining, and thus, among other factors, were able to fight one of the most important powers of the period, such as Assyria. It can be distinguished from the weapons of contemporary cultures at first glance and can be called "Urartian type"; Among the Urartian swords, which draw attention with their distinctive hilt structures consisting of hemispherical or conical crest, grip-protruding handle and cuffed bask, the 'hilt-framed swords' are notable for having a particularly complicated hilt structure, although they are not the most advanced swords. Superior metallurgical and mining knowledge and skills are required to produce bimetallic hilts of Urartian swords with a rimmed hilt structure produced by using bronze and iron together. In this article, the type of Urartian swords, which is a type of Urartian swords with a very strong structure and aesthetically beautiful appearance, produced by the Urartians, who are considered as a mining community, is introduced and its construction techniques are evaluated.

Keywords: *Urartians, Mining, Weapon, Sword, Hilt.*

Giriş

Urartu Krallığı MÖ 1. binde, Orta Demir Çağ'da (yak. MÖ 850-600) Doğu Anadolu merkezli kurulmuş ve yaklaşık 250 yıl gibi bir süre tarih sahnesinde var olmuş önemli bir devlettir. Başkenti Tuşpa (Van Kalesi) olan Urartu Krallığı Doğu Anadolu Bölgesi'nin tamamını kapsayacak biçimde, doğuda Kuzeybatı İran'da Urmiye Gölü ve çevresi, kuzeyde Ermenistan ve Güney Gürcistan Bölgesi, Batıda Fırat Irmağı (Elazığ-Malatya Bölgesi) ve güneyde Sürt-Mardin hattında Kaşiyari (Tur Abdin) bölgesini kapsayan (Çilingiroğlu, 1997, 4; Salvini, 2006, 25) coğrafyaya yayılmıştır.

Kapsadığı alan itibarıyla dağlık ve engebeli bir coğrafi yapıya sahip söz konusu bölgede yaşayabilmek ve başta güneydeki ebedi ve ezeli düşmanları olan Assur Krallığı olmak üzere çevresinde yer alan düşman devlet ve/veya beyliklere karşı bu toprakları koruyabilmek Urartu Krallığı için hiç

kolay olmamıştır. Bunu başarabilmenin yolunun başta ekonomik güç olmak üzere her alanda yeterli olmaktan geçtiği şüphesizdir.

Urartu Krallığı incelendiğinde en önemli başarılarının mimari alanda olduğu görülmektedir. Başkent Tuşpa başta olmak üzere inşa etmiş oldukları kaleler, saraylar, tapınaklar, baraj, gölet ve kanal gibi sulama sistemleri vb. yapılar bu alanda ulaşmış oldukları gelişmişlik seviyesini gösteren yapılarıdır. Öte yandan Urartular madencilik, sanat, çanak-çömlek üretimi vb. alanlarda da kendine özgü niteliklere sahip bir uygarlık olmayı başarabilmiştir. Bunu sağlamanın yolu şüphesiz askeri bakımından güçlü silahlarla donanımlı bir ordunun varlığıyla mümkündür. Urartu Krallığı da Doğu Anadolu coğrafyasında, çağının en güçlü devletlerinden biri olan Assur gibi bir düşmanla baş edebilmeyi kuşkusuz madencilik açısından üstün nitelikli silahlar kullanan askerlerinden oluşan ordusuyla başarmıştır. Urartu'da ordunun İşpuini ve Minua dönemlerinde gerçekleştirilen reformlarla düzenli hâle getirildiği düşünülmektedir. Başkentte her zaman kralın yanında duran bir ordu yanında eyaletlerde de ordular bulunmaktaydı. Urartu ordusu arabalılar, süvariler ve piyadeler olmak üzere üç büyük sınıfa ayrılıyordu. Askerler başlarına sivri uçlu, kulaklıklılı miğfer, gövdelerine ise zırh giyerlerdi. Bir ellerinde hafif kalkan diğer ellerindeyse mızrak ya da yay taşırlardı. Kınları içerisindeki kılıç ve hançerleri ise her zaman bellerine takılı olurdu.

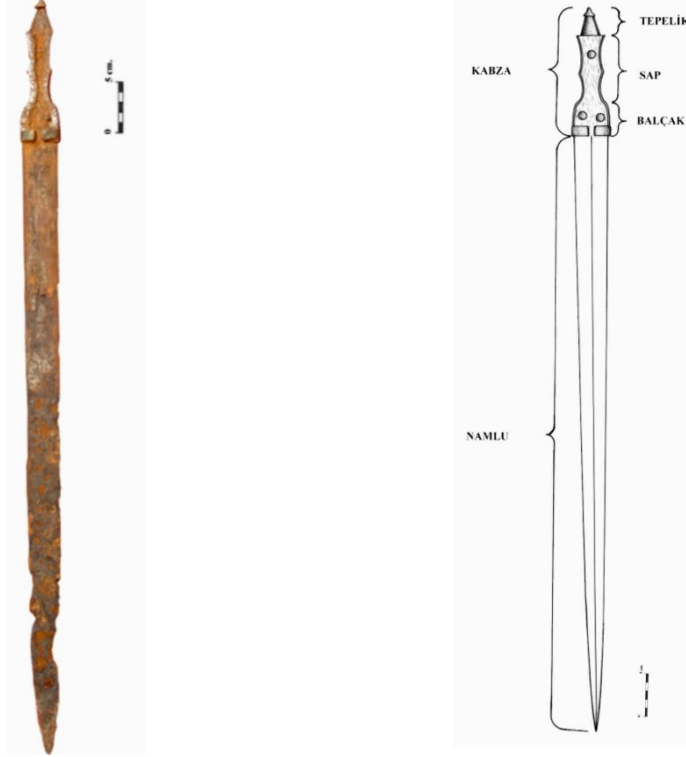
Yapılan inceleme ve araştırmalardan Urartuların yaşadıkları çağın madencilik ve metal üretimi ile maden teknolojisinde tartışmasız bir üstünlüğe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Urartular bu üstünlüğü ise en başarılı şekilde silah üretiminde sergilemişlerdir. Özellikle demirin daha çok takılarda kullanıldığı Erken Demir Çağı'ndan sonra, çelikleştirilerek üstün kesici özelliği kazandığının keşfedilmesiyle birlikte mızrak, ok, kalkan ve benzeri silahların yanı sıra tunç kabzalarla desteklenmiş kılıç, hançer ve bıçak gibi saldırı silahları da demirden üretilmeye başlanmıştır.

Urartu Kılıçları

Urartu Kralları İşpuini ve oğlu Minua tarafından yapılan çeşitli düzenlemeler ile sistemli hâle getirildiği düşünülen devlet yönetiminde dinde ve sanattaki reformların yanı sıra, Urartu ordusunda da önemli düzenlemeler yapılmış, bu esnada da Urartu silahları geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu gelişim ile "Urartu tipi" olarak tanımlanan; namlu sapı üzerine applike edilen kendine özgü tunç kabzaları ile çağdaş kültürlerin kılıçlarından tümüyle farklı bir tip üretilmiştir. Bu kabzalar yarı küresel bir başlık (tepelik), ele oturacak şekilde düzenlenmiş kabza sapı ve eli karşı darbelerden korumaya yarayan balçaktan oluşmaktadır. (Biber 2018: 64).

Urartu kılıçları tunçtan üretilen '*kabza*' ve demirden yapılan '*namlu*'dan meydana gelmektedir. Uzunlukları yaklaşık 40 cm ile 70 cm arasında değişmektedir. Kabzalar çoğu zaman demir namlu sapının üzerine applike edilmiş, tunçtan üretilmiş çerçeve, balçak vb. çeşitli elemanlarla güçlendirilerek dekore edilmişlerdir. Namlular ise kılıçların kesici ve delici kısmını oluşturan bölümü olup daima

demirden üretilmiş, iki ağızlı, omurgalı (zıhlı) ve uca doğru sivrilen düz bir forma sahiptir (Çizim 1, Resim 1).



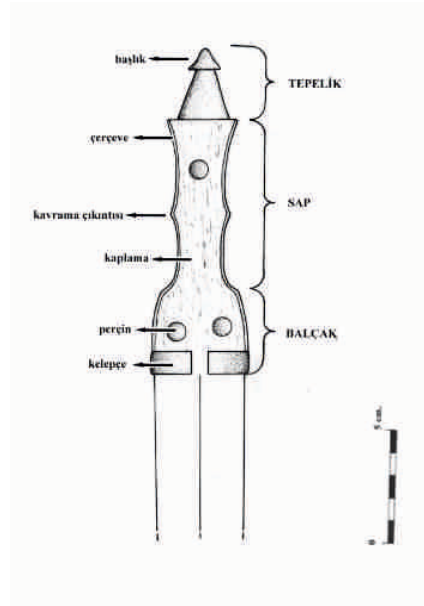
Fotoğraf 1: Bir Urartu Kılıcı

Çizim 1: Urartu Kılıcının Çizimi

Urartu kılıçlarının en önemli özelliklerinden biri madencilğin gelişimine göre farklılaşan kabza yapılarının çok çeşitli olmasıdır. Üst kısmına tepelik alt bölümüne kelepçelerden oluşan balçak bölümünün eklenmesiyle oluşan kabza, farklı biçimlerde olabilmektedir. Tepelik genellikle sapın devamı olan bir çıkıntı ve bunun ucuna geçirilmiş yarı küresel veya konik bir başlıktan oluşmaktadır. Başlık çoğunlukla tunçtan bazen de demirden olabilmektedir. Tepeliğin küresel, yarı küresel, konik vb. tipleri bulunmaktadır.

Urartu kılıçlarının kabza bölümlerinin üzeri ahşap, fildişi, kemik vb. kakma elemanları ile güçlendirilmiş ve daha kullanışlı hâle getirilmiştir. Bu kakma elemanları, kabza kenarlarının dövme tekniğiyle yükseltilmesi veya yassı levhaların eklenmesiyle oluşturulan çerçevesel yuvaların içine veya üzerine aplik edilmiştir. Kabza sapının orta kısmında, dışa bakan kenarlarda genellikle, iki yana doğru sivri birer çıkıntı bulunmaktadır. *'Kavrama çıkıntısı'* denilen bu bölüm kılıcı daha iyi tutabilmek ve elden çıkmasını engelleme işlevi taşımaktadır.

Kılıçların kesici ve delici bölümünü oluşturan namlu ile kabzanın birleştiği bölümde yer alan balçak kısmı üzerinde kabzayı oluşturan parçaları bir klips gibi namlu sapıyla sıkıştırarak tutturmaya yarayan kelepçeler ve kakma elemanı bulunur. Kabzayı oluşturan parçalardan birisi makalemizin de konusunu oluşturan çerçevelerdir. Kabzayı oluşturan parçalardan bir diğeri ise kakma ve kaplama elemanlarıdır. Bu kaplama parçaları perçinler ve kelepçeler yardımıyla kabza üzerine sabitlenmektedir (Çizim 2).



Çizim 2: Kabza Yapısının Detay Çizimi

Urartu kılıçlarında düz ve eğri namlu olmak üzere iki farklı şekilde namlu kullanılmıştır. Tümüyle demirden ve dövme tekniğinde üretilen (Yalçın, 2000; a.y. 2003) namluların uzunlukları ve genişlikleri farklı olabilmektedir. En uzun örnekleri 70 cm. olabilen namluların bir sap ve bir de gövde kısmı bulunmaktadır. Urartu kılıç namluları genellikle çift ağızlıdır. Ancak pala olarak adlandırılan bazı örnekler tek ağızlı namlulara sahiptir (Yıldırım, 1989: 280-281)

Yukarıda tanımlanmaya çalışılan Urartu kılıçlarının tipolojisi, farklı tipleri bulunan kabza düzenlemeleri esas alınarak yapılmaktadır. Tarafımızdan yapılan tipolojiye göre Urartu kılıçları: 1- Kabzası Flanşlı Kılıçlar (Namlu yapılarına göre çift ağızlı ve tek ağızlı olmak üzere iki ayrı tip olarak da değerlendirilebilir,) 2- Kabzası Çerçevesiz Kılıçlar, 3- Makara kabzalı Kılıçlar ve 4- Kabzası Döküm Kaplamalı Kılıçlar olmak üzere 4 ayrı gruba ayrılmaktadır (Biber, 2005: 164 - 165).

Kabzası Çerçevesiz Kılıçlar

Klasik Urartu kılıç tipinin en erken örnekleri kabzası flanşlı örneklerdir. Bu tip kabzalarda, kabzayı daha kullanışlı hâle getirmek ve aynı zamanda da estetik açıdan güzel görünmesini sağlamak

amacıyla kılıç sapının kenarları kendi üzerine katlanarak bir yuva (flaş) oluşturulmakta ve bu yuvanın içine ahşap, kemik, fildişi vb. elemanlar yerleştirilmektedir. Tunç Çağı ve Erken Demir Çağı'ndan bilinen bir özellik olan kakma yuvalı (flaşlı) kabza yapısı Urartularla başlayan bir uygulama olarak, tepelik, kavrama çıkıntısı ve balçak gibi unsurlar eklenerek daha özgün bir hâle getirilmiştir. Böylelikle klasik Urartu kılıcı ortaya çıkmıştır (Biber, 2005: 25-45, Katalog. No: 1-21). Daima demirden üretilen Urartu kılıç namluları ise sapıyla birlikte tek parça hâlinde dövme tekniğinde yapılmıştır. Namlu omuz kısmında geniş, uç kısma doğru daralan bir yapıya sahiptir. İnceltilmiş iki ağızlı ve sivri uçludur. Bu tip kılıçlarda genişlik 3.0 cm. ile 4.0 cm. arasında değişmektedir. Namlunun her iki yüzünde de bazılarında tek bazılarında ise iki omurga yer alabilmektedir.

Urartu Krallığı'nın erken dönemlerine tarihlendirilen (Yıldırım, 1989: 281; Biber, 2005: 175) kakma yuvalı (flaşlı) Urartu kılıçlarından sonra kabza kenarlarına eklenen çoğunlukla tunç, bazen de gümüş şerit çerçeveler ile balçak kısmında bulunan döküm tekniğinde üretilmiş tunç kelepçeler ile Urartu kılıçları çift metalli (bimetalik) olması sağlanmış ve ilkinden farklı bir kabza tipi ortaya çıkmıştır. Bimetalik silah yapımı Anadolu'da ve çevre kültürlerde Erken Demir Çağ öncesinde bulunmakta ise de Hasanlı IV'ten bir örnek dışında (Muscarella, 1989: 27, Res: 5a.; a.y., 1988: 54. No. 64.) bu türde karmaşık ve birden çok malzemeyle oluşturulan bir kabza sistemi, öncülü bulunmayan ve ilk olarak Urartu kültürüyle karşımıza çıkan bir gelişimdir. Söz konusu eklentilerle kabza kısmına yerleştirilmekte olan ahşap, kemik ve fildişi gibi kaplama elemanlarının kabzaya applike edilebilmesi için oluşturulan çerçeve nedeniyle bu tipte kabzalı kılıçlar tarafımızdan '*Kabzası Çerçevesi Urartu Kılıcı*' olarak adlandırılmıştır

Çerçevesi kabza yapısı, Urartu silah ustalarının iyice kalifiye olması sonucunda ulaşılan bir aşama olarak değerlendirilebilir. Üretilen silahların daha sağlam olması ve estetik açıdan daha güzel görünmesini sağlamak için değişik uygulamalar denemeye başlayan Urartu ustaları komplike kabza sistemlerine sahip yeni ve daha gelişmiş kılıçlar üretmişlerdir. '*Kabzası Çerçevesi Kılıçlar*' da bu gelişimin önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Söz konusu bu kabza tipinde çerçeveler kabzanın kenarları üzerine applike edilerek (bu makalede Tip A) veya döküm hâlinde üretilmiş zarf şeklindeki çerçevelerin namlu sapı üzerine giydirilmesi (bu makalede Tip B) şeklinde oluşturulmuştur. Kabzalar, çerçevelerinin içi ve üzerine oturtulan genellikle ahşap, zaman zaman da fildişi veya kemik kaplama elemanları ile hem daha sağlam ve kullanışlı hale getirilmiş, hem de görsel açıdan da daha güzel görünüm kazanmaları sağlanmıştır. Aşağıda bu tür kabzalara sahip kılıç örneklerinden bir kaç tanıtılmıştır.

