



VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

e-ISSN: 2792-0364



ViSBiD

Yayıncı/Publisher: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Haziran/June 2025

Sayı/Issue 9

VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

E-ISSN 2792-0364 Haziran/June 2025 Sayı/Issue 9



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.

Authors bear responsibility for the scientific, ethical, and legal content of their published articles

VAN İNSANİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

VAN JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Yıl / Year: June 2025 Sayı / Issue: 9

E-ISSN: 2792-0364

Yayın Sahibi / Publisher

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Van Yuzuncu Yil University

Editör / Editor in Chief

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi / Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Letters
Prof. Dr. Orhan DENİZ

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Dr. Öğr. Üyesi Erdal POLAT

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ayhan KAYA, İstanbul Bilgi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Fevzi ŞAHİN, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. M. Murat ERDOĞAN, Bağımsız Araştırmacı
Prof. Dr. Aslı Didem DANIŞ ŞENYÜZ, Galatasaray Üniversitesi
Prof. Dr. Nuriye GARİPAĞAOĞLU, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Erkan YILMAZ, Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Seda Karaöz ARIHAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Orhan VAROL, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nihal EMİNOĞLU, Ankara Üniversitesi

Alan Editörleri / Field Editorial Board

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN, Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Macit BALIK, Bartın Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih GENCER, Bitlis Eren Üniversitesi
Prof. Dr. Suvat PARİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Tolga ÇIRAK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AYGÜN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Alperen KAYSERİLİ, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Selim ASLAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan YILMAZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Kemal KAYA, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ufuk ELYİĞİT, Bandırma 17 Eylül Üniversitesi

Dil Editörleri / Language Editors

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

Yazım Editörü / Manuscript Editor

Doç. Dr. Sabahattin ERDOĞAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARASU, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Tasarım, Dizgi, Mizanpaj / Design, Typesetting, Layout

Doç. Dr. Tahsin KORKUT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıfka SINDIR, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bilimsel Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Fahri APAYDIN, Yalova Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdulmecit CANATAK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ayhan KAYA, İstanbul Bilgi Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet Zeydin YILDIZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hanifi Biber, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Muhsin MACİT, Anadolu Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN, Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet YAYLA, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL, Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Murat BOYSAN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Sabahattin ERDOĞAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TÜRKİYE

9. Sayı Hakemleri/Reviewers for the 9th Issue

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Çiçek, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. İlhan Oğuz Akdemir, Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Betül Mutlu, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Doç. Dr. Ferhat Kardeş, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Nurtaç Ergün Atbaşı, Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Turgay Kabak, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Halil Sözlü, Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Esra Çağrı Mutlu, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Meriç Harmancı, Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Betül Dilara Şeker, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Asiye Yıldırım, Maltepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İrfan Baytar, Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Huri Yiğit, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğretim Görevlisi Merve Günaltay Başak, İstanbul Aydın Üniversitesi
Dr. Öğretim Görevlisi Cahit Karakök, Necmettin Erbakan Üniversitesi

İletişim / Contact

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kampüs 65080 Tuşba/Van

Mail: visbid@yyu.edu.tr

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

Tarandığı İndeksler /Indexes indexed, Modern Language Association- MLA & Crossref



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Hacire AKTAŞ DAĞ - Didem ARDALI BÜYÜKARMAN

Türk Romanında Kadın Yazarların Kaleminden Doğal Arzu Sorgulaması

Questioning Natural Desire in Turkish Novels by Women Writers

(1-16)

Rıfki SINDIR

Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri

Hydrographic Characteristics of Çaldıran Plain (Van)

(17-34)

Abduselam ARVAS - Ahmet Serdar ARSLAN

Edebî Eser-Folklor İlişkisi Bağlamında Türk Destanı ve Altay Yaratılış Miti Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Turkish Epic and the Altai Creation Myth in the Context of the Literary Work-Folklore Relationship

(35-49)

Aynur KOÇAK - Merve GÜNALTAY BAŞAK

Bir Kadın Kahraman Olarak Perseus'un Annesi Danae'nin Yolculuğu

Danae's Journey as a Heroine Mother of Perseus

(50-68)

Yalçın KARACA

Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı

(Pouthkouvank – Sarivank – Horozvank - Dira Han)

Saint Georges Monastery which Little Known for its Architectural Features in Van Bahçesaray (Pouthkouvank - Sarivank - Roostervank - Dira Han)

(69-98)

Aydın YAZĞAN

Heidegger Sisteminde Dasein'ın Yeri

The Place of Dasein In Heidegger's System

(99-128)

Ozan Aslan DOĞAN - Vefa TAŞDELEN

Jean-Jacques Rousseau'da Ahlak Eğitiminin İmkânı Sorunu

The Problem of the Possibility of Moral Education in Jean-Jacques Rousseau

(129-141)



Türk Romanında Kadın Yazarların Kaleminden Doğal Arzu Sorgulaması¹

Questioning Natural Desire in Turkish Novels by Women Writers

Hacire AKTAŞ DAĞ *, Didem ARDALI BÜYÜKARMAN **

Öz

Bu makale, 1950-1980 arasında romanlarını yayımlamış dört kadın yazarın kadın kahramanları üzerinden doğal arzunun nasıl sorgulandığı üzerinde duruyor. Makalede Freud'un doğal arzu (id) ve Lacan'ın simgesel (baba yasası) kavramlarından yararlanılarak cumhuriyet kadını tipi ekseninde kadın karakterlerin doğal arzu dönüşümleri incelenecektir. Nezihe Meriç, *Korsan Çıkamazı* (1961) romanında ilk defa cumhuriyet kadını temsil eden kadın başkarakterleri ile simgesel düzende kadının doğal arzusunu, anne-kız çatışma ekseninde özgürleşmek, meslek sahibi olarak toplumda yer edinmek, kadının sosyal hayatta kabul ettirme amacıyla sorgulamaya başlar. Leyla Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın* (1971) romanında da kadın başkarakter, cumhuriyet kadını tipi olarak simgesel düzendeki baba yasasına (anne, aile, toplum, ataerkil çevre) karşı çıkıp doğal arzuları (Üniversite okumak, kadın bir şair olmak) doğrultusunda özgür bir kadın olarak yaşamak ister. Bu iki romanın peşi sıra Adalet Ağaoğlu'nun *Ölme Yatağı* (1973) romanındaki cumhuriyet kadını olan başkarakter, simgesel düzende cumhuriyet kadını tipinin kurgusallığını açığa çıkararak kadının doğal arzusuna vurgu yapar. Romandaki kadın başkarakter, cumhuriyet kadını tipinin kurgusal benliğini eleştirip yıkmaya çalışarak yeni bir benlik oluşumu içerisine girer ve özgür bir kadın olarak simgesel düzenin yasaları dışında (toplum yasaları, aile yasaları, cumhuriyet yasaları vb.) kendi doğal arzularını yaşama çabası içerisine girer. Füzûzan'ın *47'li* (1974) romanında ise cumhuriyet kadını tipini temsil eden anne ile onun değerlerine karşı çıkan kızının çatışması işlenir. Bu anne-kız çatışması ekseninde kadının doğal arzusu yeni nesil kadın tarafından savunulur. Romanın başkarakteri kadın, sosyalist öğretiye eklemlediği doğal arzusunu (Üniversite Sosyoloji bölümünü okumak, istediği adamla sevgili olmak, istediği siyasi düşüncüyü benimsemek) annesi ve yaşadığı toplumun katı kurallarını yıkarak hayata geçirir. Bu dört romanda

¹ Bu makale Yıldız Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Koordinatörlüğünde "SDK-2023-5873" numara ile desteklenen ve aynı adı taşıyan "Türk Romanında Kadın Karakterin Arzu Dönüşümleri: Kadın Yazarlar (1860- 1980)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, e-posta: hacire.aktas00@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4791-9092.

** Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, e-posta: dbuyuk@yildiz.edu.tr. ORCID: 0000-0003-4440-2012.

kronolojik olarak kadının doğal arzusu, cumhuriyet kadını tipinin oluşumu, sorgulanışı, eleştirisi ve son olarak yıkılışı ekseninde analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kadın, Arzu, Korsan Çıkmaız, Tuhaf Bir Kadın, Ölmeye Yatmak, 47'liler.*

Abstract

This article focuses on how natural desire was questioned through the female protagonists of four female writers who published their novels between 1950 and 1980. In this article, the natural desire transformations of female characters will be examined in the context of the republican woman type by utilizing Freud's natural desire (id) and Lacan's symbolic (the law of father) concepts. In her novel *Korsan Çıkmaız* (1961), Nezihe Meriç, for the first time, begins to question the natural desire of women in the symbolic order with the female protagonists representing the republican woman, in the context of the mother-daughter conflict, to become free, to gain a place in society by becoming a professional, and to have women accepted in social life. In Leyla Erbil's novel *Tuhaf Bir Kadın* (1971), the female protagonists, as a republican woman type, opposes the law of father in the symbolic order (mother, family, society, patriarchal environment) and wants to live as a free woman in line with her natural desires (studying at university, becoming a female poet). Following these two novels, the main character, a republican type woman, in Adalet Ağaolu's novel *Ölmeye Yatmak* (1973) emphasizes the natural desire of women by revealing the fictionality of the republican woman type in the symbolic order. The female protagonist in the novel enters into the formation of a new self by criticizing and trying to destroy the fictional self of the republican type of woman and as a free woman she tries to live her natural desires outside the laws of the symbolic order (societal laws, family laws, republican laws, etc.). In Füzuran's novel *47'liler* (1974), the conflict between the mother, who represents the republican woman type, and her daughter, who opposes her values, is discussed. In this mother-daughter conflict, the natural desire of women is defended by the new generation of women. The woman who is the main character of the novel, realizes her natural desire, which she has integrated into socialist doctrine (to study Sociology at the university, to be in love with the man she wants, to adopt the political ideology she wants), by breaking the strict rules of her mother and the society she live in. In these four novels, the natural desire of women will be analyzed chronologically, in terms of the formation of the republican woman type, its questioning, criticism and finally its collapse.

Keywords: *Woman, Desire, Korsan Çıkmaız, Tuhaf Bir Kadın, Ölmeye Yatmak, 47'liler.*

Giriş

Arzu kavramı, kelime anlamıyla sözlüklerde istek olarak nitelenip içten gelen bir yönelme olarak açıklansa da bu anlamla sınırlandırılmaz. Arzu, insana ait bir duygu olduğu için insanın ruhsal, zihinsel ve toplumsal dönüşümleri içerisinde şekillenir. İnsanla ilişkili olan arzu birçok filozof (Platon, Aristoteles, Schopenhauer, Sartre, Spinoza, Nietzsche) tarafından farklı bakış açılarıyla yorumlanır. Felsefeden ilhamla arzu psikoloji sahasında konu edilip analiz edilir.

Arzu, Sigmund Freud (1856-1939) tarafından psikanalitik incelemeler ışığında ele alınmıştır. Psikanaliz, insan ruhu ve aklı çerçevesinde insan arzularını analiz eder. Psikanaliz doğruları bilmez onları aramamıza yardımcı olur (Somay, 2022: 14). Bu anlamda, psikanaliz diğer disiplinlere göre insan ruhu ve zihnini baskılamadan analiz eder. Psikanaliz, normal olanı sorun eder, psikanaliz normalize edilende bastırılanın geri döndüğünü, sıradan ortalamaya uyum sağlamak için gösterilen fedakârlığın yarın patolojiler, nevrozlar, cinsel sorunlar, duygulanım sorunları, melankoli, nedensiz yas ve intihar olarak ortaya çıktığını deneyimlemiştir (Somay, 2022: 19-20).

Freud'un psikanalizdeki amacı, "bilinçdışının analizi yoluyla erişilemeyen zihinsel süreçleri araştırmak" (Hitchcock, 2015: 23-25) olarak ortaya konabilir. Didier Anzieu'nun ifadesiyle Freud, kendi düşleri üzerine yaptığı incelemelerle psikanalizi keşfeder (2003: 24). Freud, insanın ruhsal dünyasını anlamaya çalışan psikanalitik kuramı için ruhsal dünyadaki bütün unsurları (mitler, oyunlar, düşler, düşlemler, gündüz düşleri, sanat eserini) inceler. Dürtü/arzu kuramıyla insan arzularının analizini yapar ve dürtü kuramında değişikliklere giderek arzuyu pozitif ve negatif olarak ikiye ayırır. "Haz ilkesi"(pozitif) ve "haz ilkesinin ötesinde" (negatif) adı altında yaşamsal ve ölümcül arzular olduğunu (Freud, 2011) tespit eder.

Freud'un arzu kuramının temeli "haz ilkesi" üzerinedir. İnsanın yaşamdaki amacı tatmin olup haz alarak mutlu olmaktır, insan mutlu olmak için arzular. Freud, id-ego-süperego olarak adlandırdığı yapısal kişilik kuramında egonun (benlik), süperegonun (dış dünyanın) yasalarına, yani gerçeklik ilkesine uyarak doğal arzuları (id) bastırıp bilinçdışına ittiğini belirtir. Arzular, bilinçdışında tamamen yok olmayarak farklı versiyonlara bürünerek açığa çıkar ve kısmen doyum sağlar. Freud, benlik oluşumuyla arzuların şekillendiğini, doğal arzunun (id), benlik yapılanmasında sekteye uğradığını saptar. Toplumsal yasalarla uyum içerisinde olan insan benliği, doğal arzuları bastırıp farklı şekillerde yücelir.

Lacan, Freud'un kavramları çerçevesinde özne kuramını yeniden yorumlar. Freud'un temel çalışmalarında benlik oluşumu çerçevesinde arzunun yapısı, işlevi, değişimi açıklanırken, Lacan da ise özne oluşumu ve bilinçdışının rolü çerçevesinde arzunun yapısı, işlevi ve değişimi anlatılır. Lacan'ın imgesel-simgesel-gerçek olarak oluşturduğu özne kuramı da Freud'un kuramının yeni bir yorumudur (Bowie, 2007). Lacan'a göre çocuğun doğumla anneden ilk kopuşu onda bir eksiklik yaratır. Çocuk imgesel dönemde (ayna evresi) aynada gördüğü anneyle özdeşleşmek ister. Bu dönemde babanın (yasa) araya girmesiyle anneyle özdeşleşemez (Lacan, 2013). Freud da bu durum Oidipus Kompleksi

aşamasında gerçekleşir, çocuk yasayla tanışır. Çocuk simgeselde (dil, yasa, sistemler) özneleşmeye çalışarak babayla (yasa, dil, sistem) özdeşleşmek istese de tam olarak bu gerçekleşmez.

Freud ve Lacan'ın arzu kavramı, farklı olarak görünse de aynı temele dayanır. İkisi de arzu kuramında anne-çocuk arasındaki ilişkiyi analiz eder. Birey, benlik oluşturma ve özne olma aşamasında yasak arzularını bastırır, böler, bilinçdışına iter. Oidipus ve imgeselden simgesele geçiş aşamasında insan öznesi bölünür. Bilinç ve bilinçdışında sıkışan özne, bastırıp bilinçdışına ittiği arzularını yok etmez, bu arzular farklı formlarla bürünerek tekrar açığa çıkar. Bu anlamda her iki düşünür de doğal arzunun yaşanmadığına dair ortak bir payda da buluşur. Freud, ilk haz/arzunun toplumda yasakla karşılaşarak bastırılıp başka forma dönüştüğünü saptarken Lacan da özne olma aşamasında imgeselden simgesele geçişte öznenin arzularının yasalarla şekillendiğine vurgu yapar.

Bu çerçevede bakıldığında insan arzusunun özgür olmadığı yasaklarla şekillendiği gözlemlenir. Freud'un doğal arzu (id) kavramı insanın ilk içten gelen doğal arzusudur; fakat bu arzu id-ego-süperego mekanizmasından geçtiğinde daima toplumda kabul gören yasalara göre şekillenip gerçeklik ilkesine uyar. Bu anlamda insanın doğal arzusu değişip dönüşerek yasaya uygun bir şekilde ortaya çıkar. Freud yasa ve yasakların insan arzusu üzerindeki etkisini çözümler. Lacan'ın simgesel kavramında da benzer durum söz konusudur, insan toplumsal yasalara (baba yasası) uyarak özne olabildiği için kendi içten gelen doğal arzularını yaşayamaz. Bu anlamda insanın doğal arzusu yasak ve yasalarla değişip dönüşür.

Bu çalışmada, Freud'un id (doğal arzusu) kavramıyla Lacan'ın simgesel kavramı ışığında 1950-1980 arasında seçilen dört kadın yazarın romanlarında kadının doğal arzusu analiz edilmektedir. Bu çalışma kadın arzusuna odaklandığı için kadın yazarların romanlarıyla sınırlandırılmıştır. Seçilen kadın yazarların romanlarında kadın başkarakterler odağa alınıp geniş bir çerçevede anlatılmıştır. Bu dört kadın yazar, kadın duyarlılığıyla kadın ve arzusunu ele aldığı için romanlarda kadın arzusunun analizi yapmaya imkan sağlar.

1950-1980 yılları arasında roman yazan birçok kadın yazarın eserlerine bakıldığında, kadın karakterler ön plana çıkar. Bu dönem romanında öne çıkan konulardan biri de anne-kız çatışmasıdır. Bu çatışmanın temel izleği zihinsel değişim olup genç nesil kadınlar annelerinin toplumsal normlarla kısıtlanıp baskılanmasına karşı çıkar. Bu çerçevede genç nesil kadınlar doğal arzularını yaşamak isterken annelerinden miras kalan “cumhuriyet kadını” sıfatından da kurtulmak ister. Genç nesil kadınlar, doğal arzularını yaşamak için anneleri ekseninde “cumhuriyet kadını” sıfatını sorgulayıp eleştirir.