Kabzası A Tipi Çerçevesi Kılıçlar

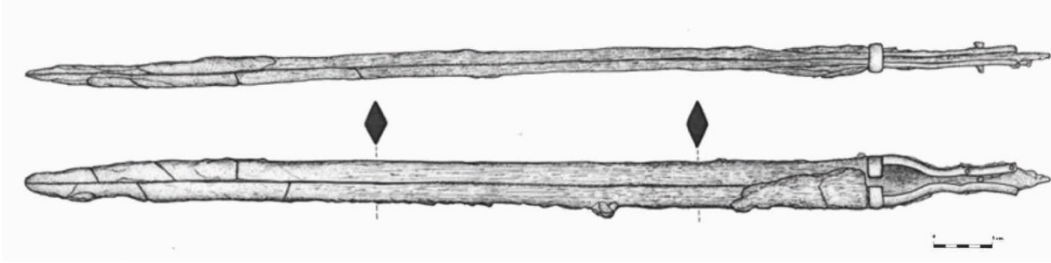
1. Kılıç: Van Müzesi'nde yer alan kılıç Van il merkezinde bulunan Kalecik Nekropolü kazılarında ortaya çıkarılmıştır (Kazı Env. No: Ka.10.4/04.25). Uzun namlulu Urartu kılıçlarından biri olup 70 cm. uzunluk ve 3,5 cm. namlu genişliğine sahiptir. Yıpranmış ve kısmen tahrip olmuş durumdadır (Biber, 2005: 47, Katalog No: 23; Biber, 2006: 81).

Tek parça hâlinde demirden dökülmüş namlu ve 1.0 cm. kalınlığındaki dört ayrı tunç levhanın, namlu sapının her iki yüzüne perçinlenmesi ve yine tunçtan iki balçak eklenmesiyle oluşturulan kabzadan oluşmaktadır. Kabzanın ortasında her iki tarafta sivri bir yapıya sahip kavrama çıkıntıları bulunmaktadır. Kabza kaidesini oluşturan balçak kısmını iki yandan kavrayan 1.0 cm. kalınlığında tunç kelepçeler bulunmaktadır. Kabza sapı üzerinde bir adet, balçak üzerinde ise iki adet perçin bulunmaktadır.

Düşük omuzlu namlu, ince-uzun yapılı, paralel kenarlı ve sivri uçludur. Her iki yüzde birer omurga bulunmaktadır. Kabza sapı ve omuzlar üzerinde ahşap kaplama izleri, namlu üzerinde de ahşap kın kaplamasının izleri mevcuttur (Foto. 2, Çizim 3).



Fotoğraf 2: Van-Kalecik Kılıcı



Çizim 3: Van-Kalecik Kılıcının Çizimi

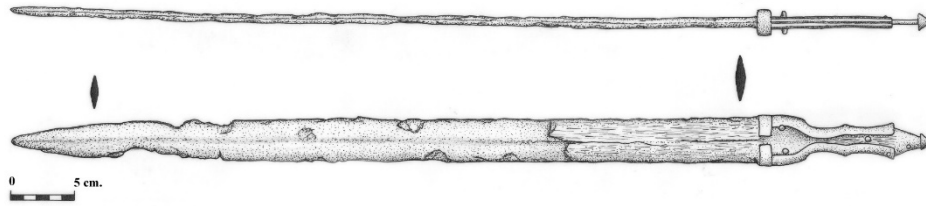
2. Kılıç: Van Müzesi'ne satın alma yoluyla kazandırılmıştır (Müze Envanter No: 10.15.96). Uzunluğu 72,5 cm. namlunun en geniş yeri ise 3,8 cm'dir kadardır (Biber, 2005: 50, Katalog no: 26). Buluntu yeri bilinmeyen kılıç kısmen yıpranmış v.

Kabzası tunçtan namlusu tek parça demirden üretilmiştir. Kabzası, ince-uzun dikdörtgen formlu namlu sapı üzerine 0.5 cm kalınlığında tunç levhaların iki taraftan perçinlenmesiyle oluşturulmuştur. Kabza sapının orta kısmında iki yana çıkıntı yapan sivri birer kavrama çıkıntısı bulunmaktadır. Düşmüş olduğu anlaşılan kaplama elemanlarını kabza-namlu sapı üzerine tutturarak iki adet perçinin izi mevcuttur. Kabza kaidesini oluşturan balçak kısmında 1.0 cm. kalınlığında iki tunç kelepçe bulunmaktadır. Kabza sapı üzerinde bir adet, balçak kısmında ise iki adet perçin çivisi bulunmaktadır.

Tunçtan yapılmış üçgen-konik biçimli bir tepeliği bulunmaktadır. Demir namlu düşük omuzlu olup, iki ağızlı, omurgalı ve sivri uçludur.



Fotoğraf 3: Van Müzesi 10.15.96 Env. Nolu Kılıç



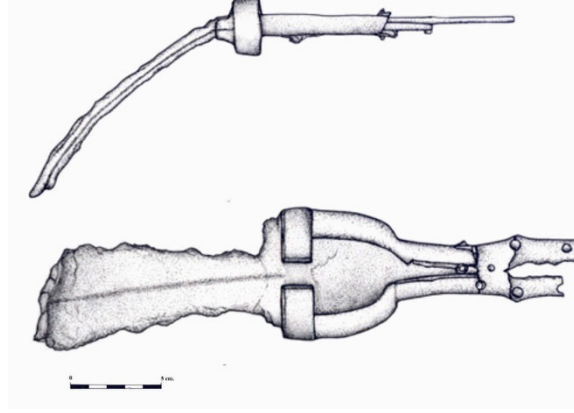
Çizim 4: 10.15.96 Env. Nolu Kılıcın Çizimi

3. Kılıç: Van Müzesi'ne satın alma yoluyla kazandırılmıştır (Müze Envanter No: 73.7.37). Oldukça yıpranmış ve hem kabza kısmı hem de namlusu kısmen korunabilmiş durumdadır. Mevcut uzunluğu 18.2 cm olup namlunun mevcut genişliği 3.0 cm. kadardır (Biber, 2005: 46, Katalog no: 22).

Büyük oranda kırık olup, hem tunç kabzası hem de demir namlusu bütünlüğünü kaybetmiş durumdadır. Namlusu tek parça demirden üretilmiştir. Kabza kısmında 1.0 cm. kalınlığındaki dört ayrı tunç levha, namlu sapın her iki yüzüne perçinlerle aplike edilerek kabza çerçevesi oluşturulmuştur. Kabza sapının ortasında iki sivri kavrama çıkıntısı bulunmaktadır. Gerek namlu sapı ve gerekse tunç levhalar üzerinde perçin delikleri yer almaktadır. Korunabilmiş kısımlarından kabza kenarlarının ince bir gümüş şerit ile kaplandığı görülmektedir. Kabzanın alt bölümünü oluşturan balçak üzerinde iki yandan omuzu kavrayan, 1.0 cm. kalınlığında döküm tekniğinde üretilmiş tunç kelepçeler yer almaktadır. Kabza üzerinde olması gereken kaplama elemanları düşmüş vaziyettedir. Aşırı korozyonlu ve tahrip olmuş durumdaki demir namlunun ancak 9 cm'lik bölümü mevcuttur (Foto. 4, Çizim 5).



Fotoğraf 4: Van Müzesi, 73.7.37 Env. No'lu, Çerçevesi Gümüş Kaplamalı Kılıç.



Çizim 5: 73.7.37 Env. No'lu Kılıcın Çizimi.

Bu tipte çerçevelere sahip Urartu kılıçlarının sayısı çok fazla değildir. Bunlardan biri Van/Altıntepe Nekropolü'nde yapılan kazılarda ele geçmiştir (Biber, 2005: 48). Sadece kabza kısmı bulunmuş olup çerçeveyi oluşturan dört adet levha, demir namlu sapına iki taraftan perçinlerle tutturulmuş. K vaziyettedir. Kabzanın diğer bölümleri ve namlusu eksiktir.

Kabzası B Tipi Çerçeveseli Kılıçlar

4. Kılıç: İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmekte olan kılıç (Müze Env. No: 87.7.) satın alma yoluyla müzeye kazandırılmıştır. Namlusu katlanmış vaziyetteki kılıç 65 cm uzunluğundadır. -Namlusu 3,5 cm genişliğindedir (Biber, 2005: 52, Katalog no: 28)

Namlusu sapıyla birlikte demirden üretilmiştir. Tunç kabza çerçevesi, kelepçelerle birlikte tek parça olarak döküm tekniğinde üretilmiştir. Çerçeve kalınlığı yaklaşık 0.5 cm kadardır. Çerçeve namlu sapı üzerine üstten aşağıya doğru giydirilmiş ve diğer kabza elemanlarının eklenmesiyle kabza oluşturulmuştur. Dikdörtgen formlu kabza sapının ortasında, iki yana doğru sivri birer kavrama çıkıntısı bulunmaktadır. Kabzanın alt kısmında yer alan iki adet kelepçe yaklaşık 1.0 cm kalınlığında olup iki yandan omuzu kavramaktadır. Kabza üzerinde olması gereken kaplamaları mevcut değildir. Ancak sapın üst yarısı üzerinde kaplama elemanını sap kısmına tutturana bir adet demir perçin sağlam durumdadır. Tepeliği namlu sapının devamı olarak üçgen çıkıntı hâlinindedir. Tepeliğin başlık kısmı yoktur. Demir namlu düşük omuzlu olup iki ağızlıdır. Gövdesinin orta kısmında keskin bir omurga bulunmaktadır (Foto: 5).



Fotoğraf 5: İstanbul Arkeolojisi Müzesi, 87.7. Env. Nolu Kılıç

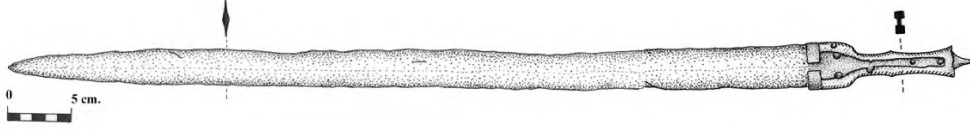
5. Kılıç: Elazığ ili Baskil ilçesi, Habipuşağı köyünde yer alan nekropolde ele geçmiş olup (Işık, 1987: 560-561) Elazığ Müzesi'nde (Müze Envanter No: 82.2.3.) bulunmaktadır. 73 cm uzunluğunda ve 4 cm genişliğindedir. Tepelik kısmı dışında sağlam durumdadır (Biber, 2005: 51, Katalog no: 27).

Uç kısmı sivri sonlanan namlu sapıyla birlikte tek parça demirden yapılmış demir namlu ile tek parça döküm tekniğinde üretilmiş çerçeve ve balçaktan oluşan kabzaya sahiptir. Kabza çerçevesi I. Tip örneklerde olduğu gibi parçalar halindeki levhaların birleştirilmesiyle değil, balçakla birlikte tek parça olarak yaklaşık 0.5 cm kalınlığında tunçtan dökülmüştür. Çerçevenin üzeri balık kılıcı şeklinde çentik bezelimedir. Kabza, namlu sapı üzerine alttan üste doğru giydirilerek oturtulmuştur. Sapı dar ve dikdörtgenimsi yapılıdır. Ortasında sivri bir kavrama çıkıntısı bulunmaktadır. Kabza kaidesini oluşturan balçak üzerinde, yaklaşık 1.0 cm kalınlığında, iki yandan omzu kavrayan, ortası açık tunç kelepçeler bulunmaktadır. Kabzanın ahşap, kemik veya fildişinden bir malzeme ile kaplandığını gösteren, biri sap, ikisi balçak üzerinde üç adet perçin çivisi mevcuttur. Kemik, ahşap vb. olması gereken kakma elemanları düşmüştür. Üçgen çıkıntı şeklindeki tepeliğin de başlığı eksiktir.

Namlusu düşük omuzlu olup katlanmış vaziyettedir. Namlu kırılmış olup iki parça hâlinededir. İnceltilmiş iki ağızlı, omurgalı ve sivri uçludur (Foto: Foto 6, Çizim 6).



Fotoğraf 6: Habibuşığı Kılıcı



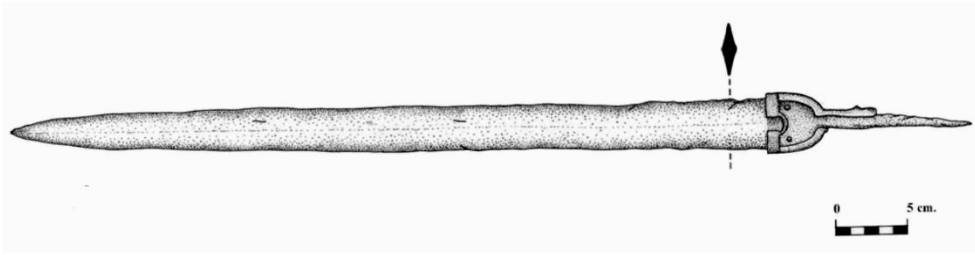
Çizim 6: Habibuşığı Kılıcının Çizimi

6. Kılıç: İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne satın alma yoluyla kazandırılmış olan (Müze Env. No: 87.6.) namlusu katlanmış vaziyetteki kılıç, 61,5 cm uzunluğunda olup namlu genişliği 3,0 cm dir (Biber, 2005: 53, Katalog no: 29).

Kabza sapı ve namlusu tek parça demirden yapılmıştır. Kabza çerçevesi, balçakla birlikte tek parça olarak yaklaşık 0.5 cm kalınlığında tunçtan dökülmüştür. Çerçevenin bir kenarı tümüyle diğerinin ise yarısı kırıktır. Kabza, bu çerçeveye alttan üste doğru giydirilerek oturtulmuştur Kabza çerçevesinin ortasında sivri bir kavrama çıkıntısı bulunmaktadır. Kabza kaidesini oluşturan balçak üzerinde, yaklaşık 1.0 cm kalınlığında, iki yandan omuzu kavrayan, ortası yarı dairesel biçimde birbirine bitişik tunç kelepçeler bulunmaktadır. Üzerinde olması gereken ahşap, kemik veya fildişi kaplamaları düşmüştür. Ancak ikisi kabza sapı, ikisi de balçak üzerinde olmak üzere demirden dört adet perçin çivisi bulunmaktadır. Üçgen tepeliğin başlığı eksiktir. Düşük omuzlu, uca doğru daralan, ince-uzun formulu, inceltilmiş iki ağızlı, keskin omurgalı ve sivri uçlu namlusu katlanmış vaziyettedir (Foto:7, Çizim 7).



Fotoğraf 7: İstanbul Arkeolojisi Müzesi, 87.6. Env. Nolu Kılıç



Çizim 7: İstanbul Arkeolojisi Müzesi, 87.7. Env. Nolu Kılıcın Çizimi

Yukarıda tanımlanan B Tipi Çerçeveseli (çerçevesi tek parça döküm olan) kabzaya sahip Urartu kılıçlarından biri günümüzde Van Müzesi'nde (Müze Env. No: 14.32.75) sergilenen kılıçtır (Biber, 2005: 45). Erzurum Müzesi Envanterine kayıtlı (Müze Envanter No. 28.92) kısa kılıç da bu tipin bir başka örneğidir. B Tipi'nde değerlendirilen bu tipteki bir diğer kılıç, Urartu Krallığı'nın önemli kentlerinden biri olan Erivan yakınlarındaki Karmir-Blurda, oda 13'te yürütülen kazıda ele geçmiştir (Barnet-Watson, 1952: Res.14). Gürcistan'da, Staatliche Müzesi'nde (Müze envanter no: 6-33/7) bulunan kılıç da (Picchelaury, 1984: Kat. No. 947) Urartu Merkezi bölgesi dışında ele geçmiş bu tipin güzel örneklerinden bir diğeridir.