Türk romanında “cumhuriyet kadını tipi”² farklı birçok çalışmaya konu edilip belli açılarla değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler arasında öne çıkanlardan biri de Cumhuriyet'in kadın

² 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler eserinin birinci bölümü içerisinde yer alan aşağıdaki çalışmalara geniş bilgi için bkz: Fatmagül Bertay, *Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak*; Leyla Kırkpınar, *Türkiye'de Toplumsal Değişime Sürecinde Kadın*; Ayşe Durakbaşa, *Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın*

özgürlüğü konusunda bir yanılısamadan ibaret olduğunu düşünen Erendüz Atasü'ye aittir. Yazar, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarda doğan kadınları birinci kuşak, yüzyıl ortaları doğanları Cumhuriyet'in ikinci kuşağı olarak niteler. Bu anlamda "Cumhuriyet kızı"nın, "Cumhuriyet kızlarıncı" anlatılmış hikâyelerini analiz eder. Nezihe Meriç'in *Korsan Çıkamaz*, Adalet Ağaoğlu'nun *Dar Zamanlar Üçlemesi* (*Ölmeye Yatmak, Bir Düşün Gecesi, Hayır*), İnci Aral'ın *Ölü Erkek Kuşları* ve Erendüz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü*, adlı romanları üzerinden Cumhuriyet ve kadını odağa alır. Atasü'ye göre, Cumhuriyet çocuklarının ilk kadın yazarları Nezihe Meriç, Adalet Ağaoğlu, Leyla Erbil kendi kuşaklarının kadını anlatıp eleştirirler. Adalet Ağaoğlu'nda "kadın"la sınırlı kalmaz, sınıfsallığı ve Cumhuriyet devrimlerini eleştirir. Leyla Erbil'de daha bir iç dünyaya, ruhsal-cinsel alana kayar. Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın*'i çok ilginç bir yapıt olsa da Meriç'in *Korsan Çıkamaz*'ında ise "dişi varlık"ın yurttaş olma süreci, kadın bilinciyle anlatılır. *Ölmeye Yatmak* romanında Aysel, laik Cumhuriyet'in ona uzattığı desteğe, aydın kimliğine tutunurken, taşranın dinci ve ataerkil baskılarından kadınlığını kısıtlayarak özgürleşmek için çabalar. *Ölmeye Yatmak* romanın satır aralarına sinmiş bir sitem vardır (Atasü, 1998: 129-141). Bu anlamda kadın özgürlüğü Cumhuriyet'in sınırları içerisinde kalır.

Çimen Günay-Erkol da modernleşmeyle beraber cumhuriyet döneminde kadının kamusal alanda görünürlüğü, vatandaşlık, özgürlük talebi, modern kimlik kazanımları olsa da ataerkil yapının hâkimiyetinde olduğunu dile getirir. Edebiyatta kadınlık temsillerinin tarihsel değişimlerini incelerken kadının ataerkil yapı içerisinde erkek egemen sesin etkisinde olduğunu ve bu tavrın güçlü bir şekilde her dönemde korunduğunu vurgular (2011: 147-145). Bu anlamda kadın için özgürlüğün savunulduğu dönemlerde de ataerkil ses hâkimdir.

Kemalist devrim, özgürlüğe giden yolun kapısını aralasa da aile ve emek sıfatlarını kadına yükleyen gelenek çok az değişir. Kadınlar toplumsal bir dönüşüm yaşasa da ataerkil önyargılardan dolayı kadının "kulluktan yurttaşlığa" yükselmesi edebiyata yansımaz (Atasü, 1998: 129-141). Cumhuriyetle beraber gelen inkılaplar çerçevesinde kadın da geleneksellikten arındırılıp modern bir kulvara çekilir. Bu modern özgür cumhuriyet kadın tipi, cumhuriyet inkılapları dâhilinde belli çerçevede sınırlandırılır. Bu anlamda Cumhuriyet inkılaplarını yaşama geçirmek için çizilen cumhuriyet kadını (İyi anne, iyi öğretmen, iyi eş) portresi de kadının doğal özgür arzularını içermez. Simgesel düzende baba yasası çerçevesinde cumhuriyet kadını kurgulanır. Erken cumhuriyet kadın nesli, geleneksel-modern özellikleriyle bu dönemin yasasına tabidir.

Bu anlamda kadın Cumhuriyetin belirlediği çerçevede özgürdür, bunun dışına çıktığında baba yasası tarafından yadırganır. Bu anlamda Freud'un haz ilkesi (arzu) kavramı ekseninde hareket eden genç nesil kadınlar mutlu olmak için doğal arzuları için mücadele eder. Lacan'ın imgesel-simgesel-gerçek arzu kavramı ekseninde ise imgesel dönemden simgesel döneme geçişte annesiyle özdeşleşme sağlamayan kadınlar problemlili özneler olacaktır. Romanlarda kadının doğal arzusu, anne-kız çatışması

Kimliği ve "Münevver Erkekler"; Zehra F. Arat, *Kemalizm ve Türk Kadını*; Zehra Toska, *Medeni Kanun ve Kadın Hakları Tennur Koyuncuoğlu, Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar*; Ayşe Kadioğlu, *Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları*; Firdevs Gümüşoğlu, *Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini (1928-1998)*; Nazan Aksoy, *Kurgulanmış Benlikler*.

ve cumhuriyet kadını ekseninde analiz edilecektir. Bu dönem romanında, kadının doğal arzusunu sınırlayan toplumsal yasaları ve yasakları ilk sorgulayan kadın yazar Nezihe Meriç'tir.

1. Cumhuriyet Kadını Ekseninde Doğal Arzu sorgulaması

1.1. Korsan Çıkmazı

Cumhuriyet sonrası romanlar, 1950 yıllarındaki kadının toplumla çatışması ve toplumdaki cinsiyetçi roller çerçevesinde sorgulanır. Cinsel tabular çerçevesinde kadın baskılanır ve bu anlamda toplumda ataerkil yapı kadın bedenini ve davranışlarını denetler (Genç ve Şahin, 2022: 27-38). Nezihe Meriç'in *Korsan Çıkmazı* (1961) romanında benzer durum hâkimdir. Meriç, bir kadın yazar olarak yeni bir kadın imgesi yaratır. Bu imge etrafında ataerkil toplumun kadın üzerindeki baskısı altında gelişen kadının varlık mücadelesini eğitim odağında ele alır (Ergün Atbaşı, 2019: 369-380). Bu yeni kadın imgesi Cumhuriyet inkılapları ekseninde benliğini oluşturur.

Meriç'in *Korsan Çıkmazı* romanında Meli ve Berni doğal arzularını yaşamaya çalışan ilk cumhuriyet kadını tipleridir. Meli ve Berni'nin anneleriyle iletişimi annelerinin sıkı geleneksel kadın algısını eleştirmeleri nedeniyle kötüdür. Bu iki karakter imgeselden simgesele geçişte anneleriyle bir özdeşleşme yaşamazlar. Meli ile Berni'nin idolü aydın Öğretmen Neyyire Hala'dır, onun desteğiyle doğal arzuları için mücadele ederler. Meli ve Berni, annelerinin kız çocuklar için uygun gördüğü evlilik anlayışını eleştirip Neyyire Halanın desteğiyle lise ve üniversite okur. Meli ile Berni, iki cumhuriyet ikinci kuşak kadın aydını olarak ilk eğitimlerini öğretmen Neyyire Hala'dan alırlar. Meli, edebiyat, Berni ise konservatuvar okur.

Meli ile Berni'nin doğal arzuları, okumuş bir çift olan Neyyire Hala ve eşinin yanında lise yıllarında şekillenir. Üniversite okumak için yalnız iki kadın olarak tek başlarına eve çıkarlar; fakat doğal arzularını yaşamak isteyen bu iki kadının karşısına sürekli toplum ve yasalar çıkar. Simgeselde doğal arzuları kabul görmez. Meli, "Ben dik kafalı esintili bir kulum. Toplumun yasalarına gereğince uymuyorum" (Meriç, 1999: 123) der. Berni'nin ailesi onu doktor biriyle evlendirmek isterken Berni, kendisine âşık olan Turan'la evlenir. Berni ve Meli, baba yasasından çıkıp kendi doğal arzularını yaşamak için çabalar. Edebiyat öğretmeni olan Meli ise arkadaşı avukat Ahmet ile komşusu olan Rum asıllı Sofiya'dan dolayı çevresi tarafından "ahlaksızlıkla" suçlanır. Meli ve Berni, simgeselde baba yasasını temsil eden ailesine, çevresine, topluma doğal arzularını yaşarken sürekli izahat vermek zorunda bırakılır. Meli, toplumsal normlar için şöyle der: "Yanılma değil, bilinçaltı. Yaptığımız her işte çevreyi bütün boş vermelerimize karşı hep çevreyi düşünmek, alışkanlık oldu artık bizlerde. Mesele bu" (Meriç, 1999: 47). Her iki kadında doğal arzuları için mücadele ederken toplumsal yasaların baskısı altındadır. Meli ve Berni doğal arzularını yaşarken simgeselde baba yasasıyla karşılaştığını şöyle dile getirir:

Berni biz yeryüzüne gelmemeliydik bu yürekle. Kendimde büyük işler yapabilecek güç bulunca, dipdiri oluyorum. O yüceltici duygu, o arı ışık, yüreğimi sağlamlaştırıyor. Ama çevremizde olup bitenler, memleketin geriliği, devrimlerin yozlaşması karşısında, kendimi çok küçük, toplumu çok büyük, kocaman görünce... İnsanlar, evler, ağaçlar, üstüme üstüme geliyor o zaman. Üstüme üstüme geliyor Berni. Geçen gün konuştuklarımızı andım bugün. Ayağımızı toprağa sıkı basmalıyız. Bizi yenemezler ha? Ha, Berni? Sana

öyle gelmiyor mu? Neyyire hala, ‘Sular bulanmadan durulmaz’ derdi. Çok yorgunum, çok yorgunum Berni. Ben senin gibi olamıyorum. Ne diyor bak Selçuk ama ‘Sizin gibi olan birine rastlamadım daha.’ Ya! İşte bu: Biz başkayız. Biz iyi insan olmaya, insan olmaya çalışıyoruz. Bizi anlamıyorlarsa, cehennem! Kafalarına vura vura anlatmalıyız (Meriç, 1999: 75-76).

Meli, genel olarak yaşadıkları toplumu, özelde ise ailesinin kadına olan geleneksel algısını eleştirir. Meli ve Berni yaşadıkları toplumda doğal arzularını yaşamak için çabalar; fakat benlik oluşumlarında onları özgür olabilecek şekilde yetiştirmediklerini dile getirir. Benlikleri sürekli id-ego-süperego mekanizmasında simgesele uyar. Meli ile Berni’nin geleneksel aile yapısı onların doğal arzularını sekteye uğrattırken Neyyire Hala doğal arzuları için mücadele eden bireyler olarak onları eğitir. Meli, yaşadıkları toplumun yasalarını, kadın algısını, anne-baba kuşağını ve ailesini şöyle eleştirir:

“Meli yakınıyor: — Nasıl içerliyorum bazen, bilmezsin Ahmet. Bize hiçbir şey ama hiçbir şey öğretmediler. Ne hakları var? Tevfik Fikret, Aşiyen, Mehmet Akif, Tevfik Fikret... Vallahi lise edebiyat bölümü denince aklıma hep bu gelir. Ben tahtaya kalker, uzun uzun zilleri, pilleri anlatırdım. Şimdi evde elektrik kontak yapsa, elektrikçi çağırıyoruz. Ne aileden bir şey gördük ne de... Şu bizi yetiştiren kuşağı kınıyorum ben en çok. Bizim bugün duyduğumuz sorumluluğu duymamış bu kuşak. Kendi kendimize oluruz sandılar. Olmaz işte. Seninle ben olmuşuz diyelim, gerisi? Şöyle düşünüyorum: Biz ilk Cumhuriyet kuşağıyız diyelim, değil mi? Şimdi bu kuşağın içinde özellik gösteren, yüzde on ancak? Geri kalanlar, analarını babalarını sürdürüyorlar. Öyleyse kaç kuşak sonra bu memleket olacak, söyle bakalım? Bir kere, bunlar, yani bu eskiyi sürdürenler, değişmeye zorlunlar. Onlara bu duyguyu bizi yetiştiren kuşak verecekti, vermedi. Öyleyse biz, sen, ben, bunu yapacağız diyorum. Tanrıya şükür, benim öğrencilerim var. Ama, yetmez. Yetmiyor ki... Ben kendi kuşağımızı tutup şöyle bir silkelemek istiyorum. "Kalkın, kalkın, gözünüzü açın..." (Meriç, 1999: 29).

Meli ve Berni, iki genç kuşak cumhuriyet kadını olarak hayatta mutlu olmak için doğal arzuları için çabalar. Anlatıcı bu iki kadını şöyle anlatır: “İnsanlar toplanır kafalarında. İnsanlar...İnsanlar...Meli’yle Berni, avuçlarını açıp bakarlar. Kuru kuruya bir şeyler: İnsan hakları, özgürlük, uygarlık, mutluluk...MUTLULUK...MUTLULUK...İLLEDE DE MUTLULUK; hele hele mutluluk...” (Meriç, 1999: 146).

Meli ile Berni, simgeselde baba yasasından çıkıp doğal arzuları için mücadele ederken mutlu olmayı arzular. Simgesel düzende bu iki cumhuriyet kadını kabul görmediği için simgeselde baba yasasıyla mücadele eder. Romanda cumhuriyet kuşağının ilk aydın kadınları olarak adlandıran bu kadınlar, doğal arzuları için mücadele eden ilk kadın karakterlerdir.

Meriç’ten sonra Leyla Erbil’in *Tuhaf Bir Kadın* romanında simgesel düzen eleştirisi artar ve kadının doğal arzu mücadelesi daha belirgin bir hal alır.

1.2. Tuhaf Bir Kadın

Şerife Seda Yücekurt Ünlü’ye (2014) göre, Leyla Erbil’in romanlarındaki kadın kahramanlar sistemi eleştiren, topluma aykırı “tuhaf” kadın karakterlerdir. Leyla Erbil’in *Tuhaf bir Kadın* (1971) romanının başkahramanı Nermin, romanın isminden de anlaşılacağı üzere simgeselde yaşadığı toplumda doğal arzuları için mücadele ettiği için “tuhaf” karşılanan bir kadındır. Nermin, yaşadığı toplumda sosyalist görüşe eklemlediği doğal arzularını yaşamak ister. Nermin, doğal arzularını yaşama geçirirken simgeselde baba yasasıyla karşılaşır ve sürekli ötekilerce engellenir. Nermin, toplumun

kadınlar için uyguladığı yasak ve yasaları eleştirir. Üniversite yıllarında Freud'un *Totem ve Tabu*'sunu okur. Nermin'in *Totem ve Tabu*'yu okuması, toplumsal yasak ve normların farkında olduğunun bir göstergesidir. Yaşadığı toplumda yasaklar ve kutsallar vardır, onun yaşadığı toplumdaki tuhaflığı özgür arzularını yaşamak isteğiyle doğru orantılıdır. Karakaş Aydın'a (2024) göre, Nermin, "var olma mücadelesinde" aile, toplum ve dinin kadına biçtiği rollerle çatışır ve özgürlük arayışına girerek bir kimlik krizi yaşar (69-73). Bu çerçevede benlik oluşumunu sorgulamaya başlar. Simgeselde doğal arzu sorgulayışı öncelikle cumhuriyetin ilk neslinden olan annesi üzerinden gerçekleşir. Nermin de bir cumhuriyet kadını tipidir; fakat önceki cumhuriyet kadını neslinin gelenekselliğini eleştirir. Anne-kızın hayata ve kadınlığa bakışı farklıdır. Nermin doğal arzuları için mücadele ederken annesi her zaman ona engel olur. Bir önceki nesilden olan annenin doğal arzusu daima baba yasası içinde kalmıştır.

Romadaki dört bölümün, (Kız, Baba, Ana, Kadın) isminden anlaşılacağı üzere kızın (Nermin) baba ve anne ekseninde kadına dönüşümü ve doğal arzu mücadelesine odaklanılır. Nermin'in doğal arzuları, anne-kız, aile, üniversite çevresi, erkek aydın çevresi, komünist çevre ve şair olma arzusu ekseninde gelişir. Nermin ve annesi arasında büyük bir zihniyet çatışması vardır. Nermin, annesinin ve çevrenin baskısından kurtulmak için Halit'le kaçmaya karar verirken annesine yakalanır: "Lambo'dan Halit'in mektubunu aldım ki! .. Sonunda kaçıyoruz. Yurdumuzdan uzakça bir yere gidersem benimle gelir misin dostum? Tehlike var, yakalanmak tehlikesi, ama çok az. Başaracağız göreceksin. Başaracağız ve mutlu olacağız..." (Erbil, 1971: 40). Nermin, Halit'le genelde simgesel düzenin yasasında özelde ise annesinden kaçıp kurtulmak ister. Annesi onun kaçmasına engel olup eve kilitler, annesinden kurtulmak için sevmediği Bedri'yle evlenir. Romanda baba yasasını temsilcisi anne ve erkek çevresidir. Nermin'in romanın başında gördüğü siyah beyaz rüyası, ise onun yaşamının özetidir. Nermin'in bilinçdışında, Bedri ile oluşu, annesi ile çatışmaları, toplumdaki kadın algısı, sosyalist bir öğretiyi benimseyişi ve sonunda yalnız kalışı olarak açığa çıkar:

Bakıyorum Bedri o. Annem oturağı sürüyor altına ve tövbe et, tövbe istiğfar et, günaha girmişsin söyle ne yaptın, söyle kız mısın? diyor. Kızım anneciğim, hiç bir şey yapmadım diyorum. Bir esinti duyuyorum, yaklaşıyor, yaklaşıyor bütün kurumları süpürüp götürüyor... Küçük küçük her milletin bayrağı var. Çocuklar koşup bayrakları kapışıyorlar. (Annem bir tane de sen al bakayım, hangisini alacaksın diyor. Ben uzanıp yanımdakini alıyorum, bakıyorum dümdüz siyah beyaz bir bayrak. Uyanıyorum. Sabahın 5'i, defterime yazıyorum bunları. Böyle düşler gören biri olmamdan utanıyorum... (Erbil, 1971: 18).