Değerlendirme ve Sonuç

MÖ I. Bin yıl Anadolu'sunun önemli devletlerinden biri olan Urartu Krallığı mimari, sanat, tarım vb. alanların yanı sıra madencilikte de önemli aşamalar kaydetmiş ve özellikle demir teknolojisi ve mühendisliğinde kendine özgü sistemler geliştirerek üstün bir düzeye ulaşmıştır. Günümüze kadar Urartu coğrafyasında bulunan arkeolojik merkezlerde yürütülen kazılarda ele geçenler ve çeşitli yollarla müzelere kazandırılmış olan tunç ve demirden üretilmiş çok sayıda mutfak kabı, tarım aleti, zirai aletler, silahlar ve takılardan oluşan binlerce Urartu eseri bu durumu kanıtlamaktadır. Urartulardan günümüze ulaşan madeni eserlerinin önemli bir grubu silahlardır. Silahlar arasında ise kendine özgü form ve yapısı itibarıyla kılıçlar önemli bir grubu oluşturmaktadır.

Urartu kılıçları diğer kültürlerde görülebilen kabza yapılarından farklı, gelişmiş bir kabza düzenine sahiptirler. Bu nedenle kılıç tipolojisi de bu kabza yapılarına göre yapılmaktadır. Urartu Krallığı'nın erken dönemlerinde (MÖ. 9. yy.'ın ikinci yarısı) en basit kabza yapılarına sahip olan Urartu kılıçlarının kabzaları krallık boyunca madencilikteki gelişmelere paralel gelişimler göstererek farklı ve gittikçe daha gelişkin hâle getirilmiştir. Bu gelişimde diğer pek çok alanda olduğu gibi sanatın devlet eliyle şekillendirilmesine bağlı olarak özellikle devlete ait pek çok eşyanın devlet atölyelerinde üretilmesi de etkili olmuştur. Bu durumun sonucu olarak standart bir Urartu tipi kılıcı meydana gelmiştir.

Urartu kılıçlarının ana gövdesini demirden dövme tekniğinde işlenerek biçimlendirilen namlu oluşturur. Bu güne kadar yapılan bazı çalışmalarda kılıçlardan alınan demir örneklerinin laboratuvar çalışmalarıyla mikro yapısı incelenmiş ve içerdikleri karbon oranları tespit edilmiştir. Buna göre Urartuların demiri özellikle kesiciliğini artırmak için çelikleştirerek kullandığı ve karbon oranının % 0.4-0.5 olduğu anlaşılmıştır. Yine yapılan laboratuvar analizleriyle Urartular tarafından değişik karbon oranı içerikli farklı atık malzemenin birlikte dövülerek² kullanıldığı, yani bir çeşit “damast” tekniğinde Şam çeliği üretildiği anlaşılmaktadır.³

Urartu kılıçlarını çağdaşı uygarlıklarının kılıçlarından ayıran en önemli özellik, kendilerine özgü form ve şekillerinin olmasıdır. Urartular demir namlu sapı üzerine tunçtan kabza, çerçeve, tepelik ve balçak gibi unsurlar ekleyerek bimetalik yapı kazandırılan ‘*Urartu Tipi Kılıç*’ olarak tanımlanan klasik Urartu kılıçlarını üretmişlerdir. Tunç alaşımının kullanımında ise dövme tekniğinin yanı sıra döküm tekniği⁴ de kullanılmaya başlanmıştır. Böylelikle erken dönemlerde biraz daha basit yapılı kabza sistemleri kullanılırken Urartu Kralı Minua döneminden itibaren daha gelişkin kabza sistemleri üretilmeye başlanmıştır. Bu gelişim sürecinde çerçeveli kabza yapısına sahip kılıçların şüphesiz önemli bir yeri bulunmaktadır. Söz konusu çerçeveli kabzaların Urartu kılıçlarının en basit tipi olan ‘*Kabzası Flanşlı Kılıçlar*’ın bir sonraki aşaması olduğu söylenebilir. Ancak Urartu kılıç kabzalarının en gelişkin tipi olan ‘*Kabzası Döküm Kaplamalı Kılıçlar*’a göre ise yapım tekniği bakımından daha az gelişmiş tiptir.

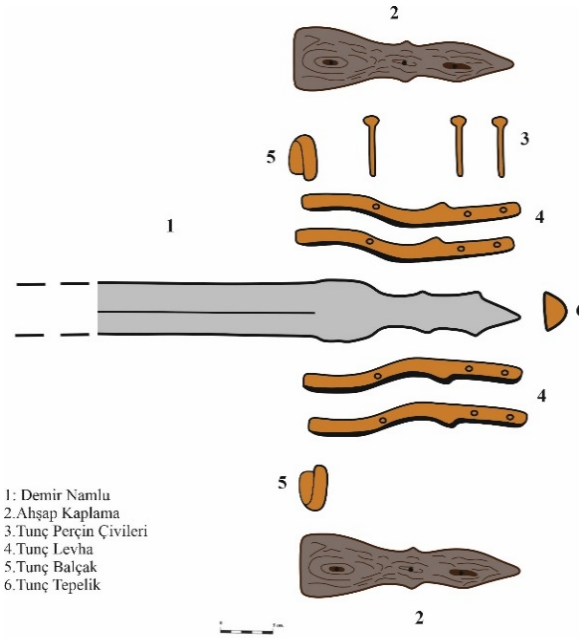
Bu tip kabzaların yapımında iki farklı yöntem kullanılmıştır. Birinci tipte öncelikle demir namlu sapının şekline göre dövme tekniğinde biçimlendirilen yaklaşık 0.5 cm kalınlığında, 1.0 cm genişliğindeki dört tunç levha namlu sapının her iki yüzüne eklenerek bir çerçeve oluşturulmaktadır (Biber, 2005: 46-50, Kat. No.: 22-26), demir namlunun uzantısı durumundaki ince-uzun kabzanın iki yüzüne oturtulan tunç levhalarla oluşturulan çerçevelerin namlu sapına sabitlenmesi için perçinlerin yanında, kabza ve namlunun birleştiği bölüme kalın ve dayanıklı kelepçeler eklenmiştir. Bu tipte gerek çerçeve levhası ve gerekse kelepçeler kabza üzerine ayrı ayrı parçalar hâlinde yerleştirilmiştir. Orta

² Döküm tekniği hakkında bilgi için bkz.: Tekin, 2015: 72 vd.

³ Bochum Madencilik Müzesi (Deutsches Bergbau-Museum Bochum) laboratuvarlarında yapılan analiz sonuçları için bkz.: Biber, 2005: 174-175.

⁴ Dövme tekniği için bkz.: Tekin, 2015: 78-90

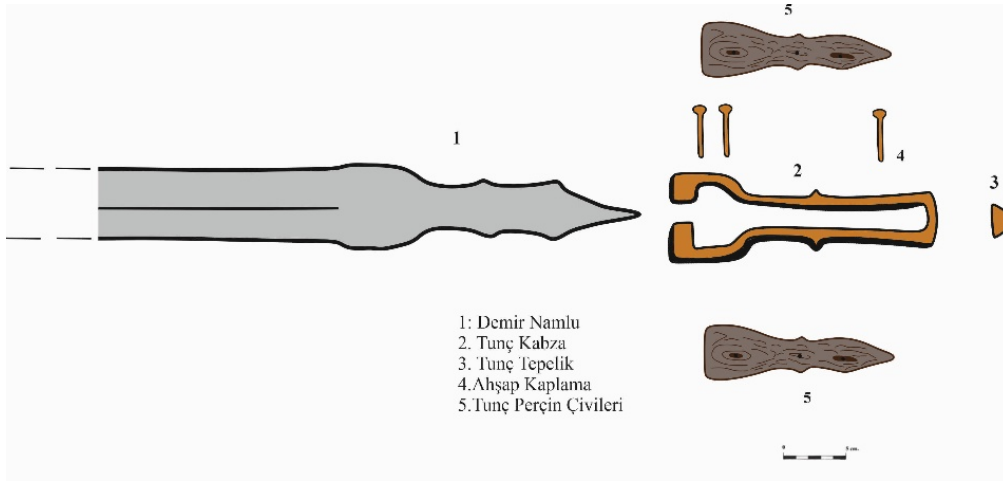
kısımında iki yanda sivri birer kavrama çıkıntısı bulunur. Kabza üzerinde çerçeveleri iki yandan kavrayan ortası açık kelepçeler yer alır. Kabzanın üst bölümünde, ucu konik ya da yarı küresel başlıklı tepelik yer alır (Çizim. 8). Parçalar hâlinde tek tek üretilen bu kabza aksamaları perçinleme ve lehimleme suretiyle uygun bir şekilde birbirleriyle birleştirilerek kabza bütünlendir. Bazı örneklerde bu çerçevelerin gümüş bir levhayla kaplandığı, üzerine ise ahşap, kemik vb. kaplama elemanlarının yerleştirildiği görülmektedir. Böylece kabzanın hem daha sağlam ve daha dayanıklı bir duruma getirildiği hem de daha estetik bir görünüme kavuşturulduğu anlaşılmaktadır.



Çizim 8: Kabzası A Tip çerçeveseli Bir Urartu Kılıcının Kabza Yapısı Detayı (Çizim Rafet Çavuşoğlu-Dilara Demirtaş)⁵

Çerçeveseli kabzaların yapımında tercih edilen bir başka yöntem döküm tekniğinde hazırlanan çerçevelerin kullanılmasıdır. Yukarıda “Kabzası B Tipi Çerçeveseli Kılıçlar” olarak tanımlanan bu tipte çerçeveler bir önceki tipte olduğu gibi levhalar hâlinde değil, balçak kelepçeleri ile birlikte, tek parça döküm tekniğinde üretilmiştir (Çizim 9). Böylelikle âdeti bir zarf şeklinde hazırlanan çerçeve demir kabza üzerine giydirilmiştir.

⁵ 8 ve 9 nolu kabza çizimleri için Rafet Çavuşoğlu ve Dilara Demirtaş’a çok teşekkür ederim.



Çizim 9: Kabzası B Tip çerçeveli Bir Urartu Kılıcının Kabza Yapısı Detayı (Çizim Rafet Çavuşoğlu-Dilara Demirtaş)

A tipi çerçeveli kabzalarda gerek tunç levhaların namlu sapına sabitlenmesi ve gerekse B tipi çerçeveli kabzaların yanı sıra hemen hemen tüm kabza tiplerinde kullanılan, elin kabzayı daha rahat kavrayabilmesine olanak sağlayacak şekilde kemik, fildişi ya da ahşap gibi organik maddelerden üretilmiş kaplama elemanlarının kabzaya tutturulması için tunç perçinler kullanılmaktadır. Perçinler, kabzaya açılmış deliklerden doğrudan doğruya geçirilen ince-uzun bir pim şeklindedir.

Urartuların kullanmış olduğu perçinler iki yarı küresel başlık arasındaki çivi-pim benzeri bir bölümden oluşmaktadır. Kabza parçalarını birleştirmek için önce tunç çerçeve levhaları ve namlu sapı üzerine yuvarlak kesitli perçin delikleri açılmaktadır. Bu deliklere perçinler yerleştirildikten sonra çekiçle bir tarafından vurularak perçinlerin kabza elemanlarını sıkıştırması ve sağlamlaştırması sağlanır. Bu yöntemin ahşap benzeri kaplama elemanlarının kabzaya monte edilmesinde de aynı şekilde uygulandığı anlaşılmaktadır.⁶ Van Müzesi'nde bulunan 14.137.99 envanter nolu, “Kabzası Döküm Kaplamalı Kılıç” (Biber, 2005: 84, Katalog no: 60) üzerinde hem perçinler hem de kısmen korunmuş fildişi kaplama parçası görülebilmektedir (Foto. 8.) Makalemize konu kılıçlarda da benzer elemanlar ve tekniklerin kullanılmış olduğu görülmektedir. Urartu madeni eserlerinden çeşitli silah ve takıların üretiminde, zaman zaman yapılan tamirlerde perçinin kullanıldığı bilinmektedir.

⁶ Eski Çağ'da Perçin konusunda bilgi için. Tekin,2015: 92-93; Urartu'da perçin örnekleri için Çavuşoğlu, 2018: 1534, 1541, Resim 10.



Fotoğraf 8: 14.137.99 Envanter Numaralı Van Müzesi Kılıcı Üzerinde Perçin ve Fildişi Kaplama Parçası

Urartu kılıçları demir ve tunç birlikte kullanılarak üretilmiş bimetalik (çok metalli) aletlerdir. Anadolu’da Neolitik Çağ’dan itibaren bilinen madencilik (Esin, 1969: 20 vdd.; Yalçın, 1999: 177-187; Tekin, 2015: 227 vdd.) Urartu dönemine gelinceye kadar pek çok aşamalar geçirmiş, bu gelişimin bir devamı olarak Urartular da Orta Demir Çağ’da, tuncun yanı sıra demir metalürjisinde de yadsınamayacak başarılar imza atmış (Çilingiroğlu, 1997: 107 vdd.) ve bu iki madeni birlikte kullanarak çok üstün nitelikli kılıçlar üretmeyi bilmiştir. Bimetalik silah üretiminin Anadolu’da az sayıda örneği olmakla birlikte, İlk Tunç Çağı’ndan itibaren uygulandığı bilinmektedir. Bu tür çift madenden üretilmiş kılıç-hançerlerin en güzel örneği, her ne kadar törensel bir silah olsa da, Alaca Höyük K Mezarında ele geçmiş olan ve İlk Tunç Çağı’na tarihlenen altın kabzalı, demir namlulu hançerdir (Koşay, 1951: 71, Lev. CLXXXII, Res. 3-4; Belli 2004, 225; Başak, 2021: 34, fotoğraf 11b.). Tümüyle arsenikli bakırdan üretilmiş olan kılıç örnekleri arasında İkiztepe’de, Tepe I üzerinde yer alan “A Açması” içinde bir iskeletin yanında ortaya çıkarılan iki ağızlı hançer gelişkin kabza yapısıyla dikkati çeker. MÖ. III. bin yılın sonlarına tarihlenen bu hançerin Anadolu’daki benzerlerine Alaca Höyük, Horoztepe ve Troya gibi merkezlerde de rastlanmıştır (Bilgi, 1987: 1109 vd.)

İkinci bin yılın başlarından itibaren ahşap veya kemik gibi kakma elemanlarının uygulanabilmesi için kabza kenarlarının flanşlı, kakma yuvalı örnekleri üretilmiştir. Kakma elemanlarının tutturulabilmesi için perçinlerin kullanıldığı, hilal biçimli kabzaların en erken örnekleri Kuzey Suriye ve Filistin’de ele geçmiştir (Maxwel-Hyslop, 1946: 33-34, Lev. IV: 31A). Bu tip kılıçların perçinsiz örnekleri Elam’daki Tchoga Zambil ve Hasanlu V’te ele geçirilmiştir (Maxwel-Hyslop, Hodges, 1964: 19-22). Bu tipteki örneklerin öncüleri olarak kabul edebileceğimiz Suriye, Filistin kılıç kabzaları özellikle perçin kullanımı açısından makaleye konu çerçevesi Urartu kılıçları ile benzerlik gösterirler.

Urartu Krallığı’nın en önemli çağdaşlarından biri olan Yeni Assur Krallığı’nda kullanılan kılıçların üretim teknolojisi açısından benzer olmasına karşılık tipolojik bakımdan Urartu kılıçlarından farklılıklar

gösterdiği görülmektedir. Kazılarla ele geçmiş birkaç parça kılıç ve hançer kabzasının flanşlı türde olduğu görülmektedir (Mallowan, 1966: 404, Res. 333b.; Pleiner - Bjorkman , 1974: 288, Res 2: 1-2.). Assur kabartmalarda çok sayıda örneği görülebilen kılıçları yarı küresel tepelikli ve genellikle yuvarlak kabzalıdır. Kabza kaidesi üzerinde aslan veya boğa gibi iki hayvan başı, kının uç kısmında ise bazen çifte aslan başı, bazen de karşılıklı duran iki hayvan figürü yer almaktadır. Tunçtan üretilmiş yuvarlak kabzalı ve kakmalı kabzalar kare kaidelidir. Flanşlı ya da flanşsız kabzalarının düz kenarlı ve iç bükey tutamaklı tipleri mevcuttur. Namlular demirdendir ve kullanım amacına göre düz, dışbükey kenarlı ya da kavislidirler.⁷ Kabzalarının flanşlı olması, tunç kabza-demir namludan oluşan bimetalik yapısı ile Assur kılıçlarının bazı örnekleri Urartu kılıçları ile benzerlik gösterse de dekoratif unsurlar bakımından ve özellikle makalemize konu çerçeveli kabza yapısı itibariyle farklı oldukları anlaşılmaktadır.