Nermin, annesiyle çatışma içerisindedir. Toplumda kadın oluşunun zorlukları ve dışlanmasıyla boğuşur. Bedri ile evliliğinde de kendini yalnız hisseder, gecekondü mahallesine halkın içine karışırken Bedri kaçır. Nermin yalnız bir otel odasında kendini, kadın oluşunu sorgular. Nermin'in rüyalarında simgeselde bastırdıkları bilinçdışında açığa çıkar. Simgeselde baba yasasının ilk temsilcisi anne olarak açığa çıkar. Her milletin bir bayrağı varken Nermin'in annesinin isteğiyle siyah bayrak alışı, kadının (Nermin'in) hayattaki karamsarlığını simgeler.

Nermin, simgesel düzende baba yasasının temsilcileri olan erkekler ve baba yasasına tabi olan kadınlarca da dışlanır. Nermin, erkek aydınların toplandığı Lambo (Üniversiteye yakın Lambo'nun sahip olduğu meyhane) adlı mekânda kadın konulu şiirlerinden dolayı dışlanır: "Benim hakkımda Okul ve Lambo, çevrelerinde dedikodular dolaşiyor. Bu dedikodular biraz da hoşuma gidiyor. Yapmadığım her şeyden suçlanmak..." (Erbil, 1971: 35). Nermin, baba yasasından çıkıp doğal

arzuları için mücadele etmeye başladığında baba yasası tarafından cezalandırılır. Farklı yakıştırmalarla dışlanır, onunla uğraşan erkekler için “kadınlığımla uğraşıyorlar” der. Nermin, “Ayıp değil mi Mösyö Lambo, benim buraya erkek aramaya geldiğimi mi sanıyorlar? Yani bana annemin dizinin dibinden ayrılma mı demek istiyor bu yobazlar, beni bir arkadaş olarak göremezler mi...”(Erbil, 1971: 37). Nermin okul ve Lambo çevresindeki erkeklerce baba yasasından çıkıp kadın üzerine şiirler yazdığı için psikolojik şiddete maruz kalır. Nermin’in sürekli erkek aydın çevresinden birileriyle yattığı dedikodusu çıkarılır. Bir gün Nermin, Meral’le Lambo’ya gittiğinde bu erkek aydın grubu ona laf atıp onu oradan kovmaya çalışır. Nermin: “Gitmiyorum, senin haddin mi beni kovmak... Bu kapıları bana Atatürk açtı softa herif anladın mı, Atatürk açtı bu kapıları bana, sen kim oluyorsun da yeniden o karanlık deliklere tıkmağa kalkıyorsun Türk kadınına ha? Birden donmuş gibi kaldı” (Erbil, 1971: 47). Nermin, Türk aydınının kadına ne gözle baktığını anlar, aralarında en zavallı, düşkününü seçmelerini isteyerek “kızlık zarını” onlara sadaka olarak vereceğini söyler (Erbil, 1971: 50).

Nermin özgür bir cumhuriyet kadını olarak doğal arzularını yaşamak için baba yasasında erkeklerle mücadele ederek kadınlığını kabul ettirmeye çalışır.

Simgesel düzende, okul, Lambo ve Nermin’in akrabaları ve komşuları da onun dedikodusunu yapar. Annesi babasının cenazesinden sonra Nermin’i eleştiren akraba ve komşuları kovar: Annem, kadını yakasından tutup kapıya sürüklüyor... Onlar, sen kızken, senin için ne dedikodular yapmışlardı diyor (Erbil, 1971: 112). Nermin: “Bu düzenin vereceği her nimetten nefret ediyorum” (Erbil, 1971: 72) der. Simgesel düzenin her bir birimi Nermin’i eleştirip suçlar. Aralarına onları eğitmek için yerleştiği taşra insanları da onu ahlaksız bulur. Nermin özgür doğal arzularını yaşamak isteyen sosyalist bir kadın olduğu için toplumca sevilmez. Yoz ve komünist olarak değerlendirilip lanetlenir. Nermin, yalnızlığa çekilerek kendini sorgular:

Bayan Nermin. Umduğu gibi değildi kadınlık, ne yapılacağını nasıl yapacağını bilemiyordu, bu iş olanca pisliğiyle birdenbire bindirmişti üzerine. Kadının bütünsel özgürlüğü için yaptığı kavgaları, atıp tutmaları kendisi için yapmamış olduğunu anladı. O bir haksızlığa karşı çıkmak istemişti, evine, toplumuna yapılması gerekeni ne olduğunu göstermek istemişti, bir yol açıcı olmak istemişti ama hesabının bir yerlerinde bir yanlışlık vardı bunu çıkarmaya çalışıyordu. Bunları Bedri’yle konuşuyordu, tartışıyordu. Genç adam onu dinliyor, hak veriyor sonra sınıksız sarılıp boşalıveriyordu üzerine... (Erbil, 1971: 144).

Nermin, bir cumhuriyet kadını olarak, simgesel düzendeki kadın algısını eleştirip kadının doğal arzuları için mücadele eder. Nermin romanın sonunda kendini sorgularken toplumdaki kadın algısı değişiminin zor olacağını kavrar. Kadının doğal arzularını yaşama mücadelesinin ataerkil zihniyetin yıkılmasıyla mümkün olabileceğini düşünür.

Toplumdaki kadın algısı, Adalet Ağaoğlu’nun *Ölmeğe Yatmak* romanında cumhuriyet inkılapları ve kadın odağında şekillenen “cumhuriyet kadını” tipi üzerinden sorgulanır.

1.3 Ölmeye Yatmak

Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* (1973) adlı romanında “özgür cumhuriyet kadını” tipi sorgulanır. Cumhuriyetin aydın kadın tipi Aysel, simgesel düzende baba yasasıyla kurgulanan arzularını eleştirip doğal arzularını sorgular. Ahu sumbaş, 1938-1968 yılları arasında Türk modernleşmesi odağında ortaya çıkan yeni kadın imgesine Aysel üzerinden odaklanır. Bu yeni kadın imgesi bir yandan Batılı modern diğer yandan Doğulu gelenek içerisinde vefalı anne sıfatlarını taşır. Aysel kız kardeşlik ideali içerisinde ulusuna hizmet ederek kamusal alanda yer edinse de bağımsızlığı sınırlıdır (2017: 3-30). Romanda Doçent Aysel sabah 07.22-08.46 arasında bir otel odasında ölmeye yatarak geri dönüşlerle hem kendi benliğini hem de simgesel düzeni sorgular. Geri dönüşlerle Aysel'in ailesi, çocukluğu, eğitimi, okulları, öğretmenleri, arkadaşları çevresi anlatılırken Aysel'in benlik oluşumu baba yasasıyla oluştuğu gözlemlenir. Aysel, otel odasında iki saatlik bir zaman diliminde ölmeye yatarak benlik-aile-simgesel-toplum çatışması yaşar: “Şimdi buradayım. Her şeyin uzağında. Hiçbir savaşım yok. Hiçbir görevim yok...” (Ağaoğlu, 2020: 71). Aysel geleneksel bir aile de büyür, ailesi tarafından her konuda kısıtlanır. Çocukluğundan beri annesiyle iletişimi kötüdür, baba ise onun için daima yasayı temsil eder.

Aysel, simgesel düzende daima baba yasasına tabi olur. Doğal arzusu olan okumak için babasına karşı mücadele eder. Aysel, okuma hakkını elde ettikten sonra okulda babanın yerini Dündar Öğretmen alır. Simgeselde baba yasasının temsilcileri değişse de kadına karşı tutum değişmez, kadın daima tabi olmak için mecbur bırakılır. Simgesel düzenin bir kurumu olan İlkokulda öğretmenin yazdığı “Meslekler” piyesiyle hepsinin mesleği ve geleceği bir nevi çizilmiştir: “Bu piyesi baştan sona naçizane bendeniz yazdım... Atamızın çizdiği yolda şerefli vatanımıza yararlı birer insan olmak için mesleklerini buna göre seçsinler; buna göre yılmadan, usanmadan bu güzel, bu eşsiz vatan için çalışsınlar. Gerekirse uğruna ölsünler ...” (Ağaoğlu, 2020: 22). Simgesel düzenin baba yasasını temsil eden Dündar Öğretmen, öğrencilerini belli kurallar dâhilinde cumhuriyet aydını tipi olarak kurgular.

Aysel, simgesel düzenin kurum ve temsilcileriyle aile ve okulda hep bir görev bilinci içerisinde olduğunu şöyle anlatır: “Burada yatıyorum işte. Ölümün tamamlanmasını... ‘Yeni bir kuşak doğuyor!’ Bizim çocukluğumuz için böyle denirdi. Böyle doğumun ayrı bir sorumluluğu vardır. ‘Ey Türk Gençliği! Birinci vazifen ...’ İlk görev. Nedir bir ilk görev? Size verilen, sizin de gücünüzü ölçmeden yüklediğiniz bir sorumluluk...” (Ağaoğlu, 2020: 29). Aysel, yaşamı boyunca doğal arzularını yaşayamaz, doğal arzularından vazgeçtikçe onları baskılar ve yalnızlaştır. Aysel, yıllar sonra aydın bir doçent olduğunda şöyle düşünür: “İnsan krepon kâğıdından kanatlar takınca kelebek olduğuna inanır. Koyun postunda koyun, kurt postunda kurt... Ülkü de giydirilebilir üstünüze ve Etlik tepeleri dağ görünür gözünüze...” (Ağaoğlu, 2020: 31). Aysel, yaşamındaki bütün arzularında benliğinin ötekilerce oluştuğunu sorgulayıp açığa çıkarır. Ölmeye yattığı odada hem kendini hem toplumu sorgular. Aysel'in küçüklüğünden beri yaşadığı simgesel düzende ailesi, öğretmenleri erkeklerle konuşmasını yasaklar. Ailesi, öğretmenleri, toplum Aysel'in bir erkekle konuşmasını doğru bulmaz. Aysel ve arkadaşlarına göre ise Atatürk kadın ve erkeğin birbiriyle konuşmasını yasaklamamıştı, onların eşitliğini savunmuştur. Simgesel düzende cumhuriyet inkılapların temsilcileri (öğretmenler, aydınlar vb.) bazen baba yasasının daha sert uygular. Buradaki öğretmenler baba yasası adı altında kadını sert

bir şekilde yetiştirip kısıtlar. Aysel, asıl yasanın temsilcisi olan Atatürk'ün bu şekilde yasak ve kural koymadığını dile getirir.

Aysel, simgesel düzende küçüklüğünden beri kadınlığı üzerinden travmalar yaşar. İlkokuldaki sınıf arkadaşı kaymakamın oğlu Aydın, “köylü kız” olarak adlandırdığı Aysel’e yakınlaşmak istedikçe Aysel yasalar gereğince ondan uzaklaşır. Yıllar sonra Doçent Aysel, evli olduğu halde kuralları aşıp üniversite öğrencisi Engin’le ilişkiye girer. Aysel ölmeye yatarken kendini Aydın’a kanıtlamışçasına onu hatırlar. Aysel hayatında ilk defa toplumu ve hiçbir ilkeyi düşünmeden doğal arzusuna göre hareket eder. Aysel, yeni kuşaktan genç olan Engin’le bilinçli bir şekilde birlikte olur. Engin’den hamile olduğunu düşünmesi, karnında bir bebek olduğu fikri, ölümden sonra o bebekle yeniden doğmayı ve yeni bir benlikle dirilmeyi temsil eder:

“Karnımda bir çocukla öleceğim. Özgürleşmek ve özgür kılmak adına olacak bu dal.. Evet. Bir kez yattım öğrencimle... Bedenimden çok, beynimde kurulan bir imparatorluğun şehvetiydi belki. İnsan kendini tek başına özgürleştiremezse ve tek başına özgürleşme düşü içinde boğulmuşsa, kendinden sonra gelenlerin altına yatmalıdır...” (Ağaoğlu, 2020: 49).

Aysel, küçüklüğünden beri simgesel düzende ötekinin arzusuna göre şekillenen itaatkâr benliğini yıkmak ister. Doğal arzusunu pratiğe geçirerek yeniden benliğini oluşturur. Aysel, “acaba hiç kendim olmuş muydum? Hiç kendimiz olduk mu? Görevlerin birlikte götürülmediği bir yerim oldu mu hiç? Engin’le doldurduğum son on saat görevsiz miydi acaba?...” (Ağaoğlu, 2020: 198) diye düşünür. Aysel, ölüme yatarak benliğinden arınmak ister. Aysel’in bu şartlar altında oluşan benliğinin baskılanmaları, bilinçdışında kendisini rüyalarda gösterir. Romanda Aysel, üç farklı rüya görür. Bu rüyaların üçünde de Aysel’in yapması gerekenler, aydın olma sorumluluğu, Atatürk’e bağlılık, görevleri yerine getirmesidir. Aysel’in arzularını hayata geçirmesine izin vermeyen simgesel düzen, toplum, onun rüyalarında bilinçdışında ortaya çıkar:

Çok utaniyorum. Hele Atatürk'ten çok utaniyorum. O'na asıl tezimin bu olmadığını söylemek istiyorum. Ama Atatürk'ü göremiyorum. Atatürk olduğunu sandığım kişi, bir de bakıyorum bir avcı. Boynumdaki tilkiyi vurmaya çalışıyor. Bir av tüfeğini üstüme doğru çevirmiş, nişan alıyor. ‘Canlı tilki değil o. Müsamere kürkü, müsamere kürkü ...’ demek istiyorsam da sesim çıkmıyor... Boynumu koruyan elimin altındaki damar zonk zonk atıyor. Düşteki, bir damarı koruma içgüdüğü, bir av tüfeğiyle vurulup ölme korkusu... (Ağaoğlu, 2020: 343).

Aysel rüyalarında, yaşadığı toplum değerleriyle benliği arasında yaşanan çatışmalar arasında sıkışır. Aysel, katı bir eğitim ile aile terbiyesi içinde yetişmiş aydın bir kadındır. Rüyasında Atatürk sandığı kişinin bir avcı olması baba yasasının temsilcilerini işaret eder. Atatürk inkılapları adı altında kadının bir avcı tarafından avlanıp öldürülmesi, kadının simgesel düzende yok edilmesine karşılık gelir. Aysel sosyalist düşünceye sahiptir, baba yasasını temsil eden öğretmenleri ve ailesi tarafından yasaklanan kitapları gizli gizli okumuştur. Aysel arzularını kabul etmeyen simgesel düzen ve sisteme karşı kendi arzularını bastırmıştır.

Aysel, ölmeye yatarak benlik oluşumunu ve arzularını sorgular. Aysel kurgulanan bir benlik içinde doğal arzularını sorgulayarak kendi benliğini eleştirir. Aysel’in ölmeye yatarak bir film şeridi gibi gözünün önünden geçirdiği benlik oluşumu ile arzularını sorgulaması, ölüp yeni bir benlikle dirilme arzusuyla yüküdür.

1.4. 47'liler

Füruzan'ın *47'liler* (1974) adlı romanında Emine ile annesi Nüveyre öğretmen arasında yaşanan çatışma odağında Emine'nin doğal arzuları konu edilir. Romanda, erken cumhuriyet tipi kadını olan öğretmen Nüveyre ile kızları arasında bir zihniyet değişimi vardır. Emine, annenin simgesel düzene uyan katı kurallarına karşı çıkar ve kendi doğal arzuları için baba yasasıyla mücadele eder. Roman politik görünümlü olsa da anne-kız arasında bir nesil çatışması ve doğal arzu sorgulamasını konu edinir. Ağaoglu'nun romanındaki baba yasasını temsil eden öğretmen tipi Füruzan'ın romanında aynı zamanda anne ve baba rolüyle de anlatılır. Romanda öğretmen annenin kızlarını baba yasası içerisinde kısıtlaması sorunsal edilir. Yazar romanda 47'li doğumlu üniversiteli gençleri ele alarak 68 Kuşağı gençliğini anlatır.

Romanın başkahramanı Emine Semra Kozlu, 12 Mart 1971'deki öğrenci tutuklamalarında yakalanıp arkadaşlarıyla çok ağır işkencelerden geçer. Roman, Emine serbest bırakıldıktan sonra evinde işkenceleri hatırlamasıyla başlar. Emine, öğretmen anne (Nüveyre) ve babasının (Selahattin) Erzurum'da yaşadığı küçüklüğünden başlayarak üniversitede sosyoloji okuması, tutuklanmasına kadarki geniş bir zaman dilimini anlatır. Cumhuriyetin ilk öğretmenleri olan anne ve baba üç çocuğunu (Seçil-Emine-Kubilay) sıkı bir disiplinle yetiştirir : “- Nasıl olur? Nasıl olur? Anadolu'nun bu dağında bizlerin çocukları da böyle yetişirse ... Üstelik eğitim ordumuzun iki görevlisinin çocuğu.” (Füruzan, 2015: 17). Simgeselde baba yasının temsilcisi olan anne-baba baskıyı hem çocukları hem öğrencileri üzerinde gerçekleştirir (Füruzan, 2015: 7-519). Emine'nin annesi, baba yasasının temsilcisi Nüveyre öğretmen çocuklarını ve öğrencilerini sıkı bir disiplinlinden geçirerek çok baskılar

Romanda anne ve kızlar arasında oluşan zihniyet değişimiyle birlikte arzular da değişir. İki nesil kadın arasından (anne-kız) arzular çatışır. Simgeselde baba yasasının temsilcisi idealist öğretmen Nüveyre, iki kızına farklı oğluna farklı yaklaşır, kızların gözünde anneye bakış hep olumsuzdur. Nüveyre cumhuriyetin ilk nesil öğretmenlerinden olmasına rağmen benimsediği ülküyü yanlış uygular. Erzurum'da öğretmenlik yaptığı esnada Leylim Nine ve Kiraz üzerinden Anadolu insanını küçümser. Nüveyre öğretmen kendi arzuları doğrultusunda iki kızını sıkı bir disiplinle yetiştirir. Seçil baba yasasına uyararak annesine itaat ederken Emine annesinin ve çevresini sorgulayıp baba yasasından çıkar. Nüveyre öğretmen, büyük kızı Seçil'in güzelliğinden dolayı onun zengin bir kocayla evlenmesini uygun bulur, Seçil üzerinden kendisinin de refaha ulaşacağını düşünür: “Ablan çok güzel bir kız. Varlıklı, rahat bir evlilik yapabilir... Bütün çabam onun iyiliği içindir. -Evlenecekse niçin okutuyorsunuz? - Laf işte, tam çocuk aklı. Bir yüksek mühendis ya da uzman doktor ya da Dışişleri mensubu olan birinin karısı bazı şeyleri bilmek zorundadır (Füruzan, 2015: 53). Nüveyre öğretmene göre kadının okuması eşi içindir.