Urartu Krallığı'nın bir diğer çağdaşı olan Geç Hitit uygarlıklarının, kazılarla az sayıda örneği ele geçmiş olan silahları daha çok ortostadlar üzerindeki betimlemeden bilinir. Malatya-Aslantepe, Zincirli/Sam'al ve özellikle Kargamış/Cerablus'ta ve diğer Geç Hitit merkezlerinde ortaya çıkarılmış ortostatlar üzerinde betimlenen figürler üzerinde kılıç betimleri yer almaktadır. Kemere takılı durumdaki kılıçlar Hitit İmparatorluk Çağı'ndan beri bilinen geleneksel türde hilal tepelikli, yuvarlak tutamaklıdır. Namlu omuzları dik köşeli ve kalın, bazen de tek omurgalı ve kıvrık uçludurlar ve Urartu kılıçlarından tümüyle farklı bir tipolojiye sahiptirler. Ancak ilerleyen dönemlerde Assur Krallığı'nın Geç Hititler üzerindeki etkisi nedeniyle kılıç tipolojisinde de Assur kılıçlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸

Urartu Krallığı'nın yıkılış sürecinde önemli bir rol oynamış çağdaş toplumlardan birisi de İskitlerdir. Kökeni hâlâ tam olarak bilinmeyen ancak, Kimmerler'le ilişkisinin olduğu düşünülen ve en eski örnekleri MÖ. 7. yüzyılın sonlarına tarihlenen İskit kılıçları paralel kenarlı, sivri uçlu namlulara sahiptir. Daha çok kısa tipleri bilinen İskit kılıçlarının yaklaşık 60-70 cm uzunluğuna sahip örnekleri de bulunmaktadır (Cernenko, 1983: 14-17). İskit kılıçlarının bir başka tipi ise kısa kılıçlardır. "Akinakes" olarak adlandırılan bu kılıçların kabzası son derece süslü daha geç örneklerinden biri Kelermes'te (Cernenko, 1983: 29) ve bir başka örneği ise Dnicpr alanında, bir İskit mezarında (Cernenko, 1983: 33) ele geçmiştir. Bu tür akinakes'lerin benzerleri Persepolis kabartmalarında da görülmektedir. Urartu kılıçları arasında bu tipe girebilecek kılıçlardan biri Urartu kralı II. Rusa (yak. MÖ. 685-645) tarafından inşa ettirilmiş olan Van-Ayanis Kalesi'nde ele geçmiştir (Çilingiroğlu, 2011: 87 vd) ve şu ana kadar bilinen tek örnektir. Ayanis Kalesi'nde 11 nolu alanda, 2 nolu mekanın içinde bulunan kılıç 44 cm uzunluğunda olup 4.5 cm genişliğindedir. Tümüyle demirden üretilmiş kılıcın kabzası bugüne kadar tespit edilmiş kabzalardan tamamen farklıdır. Balçağın üst kısmında yatay dörtgen bir bölüm, arada

⁷ Assur kılıçları hakkında geniş bilgi için bkz.; Maxwell-Hyslop, 1946: 60-62, Tip 54,55 ve 56; Madhloom, 1970.

⁸ Tüm Geç Hitit dönemi ortostatları için bkz.: Orthmann, 1971.; Darga, 1992.

uzun bir dikdörtgen şeklinde kabza sapı ve devamında da yine yatay dikdörtgen şeklinde balçak bölümü bulunmaktadır. Demir namlu balçakla birleştiği yerde geniş uca doğru daralan bir yapıya sahip olup sivri uçludur. Bu kılıcın yakın bir benzeri Van Müzesi'nde sergilenen “Adilcevaz Kabartması” adıyla tanınan eser üzerinde resmedilmiş olan, boğa üzerinde ayakta duran Tanrı Teişeba'nın belinde de görülmektedir (Burney-Lawson 1958: Res. 2). İskit akinakesleri, kabza yapısı itibarıyla Urartu kılıçlarının bir tipi ile benzerlik gösterse de gerek tek parça demirden üretilmiş olması ve gerekse kabza şekli bakımından makaleye konu “Kabzası Çerçeveleli Urartu Kılıçları”ndan tamamen farklı bir yapıya sahiptir.

“Kabzası Çerçeveleli Urartu Kılıçları” gerek madencilik açısından üretim tekniklerinin erken Urartu dönemi kılıçlarına göre daha gelişmiş olması ve gerekse B tipi kılıçlar arasında tanıtilen Habipuşağı kılıcının ele geçirilmiş olduğu Habipuşağı Nekropolü'nün Urartu kralı II. Sarduri dönemine tarihleniyor olması (Işık, 1987: 61-62.) nedeniyle söz konusu kılıçların en erken yaklaşık olarak MÖ. 8. yüzyıl ortalarında üretilmeye başlanıldığı söylenebilir. Ancak daha sonra üretilmeye başlanıldığı düşünülen “Makara Kabzalı Kılıçlar” ve “Kabzası Döküm Kaplamalı Kılıçlar” olarak tanımlanan diğer Urartu kılıçları ile aynı dönemlerde de üretilerek kullanılmaya devam ettikleri düşünülmektedir.

Sonuç olarak; pek çok Urartu merkezinde ele geçmiş ve ayrıca ulusal ve uluslararası müzelerde bulunan *Kabzası Çerçeveleli Urartu Kılıçları* gerek tipolojik ve gerekse yapım teknikleri açısından Urartu madenciliğinin ulaştığı yüksek seviyeyi gösteren önemli bir eser grubunu temsil etmektedir. Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan Anadolu ve çevre kültürlerde kullanılan kılıçların üretim teknikleri ve tipolojisi göz önüne alındığında da söz konusu kabza yapılarına sahip Urartu kılıçlarının üretim teknikleri açısından olmasa da kabza formları açısından kendilerine özgü tiplere sahip olduğu ve çağdaşı kültürlerden tümüyle farklı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Başak, O. (2011). *Neolitikten Osmanlıya Anadolu'da Maden Sanatının Gelişimi*, Gece Kitaplığı, Ankara.
- Barnet, D. R. – Watson, W. (1952). “Russian Excavations in Armenia”, *Iraq XIV-2*: s.132-147.
- Belli, O. (2004). “Pre-Islamic Period/İslam Öncesi”, *Anatolia Cradle of Castings/Anadolu Dökümünün Beşiği*, İstanbul, s. 225-248.
- Biber, H. (2005). *Urartu Silahları: Kılıç, Hançer ve Bıçaklar*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi). Van.

- _____. (2006). “Van/Kalecik Urartu Nekropolü Ka. 10 Mezarı Demir Buluntuları”, *Anadolu Arkeolojisine Katkılar:65. Yaşında Abdullah Yayıllı'ya Sunulan Yazılar*, (Editör: T. Takaoğlu, Hitit Color, İstanbul, s. 80-88.
- _____. (2018). “Makara Kabzalı Urartu Kılıçları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi/Asos Journal*, Yıl 6, sayı 67, s. 62-78.
- Biber, H. – Sevin, V. – Yalçın, Ü. (2008). “Technological and Archaeometallurgical Studies on the Urartian Sword and Daggers”, *Ancient Mining in Turkey and The Eastern Mediterranean*, (Eds. Ü. Yalçın, H. Özbal, A. G. Paşamehmetoğlu), Ankara, s. 149-173.
- Bilgi, Ö. (1987). “İkiztepe’den Ünik bir Hançer”, *Bellekten*, LI, Sayı, 201:1109-1112.
- Burney, C. A. – Lawson, G. R. (1958). “Urartian Reliefs at Adilcevaz on Lake Van and a Rock Relief from the Karasu near Birecik”, *Anatolian* 8, s. 211-218.
- Cernenko, E. V. (1983). *The Scythians 700-300 BC.*, (Men-At-Arms Series, 137), London.
- Çavuşoğlu, R. (2018). “Urartu Takı Sanatının Süsleme Teknikleri”, *Uluslararası Kültür, Sanat ve Toplum Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, Van, s. 1528-1541.
- Çilingiroğlu, A. (1997). *Urartu Krallığı, Tarihi ve Sanatı*, Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı, İzmir.
- _____. (2011). “Ayanis Kalesi’nde Bulunan Demir Bir Kılıç”, *Karadeniz’den Fırat’a Bilgi Üretimleri, Önder Bilgi’ye Armağan*, Yay. Haz.: A. Öztan-Ş. Dönmez), Bilgi Kültür Sanat Yayınları, s. 87-98.
- Darga, M. (1992). *Hitit Sanatı, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları*, İstanbul,
- Derin, Z. – Çilingiroğlu, A. (2001). “ Armour and Weapons”, *Ayanis I*, Roma, s. 155-187.
- Diakonoff, I. M. (1991). “Sacrificies in the City of Teişebá (UKN 448)- Lights on the Social History of Urartu”, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 24, s. 13-102.
- Esin, U. (1969). *Kuantif Spektrel Analiz Yardımıyla Anadolu’da Başlangıcından Assur Kolonileri Çağına Kadar Bakır ve Tunç Madenciliği*, İstanbul Üni. Ed. Fak. Yayınları, İstanbul.
- Işık, C. (1987). “Habibuşağı Nekropolü”, *Bellekten* LI, 200, s. 549-564.
- Koşay, H. Z. (1951). *Alaca Höyük Kazısı, 1937-1939 Daki Çalışmalara ve Keşiflere Ait İlk Rapor*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.

- Mallowan, M. E. L. (1966). *Nimrud and its Remains*, 2, London.
- Maxwell-Hyslop, R. (1946), “Daggers and Swords in Western Asia. A Study from Prehistoric Times to 600 B.C.”, *Iraq VIII*, s. 1–65.
- Maxwell-Hyslop-Hodges, H. W. M. (1964). “A Note on the Significance of the Technique of “Casting on” as Applied to a Group of Daggers from North-West Persia”, *Iraq*, 26, Part I, s. 19-22.
- Muscarella, O. W. (1988). *Bronze and Iron. Ancient Near Eastern Artifacts in The Metropolitan Museum of Art*, New York.
- _____ (1989). “Warfare at Hasanlu in the Late 9th Century B.C ”, *Expedition*, 31, s. 24-36.
- Orthmann, W. (1971). *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst*, Bonn.
- Picchelauri, K. (1984). *Jungbronzezeitliche bis Ältereisenzeitliche Heiligtümer in Ost-Georgien*, München.
- Pleiner, R. – Bjorkman, J. K. (1974). “The Assyrian Iron Age. The History of Iron in the Assyrian Civilization”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118, N0:3: 283-313.
- Salvini, M. (2006). *Urartu Tarihi ve Kültürü* (Çev. Belgin Aksoy), İstanbul.
- Tekin, H. (2015). *Eski Anadolu Madenciliği, Arkeolojik Verilerin Işığın Altında Başlangıcından Demir Çağı'na Kadar*. Bilgin Kültür ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Yalçın, Ü. (2000). “Zur Technologie der frühen Eisenverhüttung”, *Arbeits- und Forschungsberichte zur Sächsischen Denkmalpflege*, Bd. 42, s. 307-316,
- _____ (2003), “Metallurgie in Anatolien”, *Der Anschnitt, Beiheft 16*, s. 527-536.
- Yıldırım, R. (1989). “Elazığ Müzesinde Bulunan Birkaç Urartu Kılıcı”, *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 3, 279-288.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 07.10.2022 Kabul Tarihi: 22.05.2023 Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde *Hipparion cf. dietrichi* Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

*Haliminhanı of Sivas Province in the Mammalian Fossil Locality Preliminary Findings on the *Hipparion cf. dietrichi* Wehrli 1941 Fossil Find*

Emine Sühendan KARAUZ ŞAHİN*

Öz

Hipparionine ya da Hipparion atları; maksiller premolar ve molar dişler üzerinde izole protokon ile üç toynaklı (üç parmaklı) olmasıyla ayırt edilir. Avrupa Memeli Biyozunununa göre MN11 ve MN13 zonuna karşılık gelen (Turoliyen-Messiniyen yaşlı) (8.0-6.5 myö) Hayranlı-Haliminhanı Fosil Lokalitesi hem büyük memeliler hem de Hipparion atları için önemli buluntular vermiştir. Hayranlı depozitlerinin stratigrafik dizilimi en dipten en üste doğru yaklaşık 185 m kalınlığındadır. Fosil depozitleri, 1300 m ile 1430 m aralığında değişen farklı seviyelerde dikey dağılmış olan ve yatay olarak yaklaşık 50 km² alanı ihtiva eden bir dizi büyük memeli kemiklerini barındırmaktadır. Hayranlı büyük memeli topluluklarının yüzde dağılımı, Geç Miyosen açık arazi memeli türlerinin baskınlığı ile karakterize edilen tipik Pikermiyen Krono Faunasına işaret etmektedir. Hayranlı Memeli Lokalitesinde Carnivora, Suidae, Equidae, Bovidae ve Rhinocerotidae familyasına ait türler kaydedilmiştir. *Hipparion cf. dietrichi* fosil buluntusu Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Lokalite 19'dan elde edilmiştir. *H. dietrichi* en eski dünya Hipparionu olup, Hippotherium kompleksine ait bir Eski Dünya formundan türeyen Hipparion s.s. grubuna aittir ve *H. dietrichi* ortak morfolojik karakterlerinden ötürü Hipparion prostylum- *Hipparion dietrichi* soyuna dahil edilmiştir. Söz konusu tür ilk kez Yunanistan Samos'da Wehrli tarafından kaydedilmiştir ancak bu örnek kayıptır. Samos Q1, Q4 (MTLA, MTLB) ve Q5 seviyelerinden çıkarılan Orta Turoliyen ve Erken Geç Turoliyen başlarına karşılık gelen *H.dietrichi* Samos için yerel bir türdür. Tür Turoliyen Dönemde yaygındır ve fosil örnekleri Avrupa ve Amerikan müzelerine dağılmıştır. Bu makalede 58 Hay-19/199 nolu genç bir bireye ait kafatası örneği üzerine ön bulgular paylaşılacak ve tartışılacaktır. Hayranlı Hipparion fosilleri üzerine çalışmalar devam ettiğinden bu makalede sadece elde edilen ilksel verilere yer verilecektir. 58 Hay 19/199 numaralı fosil örneğinin morfolojik özellikleri büyük oranda Yunanistan Lokaliteleri ile benzerlik taşımaktadır.

Anahtar sözcükler: *Perissodactyla, Hipparion, Geç Miyosen, Türkiye.*

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, eminesuhendan@gmail.com, ORCID: 0009-0008-2376-3015.

Atf için: Şahin Karauz , E. Sühendan (2023). "Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde *Hipparion cf. dietrichi* Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. 5: 140-153.