Seçil'in Erteğün adında bir subaya duygusal hisler hissetmesi üzerine Nüveyre öğretmen, bunun bir yüz karası olarak düşündüğü için Seçil'i Erzurum'dan İstanbul'a anneannesinin yanına gönderir. Emine ablası Seçil'in İstanbul'a gitmesine çok üzülür. Ablasıyla dertleşir, Seçil ona: “Hep düşündüm Emine'cik. Dayağı yediğim geceden beri kör olayım ki. Hep düşündüm. Erteğün üsteğmeni sevmem

niye ayıp olsun ...”(Füruzan, 2015: 110) der. Seçil, annesine uyararak baba yasası içerisinde arzularını bastırır. Seçil, Erteğün’ün aşkını kalbine gömse de psikolojik sorunlar yaşar, okulu yarıda bırakarak şöhreti olan İzmirli bir avukatla evlenir, annesi, Seçil’le gurur duyar. Seçil ise mutsuzdur, aşk acısını bastırıp bunu evlilikte yüceltir. Emine ise doğal arzuları konusunda Seçil’den daha baskındır. Annesinin farklı bir bölüm okumasını istemesine karşın İstanbul’da Sosyoloji okur, annesini yaşam tarzı ve benimsediği ideoloji açısından da eleştirir. Bu çerçevede Emine, baba yasasını temsil eden annesine karşı çıkar. Emine, yeni bir kadın tipidir, üniversitede sol düşünceli arkadaş çevresi içerisinde. Aydınca bir tutumla kadının doğal arzularında özgürleşmesi gerektiğini savunur. Mutsuz bir evliliğin içinde olan ablasıyla düşüncelerini şu şekilde paylaşır:

Eh ... bak ne iyi sözü ettin, "bir erkek gibi" lafının alaylı yükünü çocukluğumuzdan beri biliriz. Bir kadın gibi olmak, bir erkek gibi olmak. .. bunlar iki cinsin sınırlarına çekilmiş çok kurnazca düzenler Seçil. Cinsel sapkınlıkları kastetmiyorum. O çeşit yozlaşmalar, hastalıklar, klinik olaylar değil açıklamaya çalıştığım. Kadını sindirip kolay yönetilir kılmanın binlerce yasalarından çıkmadır, "erkek gibi kadın" sözü. Çok çok kadınsı olmak gibi neidüğü belirsiz pohpohlayıcı bir etikete özendirmektir. ..Kadınları ürkütmenin, çocukça kalmasına çalışılmış bilinçlerini sarsmanın, onları kendilerine çirkin, beğenilmez saydırmanın en ucuz yolunu taşır bu laf... Yok Seçil. Özgür ve sorumlu insan bilincini edinmenin yollarını araştırmak zorundayız biz. Yüzyıllık yalanların, yalnızlıkların sahiçilik gibi sunulduğu ilişkiler dizisinden gelip çıktık. Biz halkımızın yeteneksiz bir sürü olduğu kavramıyla okutulup zenginleştirilmeye çalışıldık Nasıl bir ön hazırlık bu bilir misin? Aydın geçinenin kendine dev aynasında bakmasıdır. Bunları yıkarken yahut yıkmak isterken başkalgımız da ürkütücü oluyor elbette. Ben de kadının, üstelik gittikçe de bundan gocunmuyorum (Füruzan, 2015: 261-262).

Farklı iki kuşaktan olan Emine ve annesinin arzuları çatışma içerisinde, Emine, doğal arzularını yaşamayı sosyalist düşünceye eklemeler. Annesinin, ablası Seçil ile ona çok sevgisiz davrandığını düşünür. Emine, doğal arzularını gerçekleştirir, aydınca bir tutumla sol bir görüşü benimserken arkadaşı olan Karanlı Haydar’ı sever. Annesine bu arzusunun karışmamasını söyler: “- Sizin onurlanacağınız bir damadınız var artık anne. Bırakın da bu kez ben onurlanacağım biriyle evleneyim. - Ne yaparsan yap. Sen beni zaten hiç sevmedin” (Füruzan, 2015, 70). Emine ablasının tersine hiçbir arzusunda annesine uymaz. Romanın sonunda Seçil annesinin dayattığı arzusuyla evlense de bu mutsuz evliliğe dayanamayarak intihar eder. Emine Seçil’in ardından şöyle düşünür: “Seni "Güzel Seçil," diye çağırma düğününde başlamışlardı, bak unuttum. Sonra o sivri çatılı, çan sesleriyle dolu, gölgeli, yağmurları mevsimlerle süren yerlere balayına gitmiştin. Hayranlığını içine sığdıramıyordun. Seni, özünü tüketirlerken, ‘BAK BAK GÜLÜMSE ÇÜNKÜ MUTLUSUN,’ diyorlardı” (Füruzan, 2015: 514). Seçil doğal arzularını yaşayamamıştır, annesine (öteki), baba yasasına uyararak yaşamıştır. Romanda Emine, doğal arzuları için özellikle annesiyle mücadele eder, annesinin sevgisizliğinden, samimiyetsizliğinden uzaklaşır.

Romanda cumhuriyetin öğretmen kadın tipi olan Nüveyre’nin öne çıkan arzusu cumhuriyetin benimsettiği iyi bir anne ve öğretmen olmaktır. Nüveyre öğretmen, ülküleri de yanlış anlayıp yanlış yorumlayarak çok katı uygular. Baba yasasına uyan Nüveyre öğretmen, ötekinin arzusuyla çocuklarını eğitir. Annelik sevgisini göstermez, sürekli kendi arzuları doğrultusunda onları eğitmeye çalışır. Seçil, Emine’nin sevgilisi Anadolu Haydar’la birlikte olduğunu annesinin duymaması gerektiğini söyler: “Yüreğine iner kadının, diyor. Ankara’da yılın anası seçiyorlar biliyorsun. Anamız da derneğin seçicilerinden. Örnek bir kadın olmak zorunda” (Füruzan, 2015: 126). Nüveyre öğretmen simgeselde

örnek olmak adına iki kızının da doğal arzularını yaşamasını engeller. Romanın sonunda Seçil'in ölümünden sonra Emine kendi kendine: “- Ya Nüveyre öğretmen, dedi. Bak, gördün mü güzel kızlarını?” (Füruzan, 2015: 510) bu cümleyi tekrarlar. Seçil ölür, Emine ise işkenceden çıkmıştır. Emine içsel konuşmasında Seçil'in cenazesine gitmeme nedenini açıklar: “Cenazene gelmeyeceğim Seçil, dedi... Nüveyre öğretmeni, annemizi bu ara göremem. Kuşkusuz üzülyordur, hem de çok üzülyordur. Yerini bulmayan o üzüntüler, paralanmalar yok mu beni tiksindiriyor” (Füruzan, 2015: 512). Nüveyre öğretmen, simgeselde baba yasasına uyarak öğretmenlik ve anneliğiyle kızlarının doğal arzularını kısıtlar, onlara sevgisiz davranır. Nüveyre öğretmenle iki kızı arasında bir arzu değişimi söz konusudur. Seçil arzuları konusunda baba yasasına boyun eğse de Emine doğal arzularını simgeseldeki düzenle mücadele ederek hayata geçirir.

Sonuç

Bu makalede 1950-1980 arasında seçilen dört romanda, “cumhuriyet tipi” kadın karakterler Freud ve Lacan'ın arzu kavramları odağında analiz edilmiştir. 1950-1980 arasındaki kadın yazarların romanlarında kadın duyarlılığı ön plandadır. 1950'li yıllardaki romanlarda “cumhuriyet kadını” tipi hâkimken 1960'lardan sonra “cumhuriyet kadını” tipi yeni nesil kadınlar tarafından eleştirilir. Romanlarda anne-kız çatışması ekseninde kadın zihniyeti ve arzusu değişir. Freud ve Lacan'ın benlik ve özne kavramları ekseninde konu edilen arzu kavramıyla 1950-1980 yılları arasında öne çıkan dört kadın yazarın romanlarındaki cumhuriyet kadını tipi üzerinden kadının doğal arzusu çözümlenir. Romanlardaki kadın başkarakterlerin arzu oluşumu ve değişimi Freud'un doğal arzusu (id) ile Lacan'ın simgesel kavramları odağında incelenir. Romanlarda kadının doğal arzusu, daima toplumsal yasa ve yasaklarla değişime uğrayarak kurgulanır. 1960'lardan sonra seçilen dört kadın yazarın (Nezihe Meriç, Leyla Erbil, Adalet Ağaoğlu, Füruzan) romanlarında kurgulan kadın arzusu sorgulanıp kadının doğal arzusu ön plana çıkar.