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD, Sayı V, Haziran, 2023

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue V, June , 2023

Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

Abstract

Hipparionine or Hipparion horses; maxillary premolars and molars are distinguished by having isolated protocone on the teeth and having three ungulates (three-toed). The Hayranlı-Haliminhanı Fossil Locality (8.0-6.5 mya) corresponding to the MN11 and MN13 zones (of Turolian-Messinian age) according to the European Mammalian Biozone yielded important finds for both large mammals and Hipparion horses. The stratigraphic sequence of the Hayranlı deposits is approximately 185 m from the bottom to the top. The fossil deposits contain a series of large mammal bones, vertically distributed at different levels ranging from 1300 m to 1430 m and covering an area of about 50 km² horizontally. The percent distribution of the Hayranlı large mammal assemblages indicates a typical Pikermian Chronofauna characterized by the dominance of Late Miocene open-land mammal species. Species belonging to Carnivora, Suidae, Equidae, Bovidae and Rhinocerotidae families were recorded in the Hayranlı Mammal Locality. Hipparion cf. dietrichi fossil find was obtained from Sivas Province Hayranlı Haliminhanı Locality 19. H.dietrichi is the oldest world Hipparion, derived from an Old World form of the Hippotherium complex Hipparion s.s. group and H. dietrichi is included in the genus Hipparion prostylum- Hipparion dietrichi due to their common morphological characters. The species in question was first recorded by the Wehrli in Samos, Greece, but this specimen is lost. H. dietrichi, which corresponds to the Middle Turolian and Early Late Turolian, extracted from Q1, Q4 (MTLA, MTLB) and Q5, is a native species for Samos. It is common in the Turolian Period and fossil specimens are scattered in European and American museums. In this article, preliminary findings will be shared and discussed on the skull specimen of a young individual, 58 Hay-19/199. Since studies on Hayranlı Hipparion fossils continue, only the primary data obtained will be included in this article. The morphological features of the fossil specimen 58 Hay 19/199 are substantially similar to those of the Greek Localities.

Keywords: *Perissodactyla, Hipparion, Late Miocene, Turkey.*

Giriş

Hayranlı-Haliminhanı Omurgalı Fosil Lokalitesindeki ilk keşif çalışması 1993 yılında yapılmıştır. Söz konusu keşif çalışması Ankara Üniversitesi, Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü ve Kaliforniya Üniversitesi ortaklığında yürütülen Türkiye Omurgalı Fosil Yatakları Araştırma Projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir. Sahadaki ilk kazı çalışmalarına Sivas İli Müzesi Başkanlığı'nda ve Prof.Dr. Erksin Güleç'in bilimsel danışmanlığında 2002 yılında başlanmış ve 2010 yılında kazı sonlandırılmıştır (Törnük vd., 2003; Törnük vd., 2004; Demirci vd., 2006; Güleç vd., 2007; Güleç vd., 2008; Güleç vd., 2010; Özkurt vd., 2015).

Hipparionine ya da Hipparion atları; maksiller premolar ve molar dişler üzerinde izole protokon ile üç toynaklı (üç parmaklı) olmasıyla ayırt edilir ve Neohipparion, Nannihippus, Pseudohipparion, Cormohipparion Hippotherium, Hipparion, Cremohipparion, Prosboscidihipparion, Sivalhippus, Eurygnathohippus, Plesiohipparion cinslere ait türleri içerir (Bernor ve ark., 1996; Bernor vd., 2021). Erken Geç Miyosen dönemde Tibet ve İran Platoları yükselmiş ve Neotetis Okyanusu geri çekilmiştir, bu da Asya'nın orta enlemlerinde kuraklığın ağırlaşmasına neden olmuştur ve bu durum hatırı sayılır bir şekilde çayırılık alanların yayılışını desteklenmiştir. Hipparion atları Avrasya'da ortaya çıkmış hızlıca açık alanlara genişçe yayılarak adapte olmuş ve yüksek bir çeşitlilik göstermiştir. Takson, farklı fonksiyonel morfolojiyle Eski Dünyanın zengin nişlerine işgal ederek farklı gruplara hızlıca bölünmüştür (Sun vd., 2021). Woodburne ve Bernor (1980) Eski Dünya Hipparionine atlarının süperspesifik gruplarını çalışmıştır. Sonraki yıllarda Bernor vd., (1996) Hipparionine atlarını preorbital fossa (POF) morfolojisini -derinlik ve fasiyal bölgeye yakınlık-- temel alarak dört soy grubunu belirlemiştir:

Grup 1 Hippotherium, Grup 2-4 Cremohipparion (daha büyük olan taksona karşılık küçük olan takson) ve Grup 3. Hipparion.

Hipparion cf. dietrichi fosil buluntusu Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Lokalite 19'dan elde edilmiştir. Fosil alanı Avrupa Memeli Zonuna göre MN11-MN13 (Turoliyen-Messiniyen yaşlı) zonuna karşılık gelmektedir (8.0-6.5 myö) (Meijers vd., 2022).

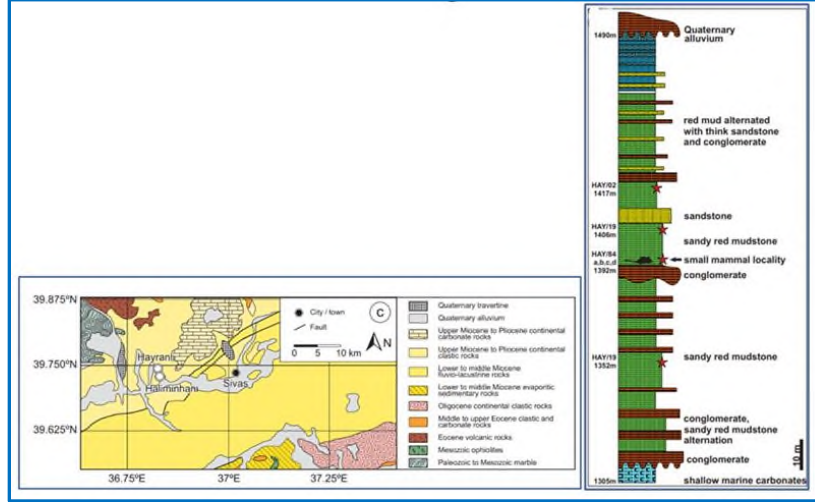
Lokasyon ve Stratigrafi:

Anadolu bugünkü coğrafyasına 25 milyon yıl önce Geç Oligosen döneminin sonlarından başlayarak günümüze kadar geçen zaman içinde kavuşabilmiştir. Anadolu, güneybatısındaki Gondwana Kıtasının ve kuzeyindeki Lavrasya Kıtasının parçalarının Oligosen Dönem sonunda bir araya gelmesiyle şekillenmiştir (Sakinç, 2011). En son dalma batma süreçleri miyosen ortalarında Arap ve Avrasya plakalarının çarpışmasıyla oluşmuştur (Şengör ve Yılmaz 1981).

Hayranlı-Haliminhanı kazı çalışması, Sivas-Ankara karayolu üzerindeki Hayranlı yolunun doğusunda bulunan Geç Miyosen yaşlı tepelerinde yer almaktadır. Sivas Hayranlı Haliminhanı fosil yataklarını içeren birimler belirgin mostralara verirler. Bu birimler, kırmızı çamurtaşı-marn ve çakıl taşı-kumtaşı depozitlerinden oluşmaktadır ve söz konusu istiflerde kırmızı çamurtaşı ve marn en yaygın olan birimlerdir. Havzada alttan üste doğru tane ve tabaka kalınlığındaki incelmeye menderes şeklindeki akarsu sistemleri ile geçici göllerin varlığına işaret eder. Havzanın alt kısmında çakıl taşının üst kısmında kireçtaşının yoğun olması zaman içerisinde havzanın akarsu habitatından göl habitatına doğru evrildiğini göstermektedir. Bu tip bir değişim, havzadaki tektonik hareketler nedeniyle ya da kurak iklimden ılıman-yağışlı iklime geçişin sonucunda olabilir. Karasal memeli fosilleri çoğunlukla kırmızı çamurtaşı ve yeşil kireçtaşı çökelleri içerisinde saptanmıştır (Törnük vd., 2003; Törnük vd., 2004; Demirci vd., 2006; Güleç vd., 2007; Güleç vd., 2008; Güleç vd., 2009; Kaya ve Kaymakçı, 2013; Kaymakçı vd., 2010). Meijers vd., (2020) göre süregelen Afrika-Avrasya yaklaşması Orta Anadolu Platosu'nun 11 milyon sonrasında yükselmesi ve Anadolu mikroplokasının batıya kaçışı ile sonuçlanmıştır. Eşzamanlı olarak söz konusu yaklaşma sonucunda Orta Anadolu Platosu'nun geniş bölümlerini kapsayan Orta Anadolu akarsu-göl sistemini geliştirmiştir.

Hayranlı depozitlerinin stratigrafik dizilimi en dipten en üste doğru yaklaşık 185 m kalınlığındadır. Fosil depozitleri, 1300 m ile 1430 m aralığında değişen farklı seviyelerde dikey dağılmış olan ve yatay olarak yaklaşık 50 km² alanı ihtiva eden bir dizi büyük memeli kemiklerini barındırmaktadır (39°44' K 36°49' D) (Kaya ve Kaymakçı, 2013; Van Der Made vd., 2013). Lokalitelerden elde edilen büyük memeli taksonları şunlardır: *Microstonyx* (Suidae), *Hipparion* (Equidae), *Choerolophodon* (Proboscidea), *Ceratotherium* (Rhinocerotidae), cf *Cervidae*/Moschidae indet., cf *Micromeryx*, *Gazella* cf *capricornis*, *Tragoportax* cf *amalthea*, *Tethytragus* cf *koehlerae*, *Prostrepsiceros* houtumschindleri *syricidi*, cf *Protoryx* sp. (Bovidae), *Machairodus giganteus* (Felidae), *Hyaenictitherium intuberculatum*, *Hyaenictitherium wongii*, *Lycyaena dubia* (Hyanidae) ve Mustelidae (Van Der Made vd., 2013; Özkurt vd., 2015).

Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular



Şekil-1 Haliminhanı (Hayranlı Memeli Lokalitesi) Jeoloji Haritası (1:100.000 ölçekli) ve İncesu Formasyonuna ait stratigrafik sütun kesiti ve önemli fosil lokalitelerin vertikal dağılımları (Meijers vd., 2022; MTA Arşivi, 2020; Kaya ve Kaymakçı, 2013)



Şekil-2 Sivas İli Hayranlı Haliminhanı 19 nolu Fosil Lokalitesi

(Güleç ve ark. 2007)

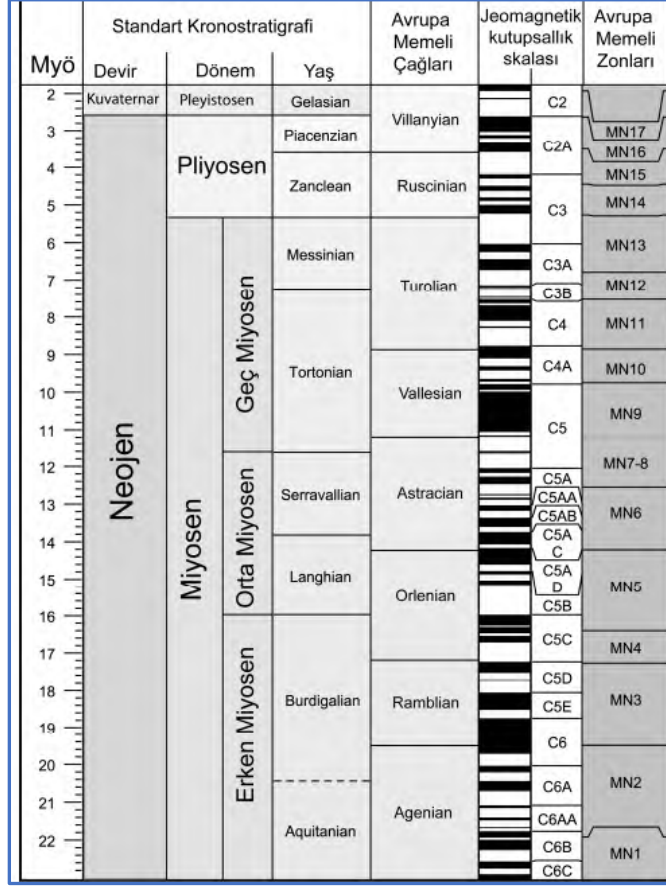
Sivas Bovid topluluğu tipik olarak Greko-İran-Afganistan (Sub-Paratetis) paleobiyolojik (Samos, Pikermi, Maragheh Turoliyen bölgeleri) bölgelerine benzer karakterler taşımaktadır. Bovid toplulukları kullanılarak yapılan biyokronolojik korelasyon çalışmasına göre; fauna Avrupa'nın MN 11 veya erken MN12 zonlarıyla ilişkilendirilmiştir (yaklaşık 9-7 myö). Yaprak yiyen, otlayan ve karışık beslenen bovid toplulukları dikkate alındığında Hayranlı ekosistemi fundalık ve ormanlık alanı ihtiva eden bir çevreye sahiptir öte yandan Hayranlı büyük memeli topluluklarının yüzdesi, geç miyosen açık arazi memeli türlerinin baskınlığı ile karakterize edilen tipik Pikermiyen Kronofaunasına işaret etmektedir (Bibi ve Güleç, 2008; Kaya ve Kaymakçı, 2013).

Pikermiyen fauna Balkanlardan Afkanistan'a kadar olan coğrafik bölgeleri kapsamakta olup, Sub-Paratetis ya da Greko-İran Provinsi olarak refere edilmektedir ve Raup-Crick cins seviyesindeki faunal benzerlik indeksi analizine göre; Doğu Akdeniz'de birçok fosil alanının ki aralarında Çorakyerler, Yukarı Maragheh, Pikermi, Samos (PMAS), Nikiti-2, Phrygos Vassilissis, Perivolaki, Vathylakkos-2, Prochoma, Hadjidimovo-1, Strumyani-1-2, Kalimanci-1-2, Sinap-33, Sinap-42, Karacahasan, Mahmutgazi, ve Injana'nın da bulunduğu alanların, Hayranlı-Haliminhani alanı ile yüksek benzerlikler gösterdiği bulunmuştur. Magnetostatigrafik yaş aralığı çalışmasına göre; Çorakyerler, Pikermiyen ve Hayranlı Halimimhani fosil lokalitelerinin 8.125 – 7.456 my aralığında yüksek faunal benzerlik gösterdiği saptanmıştır. Yunanistan ve Bulgaristan'daki Pikermiyen fosil sahalarında yaklaşık 7.25 myö faunal kompozisyonda belirgin değişiklikler kaydedilmiştir ancak Hayranlı Haliminhani'da değişim kaydedilmediği gibi Sivas bölgesindeki pikermiyen faunanın Messiniyene kadar iyi geliştiği saptanmıştır (Meijers vd., 2022).

Sivas (Hayranlı) karnivor topluluklarının da MN11-MN12 zonlarıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Hayranlı lokalitesindeki makilik alanlar ile açık savana çayırılık ekosistemleri/habitatları faunal çeşitliliği destekler niteliktedir ve karnivor toplulukları evrimsel süreçte söz konusu habitatlara adapte olmuştur (Özkurt vd., 2015). *Microstonyx* kesici diş morfolojisinde, 8.7 ile 8.121 my öncesi dönem aralığında kısa bir süre içinde, toprağı kazmak için daha ileri bir adaptasyon olarak yorumlanan değişim gözlenmiştir ve muhtemelen bu değişimler çevresel değişime bir tepki olarak gerçekleşmiştir. 58-HAY-2 lokalitesindeki söz konusu kesici diş morfolojisinin, zamansal olarak bu değişime yakın olduğunu öne sürülmektedir bu da bu lokalitenin ve litostratigrafik olarak daha düşük olan 58-HAY-19'un MN12'ye değil de MN11'in alt katmanına ait olduğunu işaret etmektedir (Van der Made vd., 2013).

Öte yandan son yapılan magnetostatigrafik çalışmalar, Sivas Havzası Haliminhani ve Hayranlı Memeli Fosil seviyeleri için tahmini yaş aralığını, bir önceki biostratigrafik yaş tahmin aralığı olan 8.9-6.8 myö aralığını 8.0-6.5 myö aralığı olarak revize etmiştir ve ayrıca cins düzeyinde faunal benzerlik analizlerine dayanarak, Haliminhani/Hayranlı lokalitesi, Pikermiyen kronofaunasının en geniş uzamsal kapsamını temsil eden zaman aralığına (8.0-6.6 myö) ve Afrika'daki Nawatian kronofaunası ile Doğu Asya'daki Baodean kronofaunaları ile eşzamanlı genişlemesine karşılık gelmektedir. Üç kronofaunanın gelişimi, "Eski Dünya Savana Paleobiyomu"nun doğuşuyla sonuçlanmıştır. Söz konusu paleobiyom Orta Miyosenden Geç Miyosene geçişi karakterize ederken aynı zamanda değişen ekolojik koşullara karşı memeli faunalarının uyumsal bir yanıtıdır (Meijers vd., 2022; Kaya, 2017).

Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde *Hipparion cf. dietrichi* Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular



Şekil-3 Memeli Zonları ve Zaman Çizelgesi (Kaya, 2017)

Pikermiyen faunası, bugünkü modern savana faunasının yaşadığı biyoma benzemektedir ve vejetasyon yapısı herdem yeşil ormanlardan savana (C3 bitkilerinin varlığı) habitatlara kadar bir dağılıma işaret eder. Samos (Yunanistan) Geç Miyosen'de, Anadolu'nun bir parçası olduğundan, Anadolu ve Samos Pikermiyen faunasının Doğu topluluklarını, Yunanistan ve Bulgaristan Batı topluluklarını oluşturur ve her iki topluluğun faunal kompozisyonları, coğrafik bariyerlerinde etkisiyle birbirinden oldukça farklıdır. Batı faunasında; primat, spiral boynuzlu antilop, hyaenid, giraffid, suid toplulukları yaygınken Doğu memeli faunasında cremo-hipparion, bovid, aceratheriın, palaeotragin, gazella toplulukları gözlenir. Bölgedeki Erken Turoliyen memeli toplulukları çevresel değişimlerden etkilenmiş ve batı faunası stabil kalırken, doğu faunasının memeli (*Artiodactyla*, *Perissodactyla*) göçlerinin de etkisiyle tür zenginliği Anadolu'da artmıştır (Solouinas vd., 1999; Akgün vd., 2000; Kostopoulos, 2009; Karauz, 2011).

Sistemik Paleontoloji

Takım : *Perissodactyla*, Owen 1848

Familiya : *Equidae*, Gray 1821

Genus	: Hipparion, de Christol, 1831
Species	: Hipparion cf. dietrichi Wehrli, 1941
Lektotip	: Parçalı korunmuş kafatası, Gium-SI/7, Münster (Samos)
Lokalite	: Türkiye, Orta Anadolu, Sivas Hayranlı/Halimhanı
Yaşı	: MN11-MN13, Geç Miyosen (Turoliyen) 8.0-6.5 myö (Meijers vd., 2022).
Materyal	: 8 Hay- 19/199, yaklaşık 9 ay-1 yaş aralığında genç bir bireye ait kafatası. İnsisivler ile birlikte Sol maksilla-dp2-p4 in situ /Sağ maksilla dp2-p4 in situ (her iki diş dizisinde dp1 mevcuttur, M3 henüz çıkmıştır) (Levha-I), Lokalite 19

Metot: 58-Hay-19/199 nolu fosil örneğinin bazı biyometrik ölçümleri ile morfolojik karakterlerine bakılmıştır. Ölçümler için Eisenmann vd., (1988) ile (ölçümlerde mm dijital kumpas kullanılmıştır) ve morfolojik karakterler için Bernor vd., (1990)'dan yararlanılmıştır.

Bulgular Üzerine Ön Değerlendirme ve Tartışma

Tanımlama:

Sivas İli Hayranlı Halimhanı Memeli biyozonunda bulunan Hipparion atların sistematik analizleri devam etmektedir. Aşağıdaki açıklamalar Hipparion cf. dietrichi için ön bulguları içermektedir. Kafatasının nazal kısmı kırıktır, burun mevcuttur ancak kafatasından kopuktur. Kafatasının arka kısmı mevcut değildir, kafatası ortadan çapraz olacak şekilde her iki yönden alveol sınıra kadar çatlaktır. Orbitalin anterior kısmı mevcuttur, posterior kısmı mevcut değildir. Kafatası oldukça kısa ve enine geniştir. Preorbital fossa tektir, anteroventral yönelimlidir ve elips şeklindedir, preorbital fossanın derinliği indirgenmiştir, posterior cep mevcut değildir, preorbital fossanın daha çok posteroventral kenarı belirgindir. Preorbital çubuk (bar) Hippotherium sp. türlerine göre indirgenmiş görünmektedir öte yandan lakrimal kemik preorbital fossayı istila etmez. Lakrimal kemiğin anterior kenarı ile preorbital fossanın posterior kenarına kadar olan mesafe 1/2'den daha fazladır. Preorbital fossa, fasyal krestten uzakta konumlanmıştır, Preorbital fossanın posterior ucu orbitten yüksektedir. Fasyal krest belirgindir. İnfracorbital foramen mevcuttur ve preorbital fossanın anteroventral kenarının hemen altında konumlanmıştır. Orbitin posterior kısmı olmamasına rağmen yuvarlak görünümlü olduğu çıkarımı yapılmıştır. Nazal kısım parçalanmıştır. Nazal çentiğin dp2'nin anterior kenarına denk geldiği tahmin edilmiştir. Üst dişler kısa ve geniştir ve diş yüzeylerinde ileri düzeyde aşınma kaydedilmiştir. Fosetler bağımsızdır. Burun kafatasına göre nispeten dar ve kısa görünümlüdür. Palat hafif kavislidir.

Sağ dp2-dp4 insitu dişlerde protokon izoledir. Protokon yuvarlak-oval görünümlüdür, dp4'de ise lingualden düz labialden yuvarlaktır. dp2 uzamıştır ve anterostil dikdörtgenimsi görünümündedir. Fosetler izoledir ve orta karmaşıklıkta plikasyona sahiptir. Plikasyon sayısı orta zenginliktedir (Ort. 14,3), plikasyonlar ince, uzundur, kısa ve dar olanları ile daha iri olanları mevcuttur. Pli kabalin çift, ince

Sivas İli Hayranlı Haliminhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

ve uzundur, sadece dp3'te birleşiktir. Parastil daha çok V şeklinde kısa ve dardır. Mezostil U şeklinde, nispeten kısa ve dardır. Hipoglif dikdörtgenimsi görünümünde olup, sığ ve iridir. Her üç dişte hipokonu daraltmıştır, hipokon dar, uzun ve eliptiktir. Sol insitu dp2-dp4 dişlerde protokon izoledir, dp2'de protokon mahmuzu mevcut olup, diğer dişlerde protokon oval ile yuvarlaktır. dp2 uzamıştır ve anterostil dikdörtgenimsidir. Fosetler izoledir ve orta karmaşıklıkta plikasyona sahiptir. Plikasyon sayısı orta zenginliktedir (Ort. 11,75). Pli kabalin tüm dişlerde çift, ince ve uzundur, sadece dp3'te birleşiktir. Hipoglif dp2 -dp3'de dikdörgen şeklinde, dp4'de üçgen görünümlü, sığ ancak iridir. Bu nedenle her üç dişte hipokonu daraltmış olup, hipokon dar, uzun ve eliptiktir. Parastil V şeklinde kısa ve dardır. Mezostil U şeklinde kısa ve dardır. dp3 ortadan ikiye kırıktır.

Ön Değerlendirme ve Tartışma

Hipparion dietrichi İlk kez Yunanistan Samos'da Wehrli tarafından kaydedilmiştir ancak bu örnek kayıptır. Q1, Q4 (MTLA, MTLB) ve Q5 seviyelerinden çıkarılan Orta Turoliyen ve Erken Geç Turoliyen Başlarına karşılık gelen H.dietrichi Samos için yerel bir türdür. En eski dünya Hipparionu olup, "Hippotherium Kompleksi"ne ait bir Eski Dünya formundan türeyen "Hipparion" s.s. Grubuna aittir. H. dietrichi ortak morfolojik karakterlerinden ötürü Hipparion prostylum-Hipparion dietrichi soyuna dahil edilmiştir. H. dietrichi'nin Samos tip fosilinin karakterize eden başlıca özellikler şunlardır: Orta-büyükte boy, kısa ve geniş burun, kısa narial açıklık ve nazal çentik P2'nin üstünde veya önündedir, oval şeklindeki ve nispeten sığ preorbital fossa, orbitten uzaktadır ve fasiyal krestin çok üstündedir. Dişler orta derecede plikasyon ihtiva eder. Protokon oval şekillidir (Sondaar, 1971; Koufos ve Melentis, 1984; Bernor vd., 1996; Koufos vd., 2006; Vlachou ve Koufos, 2009; Koufos vd., 2011; Bernor vd., 2021). Bu karakterler genel olarak 58-Hay-19/199 nolu örnekle örtüşmektedir. Keza Bernor vd., (1990) morfolojik karakterler matrisi 58 Hay 19/199 nolu genç kafatası ile karşılaştırıldığında H. cf. dietrichi ile uyumlu olduğu saptanmıştır.

58- Hay -19/199 numaralı fosil materyalinin kafatasına ait morfolojik karakterler; **Akkaş Dağı** (MN12) **Vathylakkos 1,2,3** (Aşağı Axios Delta, Makedonya, Yunanistan) (MN11), **Ravin des Zouaves 5** (Aşağı Axios Delta, Makedonya, Yunanistan) (RZO) (MN11), **Nikiti-2** (NİK-2) (Makedonya, Kuzey Yunanistan) (MN11) (Koufos,1987; Koufos, 1988; Vlachou ve Koufos, 2002; Koufos ve Valachou, 2005; Koufos ve Vlachou 2009) kafatası örnekleriyle benzerlik taşımaktadır. Ancak 58 Hay 19/199 örneğinin preorbital fossanın kenarı yukarıda sayılan fosil örneklerinden biraz farklı olup, preorbital fossanın posteriovenral kenarı belirgindir. Bu haliyle de elimizdeki fosil, Perivolaki (PER-193) örneğine benzemektedir (Vlachou ve Koufos, 2006). Ayrıca 58 Hay 19/199 fosil örneğinin dişlerinde (dp2-dp4) gözlenen güçlü ve çift pli kabalinler, Samos'daki PMMS 19 nolu maksilla örneğinin süt dişlerinde de kaydedilmiştir (Koufos ve Melentis, 1984).

58 Hay 19/199 fosil materyali genç bir bireye ait olduğundan, elimizdeki örnek New York müzesinde bulunan Samos Q1 (iki genç birey/fosil no: NW20661 ve NW20667) ve Q2 (bir juv birey/fosil no: NW94910) seviyelerinden elde edilen üç genç bireyin ölçümleriyle karşılaştırılmıştır (veriler, V. Eisenman veri bankasından elde edilmiştir, 2023). Buna göre: **Premolar uzunluk** (7) 58-Hay-19/199 için 101 mm, NW20661 için 90 mm, NW20667 için 86 mm; NW94910 için 96 mm'dir.

Maksimum Muzzle (burun) genişlik (15) 58-Hay-19/199 için 46 mm, NW20661 için 48 mm, NW94910 için 49 mm'dir. Söz konusu değerler, 58 Hay 19/199 ile yakındır. Sivas Hayranlı lokalitesine ait genç birey ile Samos lokalitesindeki genç bireyler arasında bazı morfometrik farklılıklar da tespit edilmiştir. 58 Hay 19/199 numaralı fosil örneğin parçalı olması, ortadan çatlak ve deforme olması ayrıyeten bölgesel coğrafik/iklimsel koşullar ve/veya ontogenetik gelişim farklılıkları gibi nedenler ölçümlerde farklılıklara yol açmış olabilir. Ayrıyeten elimizdeki kafatası henüz bir yaşına ulaşmamış genç bir birey olduğundan ölçüm farklılıkları olasılık dahilindedir.

Koufos ve Vlachou (2009) Geç Miyosen yaşlı Ravin des Zouaves 5 lokalitesi buluntularını beş ayrı morfotipe ayırmıştır: Form A proboscideum (Büyük boyut), Form B dietrichi (orta boyut), Form C poboscideum (orta boyut), form D macedonicum (küçük boyut) ve form E macedonicum (küçük boyut ?). Söz konusu çalışma aynı lokaliteden elde edilen fosil buluntularının aynı tür altında farklı morfolojik karakterler göstermesinin olasılık dahilinde olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan kafatasının morfolojik karakterleri, Yunanistan Turoliyen lokalitelerinde dağılım gösteren H. dietrichi örnekleriyle benzerlik taşımaktadır. Sivas, Hayranlı Haliminhanı Fosil lokalitesinden çıkarılan Hipparion türüne ilişkin sistematik analizler devam etmektedir ve analizler tamamlandığında Hipparion atlarına ilişkin elimizde daha net bulgular olacaktır.

Teşekkür

Bu makalenin yazım aşamasında ve doktora tez sürecinde yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Sağır başta olmak üzere, fosil materyallerinin çalışılmasına izin veren Prof. Dr. Cem A. Erkman'a ve kazı başkanı Prof.Dr. Erksin Güleç'e, Sivas Müze Müdürlüğüne çok teşekkür ederim. Ayrıyeten elindeki verilerini ve bilgisini paylaşan Prof. Dr. Cem A. Erkman'a, Doç. Dr. Serdar Mayda'ya, Prof.Dr. İsmail Özer'e ve yazım sürecinde destek olan eşim Adem Şahin'e ve Seda K. Arıhan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Kaynakça

- Akgün, F., Kaya, T., Forsten, A., Atalay, Z. (2000) Biostratigrafic data (Mammalia and Palynology) from the Upper Miocene İncesu Formation at Düzyayla (Hafik-Sivas, Central Anatolia) *Turkish Journal of Earth Sciences*, Vol. 9: 57-67.
- Bernor R. L., Tobien H., Woodburne M. O. (1990) Patterns of old world hipparionine evolutionary diversification and biogeographic extension, in Lindsay E., Fahlbusch V & Mein P. (eds), *European Neogene Mammal Chronology*. Plenum Press, New York: 263-338
- Bernor, R.L., Koufos, G., Woodburne, M., Fortelius, M. (1996). 26. The evolutionary history and biochronology of european and southeastern asian late Miocene and Pliocene hipparionine horses.

Sivas İli Hayranlı Halimhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

Bernor, R.L., Kaya, F., Kaakinen, A., Saarinen, J., Fortelius, M. (2021) Old world hipparion evolution, biogeography, climatology and ecology, *Earth-Science Reviews*, Volume 221 (2021), 103784, ISSN 0012-8252. Doi: doi.org/10.1016/j.earscirev.2021.103784

Bibi, F. and Güleç, E.S. (2008) Bovidae (Mammalia: Artiodactyla) from the Late Miocene of Sivas, Turkey. *Journal of Vertebrate Paleontology* 28(2): 501–519.

Demirci, S., Güleç, E., Özer, İ., Pehlevan, C., Yiğit, A., Kaya, F., Erkman, C. (2006) 2005 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, s. 141-153. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 28. Kazı Sonuçları Toplantısı 2.Cilt, 29 Mayıs-2 Haziran, Çanakkale.

Eisenmann, V., Alberdi, M. T., De Giuli, C., Staesche U. (1988) Methodology, in Woodburne M. & Sondaar P. Y. (Eds), *Studying Fossil Horses*. E. J. Brill, Leiden; New York, 71 p.

Güleç, E., Demirci, S., Özer, İ., Pehlevan, C., Erkman, C., Yiğit, A., Kaya, F. (2007) 2006 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, s. 537-544. 2005 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, s. 141-153. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 29. Kazı Sonuçları Toplantısı 2.Cilt, 28 Mayıs-1 Haziran 2007, Kocaeli.

Güleç, E., Alkan, M., Pehlevan, C., Bozkurt, Ş.Ö., Erkman, C., Kaya, F., Bedir, A., Bozca, K.M., Çer, Ö. (2008) 2007 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, s. 341- 350 T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 30. Kazı Sonuçları Toplantısı 2.Cilt, 26-30 Mayıs 2008, Ankara.

Güleç, E., Altın, Y., Açıkkol, A., Bozkurt, Ş.Ö., Pehlevan, C., Erkman, A.C., Kaya F., Doğan, A. (2010) 2009 Yılı Sivas/Halimhanı-Hayranlı Kazısı, s.48-55 T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 32. Kazı Sonuçları Toplantısı 2.Cilt, 24-28 Mayıs 2010, İstanbul.

Karauz, E.S. Miyosen Dönem Avrasya Paleokolojisi ve Anadolu'nun Önemi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bölümü ABD, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011 (*Yayınlanmamış tez*).

Kaya, F. Anadolu'nun Neojen Dönem Memeli Paleobiyocoğrafyası ve Paleokolojisi (2017) *Kebikeç Dergisi*, 43. s. 157-176.

Kaya, F., Kaymakçı, N. (2013) [Systematics and dental microwear of the late Miocene Gliridae \(Rodentia, Mammalia\) from Hayranlı, Anatolia: Implications for paleoecology and paleobiodiversity. *Palaeontologia Electronica* 16\(3\):1-22 Doi: \[10.26879/385\]\(#\)](#)

Kaymakçı, N., Inceöz, M., Ertepinar, P., Koç, A. (2010) Late Cretaceous to Recent kinematics of SE Anatolia (Turkey). *Geological Society of London*, 340: 409–435.

- Kostopoulos, D.S. (2009) The Pikermian Event: Temporal ve spatial resolution of the Turolian large mammal fauna in SE Europe *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 274:82-95.
- Koufos, G.D., Melentis, J.K. (1984) The Late Miocene (Turolian) Mammalian Fauna of Samos Island (Greece). (Sci Annals Fac. Sceins Univ. Thessaloniki, 24, 47
- Koufos, G.D. (1987) Study of Turolian Hipparions of lower Axios Valley (Macedonia, Greece) 2. Locality Prochoma 1 (PXM) *Palaont Z*, 61, 3/4: 339-358.
- Koufos, G. (1988) Study of the Turolian hipparions of the lower Axios valley (Macedonia, Greece). 3. Localities of Vathylakkos. *Paleontologia Evaluacio*, 1.22:15-39.
- Koufos G. D. & Vlachou T. D. (2005) Equidae (Mammalia, Perissodactyla) from the late Miocene of Akkaş dağı, Turkey, in Şen S. (ed.), Geology, mammals and environments at Akkas dağı, late Miocene of Central Anatolia. *Geodiversitas* 27 (4): 633-705.
- Koufos, G.D., Kostopoulos, D.S., Vlachou, T.D. (2009) The Late Miocene Mammal Faunas of the Mytilinii Basin, Samos Island, Greece: New Collection 16. Biochronology. Wien, *Beitr. Paläont.*, 31: s. 397-408.
- Koufos, G.D., Vlachou, T.D. (2009) New material and revision of hipparions from the upper Miocene locality Ravin des Zouaves-5, RZO of Axios Valley (Macedonia, Greece), *Geobios*, Vol. 57: 33-52. DOI:doi.org/10.1016/j.geobios.2019.10.004
- Koufos, G.D., Kostopoulos, D.S., Vlachou, T.D., Konidaris G.E. (2011) A Synopsis of the Late Miocene Fauna of Samos Island. *Geobios* 44 237-251 DOI:10.1016/j.geobios.2010.08.004
- Meijers, M.J.M., Brocard, G.Y., Whitney, D.L., Mulch, A. (2020) Paleoenvironmental conditions and drainage evolution of the central Anatolian lake system (Turkey) during late Miocene to Pliocene surface uplift: *Geosphere*, v. 16, no. 2, p. 490–509, <https://doi.org/10.1130/GES02135.1>
- Meijers, M., Kaya, F., Peynircioğlu, A.A., Bibi, F., Pehlevan, C., Mulch, A., Langereis, Cor. G. (2022) Magnetostratigraphy of the Pikermian fauna-bearing late Miocene Sivas Basin (central Anatolia, Turkey): fluvio-lacustrine sedimentation under stable climatic conditions across the Tortonian-Messinian boundary. *Newsletters on Stratigraphy*. 55. 10.1127/nos/2021/0623. doi.org/10.1127/nos/2021/0623
- Özkurt, Ş.Ö., Güleç, E., Erkman, A. C., (2015) Carnivores from the Late Miocene locality of Hayranlı (Hayranlı, Sivas, Turkey). *Turkish Journal of Zoology* 39 (5), 842–867.
- Sakınç, M. Anadolu'ya ilk memeli hayvanlar ilk nereden, nasıl geldi? *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, Ocak, 2011-19.

Sivas İli Hayranlı Halimhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

- Steininger, F. F. (1999) Chronostratigraphy, geochronology and biochronology of the Miocene “European land mammal megazones” (ELMMZ) and the “Miocene mammal-zones” (MN-zones). pp. 9–24 in G. E. Rössner, K. Heissig, and V. Fahlbusch (eds.), *The Miocene Land Mammals of Europe*. Verlag Friedrich Pfeil, Munich
- Sondaar, P.Y. (1971) The Samos Hipparion. — *Proceedings Koninklijke Nederlandse Akademie Wetenschappen*, B.74:417- 441, Amsterdam u. London
- Sun, B., Liu, Y., He, W., Chen, S., Deng, T. (2021) Hipparion Datum Implies Miocene Palaeoecological Pattern, *Research Square* <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-489238/v1> (Under Review).
- Şengör, A.M.C. and Yılmaz, Y. (1981) Tethyan evolution of Turkey: a plate tectonic approach. *Tectonophysics* 75: 181–241.
- Törnük, M., Güleç, E., Sağır, M. Özer, İ., Pehlevan, C. (2003) 2002 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, 289-290. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 25. Kazı Sonuçları Toplantısı, 2. Cilt. 26-31 Mayıs 2003, Ankara
- Törnük, M., Güleç, E. (2004) 2003 Yılı Sivas/Hayranlı-Halimhanı Kazısı, s. 251-252. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 26. Kazı Sonuçları Toplantısı 2.Cilt, 28 Mayıs 2004, Konya.
- Van der Made, J., Erksin, G., Erkman, A.C., (2013) *Microstonyx* (Suidae, Artiodactyla) from the Upper Miocene of Hayranlı-Halimhanı, Turkey, *Turk J Zool* 37: 106-122 doi:10.3906/zoo-1202-4
- Vlachou, T., Koufos, G.D. (2002) The hipparions (Mammalia, Perissodactyla) from the Turolian locality “Nikiti-2” (NIK), Macedonia, N. Greece. *Annales de Paléontologie* 88: 215–263.
- Vlachou, T.D., Koufos G.D. (2006) The Late Miocene Vertebrata Locality of Perivolaki, Thessaly, Greece. *Palaeontographica Abt. A*. 276, Lfg. 1-6: 81-119
- Vlachou, T.D., Koufos, G.D., (2009) The Late Miocene Mammal Faunas of the Mytilinii Basin, Samos Island, Greece: New Collection. 11. Equidae. — *Beitr. Paläont.*, 31:207–281
- <https://vera-eisenmann.com/> (Database Erişim, 2023)
- The NOW Community [2017]. New and Old Worlds Database of Fossil Mammals (NOW). Licensed under CC BY 4.0. Retrieved [2017] from <https://nowdatabase.org/now/database/>
- Woodburne, M.O., Bernor, R.L. (1980) On Superspecific Groups of Some Old World Hipparionine Horses, *Journal of Paleontology*, Vol. 54, No. 6: 1319-1348.



1.a



1.b



1.c



1.d

Sivas İli Hayranlı Halimhanı Memeli Fosil Lokalitesinde Hipparion cf. dietrichi Wehrli 1941 Fosil Buluntusu Üzerine Ön Bulgular

(Levha-1)

Hipparion cf. dietrichi Kafatası ve Burun (58 Hay- 19-199) 1.A Lateral Görünüş 1.B. Ventral Görünüş 1.C. Dorsal Gö



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS

Geliş Tarihi: 12.04.2023

Kabul Tarihi: 21.06.2023

Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of *Lucky Jim* by Kingsley Amis

*Yirminci Yüzyıl Toplumunu ve Redbrick Üniversiteleri Üzerine Komedi Yoluyla Eleştirisi:
Kingsley Amis'in Lucky Jim Eserinin Bir Analizi*

Mehtap DEMİRTÜRK*

Abstract

The twentieth century was a period of change, with two world wars and ongoing developments in technology and industry that started in the previous century. Various effects of those developments were witnessed in different societies, cultures, languages, and works of literature, and all have affected the Higher Education system, especially in the United Kingdom. The old universities, such as Oxford and Cambridge, accepted students only through references and they did not satisfy the demands of the growing populations in big cities that needed manpower in the industry. Those demands created new institutions described as Redbrick Universities, which embraced students from different backgrounds without any reference; thus, the debates between the old and the new universities began. While the Redbrick universities were accused of having unsatisfactory academic foundations with their ineligible instructors, the old universities were criticized for capturing all useful advantages and resources. After the Second World War, the debates led to the emergence of the campus novel, and one of its successful examples is *Lucky Jim* by Kingsley Amis. This novel presents the character Jim (James) Dickinson as a non-idealistic, lazy academician who only cares about money and has weaknesses in his private life. Among other passive academic figures, he also tries to please the head of the department and his characteristics present critiques about the structure of these new institutions as corrupted academic communities. In the novel, besides the academic world, twentieth-century society is severely criticized, for its understanding of love, class division, and female figures. Throughout the novel, the readers encounter that a person may get everything he/she desires with the help of luck rather than success, so this study aims to present the processes Amis used to break conventional values through comedy to criticize the changing society of the century.

Keywords: *Social Criticism, Redbrick Universities, 20th Century Society, Campus Novel, Lucky Jim.*

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, mehtapd@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3664-8215

Atf için: Demirtürk, M. (2023). "Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of Lucky Jim by Kingsley Amis". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. 5: 154-162.

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of Lucky Jim by Kingsley Amis

Öz

Yirminci yüzyıl, iki dünya savaşı ve bir önceki yüzyılda başlayan teknoloji alanında ve sanayide süregelen gelişmelerle yoğrulan bir değişim dönemidir. Bu gelişmelerin çeşitli etkileri farklı toplumlarda, kültürlerde, dillerde ve edebiyat eserlerinde görülmüştür ve bunların tümü, özellikle Birleşik Krallık'ta Yükseköğretim sistemini yakından etkilemiştir. Geleneksel olarak, Oxford ve Cambridge gibi eski üniversiteler sadece referans yoluyla öğrenci kabul etmekteydiler ve bu sebeple de sanayide insan gücüne ihtiyaç duyan büyük şehirlerde artan nüfus taleplerini karşılayamamaktaydılar. Bu talep, Redbrick Üniversiteleri olarak adlandırılan, farklı altyapılardan gelen öğrencileri hiçbir referans olmaksızın kucaklayan yeni kurumların ortaya çıkmasına neden olmuş, böylece eski ve yeni üniversiteler arasındaki bu tartışma başlamıştır. Redbrick üniversiteleri yetersiz eğitimleri ile kalitesiz akademik kurumlarına sahip olmakla suçlanırken, eski üniversiteler de tüm faydalı olanakları ve kaynakları ele geçirmekle eleştirilmekteydi. İkinci dünya savaşından sonra bu tartışma, kampüs romanının ortaya çıkmasına neden oldu ve bunun başarılı örneklerinden biri de Kingsley Amis'in *Lucky Jim* adlı eseridir. Bu roman, özel hayatındaki zayıflıkları ile sadece parayı düşünen, idealist olmayan, tembel bir akademisyeni gözler önüne serer. Romanın baş karakteri, diğer pasif akademisyenler gibi, bölüm başkanını memnun etmeye çalışır ve eser bu özellikleriyle, yozlaşmış akademik topluluklara sahip olduğu düşünülen bu yeni kurumların yapısına yönelik eleştiriler sunar. Romanda, akademik dünyanın yanı sıra aşk anlayışı, sınıf ayrımı ve kadın figürleri basitleştirildiği için yirminci yüzyıl toplumu ciddi şekilde eleştirilmektedir. Roman boyunca okuyucu, bir insanın başarısından çok şansının yardımıyla başarıyı elde edebileceği ile karşılaşmaktadır, bu nedenle bu çalışma, Amis'in değişen yirminci yüzyıl toplumunu eleştirmek için geleneksel değerleri komedi yardımıyla kırmak zorunda kaldığı süreçleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Toplumsal Eleştiri, Redbrick Üniversiteleri, 20. Yüzyıl Toplumu, Kampüs Romanı, Lucky Jim.*

Introduction

The nineteenth century was a period of change for the British Empire because of the Industrial Revolution which created a demand for manpower in the fields of technology and science in big cities. That economic development needed new universities to meet this demand besides the ancient ones established in the seventeenth century, so those universities grew into important institutions of education. As time passed, the new universities became famous in those industrial regions, especially in the second half of the twentieth century. They were called Redbrick Universities whose name was created by “Edgar Allison Peers”, a “professor of Spanish at Liverpool” or they are also described as Civic Universities considered “Britain’s ‘modern’ universities” (Whyte 7). Since their priority was on scientific and technological skills, they open their doors to the students “who had previously been excluded by their class, beliefs, or gender” by accepting them without any reference or background information unlike the ancient institutions (Whyte 8). While these new institutions were criticized by the older foundations such as Oxford and Cambridge for the Redbrick universities included “low status, poorer students, mean facilities and lack of institutional purpose and attainment” (Silver 175), the Redbrick universities also attacked the system of a university that “Oxbridge” pointed out, for it had “all the advantages, including those of resources, residence, and the networks that led to the most influential jobs and to privilege” (Silver 180).

These debates between the old and modern universities also affected the literature as a result of the various changes in societies, thus as a genre, the campus novel emerges after World War II. It presents various works dealing with real or fictional settings of universities in a comic sense. According to Malcolm Bradbury, universities are appropriate places to solve social and political problems in England. In the 1950s, educational qualities and cultural values are assessed there to have a better society (27). In the 1970s, the campus novel varied its form with the development of society and universities themselves (Bradbury 27). Some critics involve the campus novel in 'Post-war Academic Novels' which form character stereotypes and subjects in universities by pointing to the public values which are criticized by Kingsley Amis, David Lodge, and Malcolm Bradbury. These writers have satirical works related to the lives of people in the second half of the twentieth century, and these works present universal values to their readers through allegory, satire, morality plays, and class differences (Kenneth 156). Regarded as one of the best comic novels of the twentieth century, *Lucky Jim* is an academic (campus) novel that includes the satire of an academician and his social world in England after World War II. By using both comedy and satire, the writer Amis derides the society he lives in, and he creates characters from different kinds of social classes thus he makes the gap between them obvious.

In the twentieth century, conventional reliabilities of society, religion, and culture seemed to have begun to collapse because of a mixing of cultures and classes in speedily enlarging urban centres as "discontinuities from traditional" ones (Giddens 16). The previous order is disrupted by challenging the traditional ways of human experience through "the revision of convention radicalised to apply [...] to all aspects of human life, including technological intervention into the material world" (Giddens 39). After WWII, the Labor Party wins the election in England, brings social reforms to improve the situation of the working class, and establishes the Welfare State. Hence, the working class's conditions heal. The writers of the period write about the new order that changes the structure of society, resulting in a crisis of identity, estrangement, and deracination, all of which are recalled by characters who are enraged and defiant. This new period welcomes new experimental works which are in search of fresh ways to express, reflect, and criticize the social order. The purpose of this study is to demonstrate how Kingsley Amis used comedy satirically as a social critique of Redbrick universities.

2. *Lucky Jim* as an Example of Criticism on the 20th Century and Redbrick Universities

The British novelist, poet, critic, and teacher Kingsley Amis had written since the age of eleven. From 1949 and 1961, he lectured on English at the University College of Swansea and served as Visiting Fellow in Creative Writing at Princeton University. In the early 1960s, he became the Fellow and Director of Studies in English at Cambridge. Throughout his scholarly carrier, Amis gave lectures, wrote reviews, and columns, and published four collections of poetry, a collection of lectures on science fiction, five novels, and a volume of short stories (Bradford 6). In 1946, he met Philip Larkin and the influence of Larkin and his days at Swansea University contribute to the origin of *Lucky Jim*. In his interview, he uttered:

I happened to visit Philip Larkin, who was on the library staff at Leicester University. The young man surrounded by bores whom for various reasons he doesn't dare to offend—that was all there. The contribution of Swansea, so to speak, was just to give me information about how things were run: what the faculty is, who the registrar is and what he does, what classes are like, what exam responsibilities are like, et

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of *Lucky Jim* by Kingsley Amis

cetera. But there's no character in the book, however minor, who was actually there at Swansea. (*The Paris Review* 5)

Larkin and Amis's lectures provided the background of his first novel *Lucky Jim* (1954) which gained great success in the literary world.

Lucky Jim tells the story of Jim Dixon (James Dickinson) who is a medieval history teacher at a British university. He tries to do his best to impress the Head of the Department, Professor Welch, whom Dixon is not fond of, and he has to put up with him to stay at the university. His professional struggle combines his 'on and off' relationship with Margaret. She always makes use of her emotional 'so-called' weaknesses to keep him in the relationship. On the arty weekend at the Welch's, he meets Christine who is the girlfriend of Professor's son, Bertrand. Bertrand treats her badly, and he cheats on her. Both experience bad relationships, Christine and Jim kiss. Later, Jim gives a lecture about 'Merrie England'; he is drunk, mocks the Professor, and finally passes out; thus, this disaster causes him to put an end to his employment. However, Christine's famous and wealthy uncle Gore-Urquhart offers him a job in London and finally, Christine agrees to be with him. At the end of the novel, the new couple walks past the Welches on the street; Jim is highly confident with his new pretty girlfriend and his well-paid job, and he has the last laugh for them.

Since *Lucky Jim* is a work of campus novel, its protagonist is an academician, Jim Dixon, but this book does not present a perfect hero to its readers as in traditional genres. The novel includes an anti-hero who is aware of his weaknesses. He is not a handsome man, and he is presented as "fair and round-faced, with an unusual breadth of shoulder that had never been accompanied by any special physical strength or skill" (8). Dixon does not have idealistic opinions on the academic world as well. When his colleague Beesley asks him why he is a medievalist, he answers that he does not have any special interest in it and adds:

(...) the reason why I'm a medievalist, as you call it, is that the medieval papers were a soft option in the Leicester course, so I specialized in them. Then when I applied for the job here, I naturally made a big point of that, because it looked better to seem interested in something specific. (Amis 33)

The academic world is just a job opportunity for him; it is not an idealistic dream. In order not to lose his job, he tries to please Professor Welch, and he says what Welch wants to hear, even though Dixon does not like him. Since Dixon is not a successful or ambitious academician, he cannot focus on preparing his lecture 'Merrie England'. He calculates any kinds of time-wasting activities such as "a minute off for being introduced to audience, another minute for water-drinking, coughing, and page-turning" (165). He has only a page and three lines of script. He hopes that his friend Barclay finds him a book on medieval music which will cover twenty minutes and he prepares even his apology sentence "(...) 'having let my interest run away with me'. Welch would absolutely eat that" (166). Yet, he still needs more information and finally, another friend Johns says that he has notes on 'The Age of Chaucer', and Dixon cheers up because "he might be able to construct the rest of his lecture entirely out of others' efforts" (169). These non-academic behaviours of the protagonist are the reflection of the main criticism about Redbrick Universities, for the common perspective about these institutions is that "the professor and lecturer for doing too little research and teaching" (Silver 180) and this

creates “the weaknesses of the redbrick universities” in “the conduct of their academic staff, the nature of their organization, the quality of the educational experience” (Silver 181). Many critics evaluate them as “nothing more than a pale and failed imitation” of the old ones (Whyte 9).

Lawrence Stone believes that there should be a close relationship between society and its university, and this emerges as “one of the most potentially illuminating, but most practically obscure, aspects of the process of historical change” (v) because universities do not only consist of buildings, gardens, instructors, or students, these institutions stand “at the bidding of a particular civilisation, to grow up in their own way” (Driver 25). In these distinctive communities, the most criticized thing is naturally the academicians. In this novel, Dixon is also fond of alcohol and smoking and these bad habits drag him into funny incidents. He is invited to the arty weekend at Welch, and he does not feel comfortable among the Welch family, their son Bertrand, and his girlfriend Christine. Additionally, he argues with Margaret at the very time they get closer. Then, he leaves the party and goes to the pub. In the morning, he realizes that he has burned bedclothes and a table in his sleep with his cigarettes. He is afraid of getting fired and “he started carefully cutting round the edges of the burnt areas of the bedclothes with the blade. (...) the cause of disaster wasn’t so immediately apparent” (63). Yet, he is not satisfied with the result, and “this time he made jagged cuts into the material, little inlets from the great missing areas” (65). Finally, he confesses it to Christine, and she suggests remaking the bed by putting all the mess at the bottom and says, “they’ll think you tore them with your feet in a nightmare or something” (73). So, she helps him, and they tidy the bed and move the table into the junk room. His drinking habit also puts an end to his academic career. Another incident happens on the lecture day of Merrie England, which is really important to Dixon, for if he is successful and he pleases others, his probation will be under guarantee. However, his presentation turns into a disaster because of his drunkenness. He is in a panic and thinks that he will burst into tears. He begins to imitate the voices of Welch and the Principal and then he reads faster. “[T]he local worthies were staring at him with frozen astonishment and protest (...) shouts, whistles, and applause came from the gallery” (226), he begins to lose consciousness and passes out. That is the final straw, and he gets fired. With the help of these funny examples, Amis presents the ineligible academician in both a community and on campus.

Dixon has a tricky characteristic and throughout the novel, the readers come across his comic lies and deceptiveness. For instance, before participating in the arty weekend, he cautions his friend to call him. In the early morning, he calls as he promised, and Dixon announces that his family is in the city and that he must leave. In fact, it is a lie to escape, and this lie nails the counter after he leaves. In another tricky event, Dixon calls the Welches to have information about whom Bertrand goes to the summer ball to inform Catherine. As soon as Mrs Welch answers the phone, she asks, “That’s Mr Dixon, isn’t it? (...) what you did to the sheet and blankets on your bed...” (99). He suddenly interrupts her and pretends as if he is a reporter “No, Mrs Welch, there must be some mistake. This is the *Evening Post* speaking. There’s no Mr Dixon with us, I’m quite sure” (99). He continues his lie by asking questions to Bertrand and he learns Bertrand’s plans about the ball. Another example of deceptiveness appears at the end of the ball. Dixon offers for Christine to leave the ball and says that he will order a taxi and wait for her. After twenty-five minutes, he can see neither Christine nor the taxi, but suddenly

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of *Lucky Jim* by Kingsley Amis

a taxi stops and asks, “Taxi for Barker” (129), he knows that the taxi is ordered for Mr Barclay. He again pretends as if he is Mr Barclay and orders the taxi to wait on the next street until he will come back with his friend. At that moment, Mr Barclay and his wife appear and ask him if he sees a taxi for them. He lies and says, “I just came out to get a breath of fresh air” (130). After Christine goes out and joins him, Dixon sees the same taxi again and talks to him secretly, and then he says they will walk. However, the reality is that “we’ve pinched their taxi, (...) it’s parked just round this corner” (132) and all the way, he continues being Mr Barclay. Although Dixon is not an honest and hardworking person, at the end of the novel, he gets what he desires: a wealthy and pretty girlfriend and a satisfying job in London as it is said in an old song at the beginning of the novel: “oh, lucky Jim, how I envy him”.

Amis criticizes the academic world of the twentieth century in *Lucky Jim*. The clarity and realism of his writing style and language make it seem as though the characters' conversations are happening in our everyday lives. He constructs his language on comic elements without using metaphors. For instance, when Dixon and Beesley are talking, Beesley utters as a ‘life-like’ character:

If we institute an entrance exam to keep out the ones who can't read or write, the entry goes down by half, and half of us lose our jobs. And then the other demand: “we want two hundred teachers this year and we mean to have them.” All right, we'll lower the pass mark to twenty per cent and give you the quantity you want, but for God's sake don't start complaining in two years' time that your schools are full of teachers who couldn't pass the General Certificate themselves, let alone teach anyone else to pass it. It's a wonderful position, isn't it? (Amis 170)

The passage demonstrates Amis' ability to employ satire and humour to shed light on the shortcomings of the academic world. It invites readers to reflect on the challenges and contradictions present within educational institutions, questioning the efficacy and integrity of the system.

After World War II, the most important thing is to have a proper job even among academicians in prestige universities. Most of them prefer earning money rather than teaching qualified lessons to successful students. The critic Terry Eagleton also discusses the academic world after the war as follows:

Intellectuals are seen as faintly sinister figures, bohemian and nonconformist, treasonable clerks whose heartless celebrations pose a threat to the unreflective pieties of ordinary life. But they are also pathetically ineffectual characters—crumpled figures of fun pursuing their ludicrous abstractions at a remote distance from the bustle of daily life. The anxiety and resentment they inspire can thus be conveniently defused by a sense of their farcical irrelevance (Amis 93).

It is as if this passage was written to define Professor Welch. The readers do not witness his academic profession except for being the Head of the History Department. He never utters anything about history; even in his daily talks, most of the time he does not finish his sentences. He is fond of music and tries to involve in the ‘artistic world’. Dixon really hates him, but he has to put up with him, in the beginning of the novel, his thoughts are:

He pretended to himself that he'd pick up his professor round the waist, squeeze the furry grey-blue waistcoat against him to expel the breath, run heavily with him up the steps, along the corridor to the Staff Cloak-room, and plunge the too-small feet in their capless shoes into a lavatory basin, pulling the plug once, twice, and again, stuffing the mouth with toilet-paper. Thinking of this, he only smiled dreamily... (Amis 9-10)

Throughout the novel, Dixon's dreams have continued with these kinds of funny expressions. He finds solace in these playful fantasies, as they allow him a momentary escape from the frustrations of putting up with his boss. In his mind, he creates various absurd scenarios where he can find some peace and satisfaction as a temporary break.

The novel suggests that the twentieth century's 'love' is not sacred, or it is not hard to access, Dixon remains in between Margaret and Christine. He expresses both their bad and good sides and he does not blindly love or like one of them. When he is alone with Christine at Welch's, he asks her if she is in love with Bertrand or not. She answers, "I don't much care for that word" (143), and continuously gives open-ended answers. Dixon utters "If you can tell me whether you like greengages or not, you can tell me whether you're in love with Bertrand or not" (144). As she states that she is not sure, he tells: "What about rhubarb? Ever since my mother stopped forcing me to eat, rhubarb and I have been conducting a relationship that can swing between love and hatred every time we meet" (144). Dixon compares love with ridiculous and abnormal kinds of fruit, and he oversimplifies the term. To him, it is not a complicated issue, but a simple one that a person may easily determine whether a relationship is a love or not.

Kingsley Amis has different female characters in his novel than the previous century's female figures. They are not stuck at home anymore. In *Lucky Jim*, when Dixon is introduced to Christine, he always calls her 'the Callaghan girl' in his mind, and he dislikes her. Because she is a woman of a higher class, using her surname shows his frustration about his lower class. As time progresses, he realizes that she is not a snob, show-off, or pedant. However, she has a complicated relationship with Bertrand, and he cheats on her. She speaks out: "[Bertrand] came back with a lot of things about me being my own mistress, and I was to do what I wanted to do, and wasn't to feel I was tied in any way. It made me feel rather mean" (196). She is a viable woman, and she does not need any kind of protection from men; she has her own job, and she does not like to be told what she should do. This attitude astonishes Dixon, he "was interested by this conventional absence of conventional sensitivity; for almost the first time in his life a woman was behaving in a way alleged to be typical of women" (198). Christine is a modern woman who is independent in living her life and making her own decisions.

Through the other female character – Margaret, Amis criticizes the manipulative women figures. At the beginning of the novel, she commits suicide because his boyfriend Catchpole leaves her for another woman. When Dixon visits her, she makes fun of her suicidal attempt and utters, "if someone had shaken me and said, 'Come on, you're not going, you're coming back'" (18); from that moment she and Dixon get close; but it is hard to say that it is a relationship. She often quarrels with him and then she apologizes and continuously expresses how good Dixon is. They have an unbalanced relationship, and after Dixon warms towards Christine, every move of Margaret starts to irritate him, and he thinks "she was a neurotic" (77). After a while, "He would not waste any more time trying to conciliate her" and he speaks up to her "you must stop depending on me emotionally like this. (...) I've quite lost whatever interest I may have had in you as a woman..." (158). Suddenly, she has a 'so-called' hysteria crisis, and she presents one of the most comic crying scenes in literature. Dixon's friend Atkinson comes in and slaps her hard several times on the face and makes her drink whisky. She

Criticism through Comedy on the Twentieth Century Society and Redbrick Universities: An Analysis of *Lucky Jim* by Kingsley Amis

regains her consciousness, reapplies her make-up, and says, “stop worrying about me; I’m perfectly all right. Now I must be off, or I shall miss my bus” (163). Through the end of the novel, readers learn that her hysteria crises and suicide attempt are counterfeit. Catchpole and Dixon come together, and they realize that Margaret had two bottles of sleeping pills that day and informed both men separately. Catchpole says, “We were supposed to be there, then, and see what we’d driven her to, I knew she was neurotic, but not as neurotic as that. (...) She was never in any danger of dying at all” (236-237). Hence, the character of Margaret presents a satire on historical hysteric, emotional women.

Conclusion

As a splendid example of the campus novel, *Lucky Jim* presents the academic world of the post-war twentieth century and the novelist creates an anti-hero who is not successful, idealist, brave or love-struck. He has weaknesses such as alcohol, smoking, deceptiveness, and telling lies. The only purpose of his academic career is to earn money. Thus, the characteristics of the protagonist are disparate from the traditional ‘heroic’ characters, and he is also not a qualified academician. The only mission that he fulfils is to please absent-minded Professor Welch who is a useless figure in a corrupted academic society. Hence, as criticized by ancient universities such as Oxford and Cambridge defenders, instructors are not enough to create a university community or culture. Their main purpose is not about education. In the novel, conventional meanings of love are also simplified. Additionally, characters do not know whether they really love someone or not. While Amis presents Christine as an example of a modern upper-class woman, he also presents the representative of a conventional woman with Margaret. In the end, the readers realize that the modern woman has a real world, but all the emotionally unbalanced acts of the conventional figure are not real. Women are not stuck at home anymore in the twentieth century, even though they pretend to they are. At the end of the novel, the protagonist negotiates the class division by having a relationship with a woman of a higher class and he gets a job that he desires with the help of his luck. Hence, his academic career improves only with his chance without his knowledge of English literature. Consequently, Amis breaks traditional rules and values, and he uses comedy to criticize the changing society. *Lucky Jim* serves as a sharp critique of the shifting academic, romantic, and societal landscape of its time. Through its subversive characters, examination of class dynamics, and satirical approach, the novel encourages readers to question traditional ideals and embrace a more nuanced understanding of the complexities inherent in human relationships and societal structures.

Works Cited

- Bradbury, M. (1996). *The Atlas of Literature*. London: De Agostiny Editions Griffin House.
- Bradford, R. (1989). *Kingsley Amis*. London: Edward Arnold.
- Driver, C. (1971). *The Exploding University*. London: Hodder and Stoughton.
- Eagleton, T. (1988). "The Silences of David Lodge" *New Left Review*, 172.
- Giddens, A. (1996). *The Consequences of Modernity*. United Kingdom: Polity Press.
- Kenneth, W. (2002). *Postwar Academic Fiction*. NY, USA: St.Martin's Press.
- Kingsley, A. (1973). *Lucky Jim*. Great Britain: Penguin Books.
- The Paris Review*. Issue. 64 No. 59, Winter 1975. Flushing, N.Y: The Paris Review, 1978.
- Silver, H. (1999). 'The universities' speaking conscience: "Bruce Truscot" and Redbrick University, *History of Education*, 28:2, 173-189.
- Stone, L. (1975). "Introduction to Vols. I & II", in Lawrence Stone, ed., *The University in Society*. London. Vol. i, pp. v-vii.
- Whyte, W. (2015). *Redbrick: A Social and Architectural History of Britain's Civic Universities*. London: Oxford University Press.