Kadın arzusunun odağa alındığı *Korsan Çıkmaşı*, *Tuhaf Bir Kadın*, *Ölmeye Yatmak*, *47'liler* adlı romanlarda kadının doğal arzusu, cumhuriyet kadını tipi ekseninde kronolojik olarak sorunsal edilip eleştirilir. Kadının doğal arzusu, 1960'lardan sonra kadın yazarlar arasında ilk defa Nezihe Meriç'in *Korsan Çıkmaşı* romanında sorgulanır. *Korsan Çıkmaşı*'ndaki kadın başkarakterler Meli ve Berni, genelde toplum ve yasayla özelde ise geleneksel aile ve anne ile çatışır. Cumhuriyetin ilk kadın aydınları olan Meli ve Berni doğal arzularını yaşamaya çalışırken simgeselde toplum ve yasayla karşılaşır. Her iki kadın eğitim görme, evlenme, sosyal çevre edinme konusunda simgesel düzende baba yasasının temsilcileri olan aile, anne, çevreyle mücadele ederek kurgusal kadın arzusunu eleştirir. Meriç'ten sonra Leyla Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın* adlı romanında toplumca “tuhaf” görülen bir cumhuriyet kadını tipi olan Nermin üzerinden doğal arzu sorgulaması yapılır. Nermin de genelde geleneksel toplum ve aile, özelde ise geleneksel anne ile çatışma halindedir. Nermin üniversite öğrencisi olmasına rağmen simgesel düzende annesi ve çevresi tarafından kısıtlanır. Annesinden kaçıp özgürleşerek doğal arzularını yaşamak istese de anne tarafından yakalanıp hapsedilir. Nermin'in kadın konulu şiirler yazması, erkek yazarlar grubu tarafından dışlanmasına neden olur. Her iki romandaki cumhuriyet kadını tipi simgesel düzeni eleştirerek kadının doğal arzusunu sorgulamaya başlar.

Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanında ise “cumhuriyet kadını” da sorgulanmaya başlanır. Romanda Aysel üzerinden kadın arzusunun cumhuriyet ekseninde kurgulanması eleştirilir. Roman boyunca Aysel ölmeye yatarak simgesel düzenin yasalarınca kurgulanan benliğinde bir arzu sorgulaması yapar ve bu benliği yıkmak ister. Cumhuriyet kadın tipi olan Aysel, simgesel düzen tarafından kurgulanan benliğini eleştirip doğal arzularını sorgular. Aysel'in ölmeye yatması, kurgulanan benliğini öldürmek istemesinden öte gelir. Aysel'in toplumsal kuralların dışına çıkıp öğrencisiyle birlikte olması da eski benliğini yıkip yeni bir benlik oluşumuyla doğal arzularını yaşama isteğini gösterir.

Ağaoğlu'ndan sonra Füzûzan'ın *47'liler* romanında cumhuriyet kadını tipi anne ile kızı arasında bir arzu çatışması yaşanır. Romanda öğretmen Nüveyre ve kızları Emine ile Seçil arasında bir nesil çatışması söz konusudur. Nüveyre simgesel düzene tabi olmuş bir kadın tipi olarak kızlarının da simgesel yasalara uymasını ister. Romanda Seçil annesinin isteği üzerini doğal arzularını bastırıp simgesele uysa da romanın sonunda intihar ederek bu düzenden kurtulmak ister. Emine ise annesi ve simgesel düzenle mücadele ederek yasak ve yasalara karşı çıkarak doğal arzularını yaşama geçirir.

Dört romanda da benlikleri sürekli id-ego-süperego mekanizmasında simgesele uyan kadınların doğal arzu sorgulaması kronolojik olarak evrimini tamamlar.

Bu çalışmadaki dört kadın yazarın romanlarındaki kadın karakterlere bakıldığında, Erken cumhuriyet değerleri yerini farklı yeni değerlere bırakır. Erken cumhuriyet kadını tipi anne ile cumhuriyetin ikinci nesli olan kızlar arasında bir çatışma ve değer değişimi yaşanır. İlk cumhuriyet kadınları simgeseldeki yasalara uyup arzularını bastırırken ikinci nesil cumhuriyet kadınları bu kurgusallığı eleştirip özgür doğal arzularını yaşamak için mücadele eder.

Kaynakça

Ağaoğlu, A. (1973). *Ölmeye Yatmak*. İstanbul: Everest Yayınları.

Anzieu, D. (2003). *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi*. Nesrin Tura (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Atasü, E. (1998). Edebiyattaki Kadın İmgelerinde Cumhuriyet'in İzdüşümleri. İçinde A. Berktaş Hacımiraçoğlu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 129-141.

Bowie, M. (2007). *Lacan*. V. Pekel Şener (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Erbil, L. (1971). *Tuhaf Bir Kadın*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Ergün Atbaş, N. (2019). “Nezihe Meriç'in Korsan Çıkmazı Romanında Kadınlar”, *Umay Ana'dan Umay Hoca'ya Prof. Dr. Umay Günay Türkeş'e Armağan*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

- Freud, S. (2011). *Uygurluğun Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Fürüzan,. (2015). *Kırk Yedi'liler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Genç, H. N., & Şahin, F. (2022). Nezihe Meriç'in Korsan Çıkmazı Adlı Romanında Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısıyla Kadın ve Aile Olgusu. *International Journal of Filologia* 7, 27-38.
- Günay-Erkol, Ç. (2011). Osmanlı-Türk Romanından Çağdaş Türk Romanına Kadınlık: Değişim ve Dönüşüm. *Türkiyat Mecmuası* 21, 147-175.
- Hitchcock, L. A. 2015. *Kuramlar ve Kuramcılar*. Seda Pekşen (Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karakaş Aydın, D. (2024). Leyla Erbil'in Tuhaf Bir Kadın Adlı Eserinde "Din ve Kimlik" Algısı. *Advances in Women's Studies*, 6(2), 69-73.
- Lacan, J. (2013). *Fallusun Anlamı*. S. M. Tura (Çev.). İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Meriç, N. (1999). *Korsan Çıkmazı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öztürkmen, A. (1994). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somay, B. (2022). *Bir Şeyler Eksik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sumbaş, A. (2017). Adalet Ağaoğlu'nun Ölmeye Yatmak Romanı Üzerinden Türk Modernleşmesi'nin Kadın İmgesinin Eleştirisi. *Mülkiye Dergisi* 41(2), 3-30.
- Yücekurt Ünlü, Ş. S. (2014) "*Tuhaf*" kadınların yazma uğraşı: *Leylâ Erbil'in romanlarında yazar kadın Başkışiler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi –

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences –

VJHSS



Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş / Submission: 19/05/2025

Kabul / Acceptance: 20/06/2025

Yayın / Publication: 30/06/2025

Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri¹

Hydrographic Characteristics of Çaldıran Plain (Van)

Rıfki SINDIR*

Öz

Bu çalışma, Van ilinin kuzeydoğusunda yer alan ve yüksek rakımı, karmaşık jeolojik yapısı ile dikkat çeken Çaldıran Ovası'nın hidrografik özelliklerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, ovanın su kaynaklarının oluşumunu ve dağılımını etkileyen fiziki coğrafya faktörlerini (iklim, jeomorfoloji, jeoloji) analiz ederken, yüzey ve yeraltı sularının mevcut durumunu, potansiyelini ve bölgedeki insan-çevre etkileşimlerine olan yansımalarını ele almaktadır. Çaldıran Ovası'nın hidrografik yapısı, başta Bendimahi Çayı olmak üzere Abtalağa, Büyükçay, Aboğa, Karasu ve Çubuklu dereleri gibi temel akarsu sistemleri tarafından şekillendirilmektedir. Bu akarsuların rejim özellikleri, su kalitesi, debi değişimleri ve drenaj desenleri analiz edilmiştir. Araştırma bulguları akarsuların mevsimsel olarak değişken bir akım karakteri sergilediğini, özellikle ilkbahar aylarında kar erimeleri ve yağışların etkisiyle debilerin önemli ölçüde arttığını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, akarsu yataklarının geçtiği farklı litolojik birimler, su kalitesi üzerinde belirgin farklılıklara yol açmaktadır. Ovanın yer altı suyu dinamikleri, bölgenin hidrojeolojik yapısıyla yakından ilişkilidir. Yeraltı su seviyesinin yüksek olduğu alanlarda bataklık ve sulak alanlar yaygın olarak görülmekte ve bu durum tarımsal faaliyetleri olumsuz etkilemektedir. Diğer taraftan ovada bulunan sıcak ve mineralli kaynaklar, bölgenin jeotermal enerji potansiyeline işaret etmektedir. Çalışmada veri toplama süreci, literatür taraması, arazi gözlemleri, kurumlardan temin edilen uzun dönemli hidrolojik kayıtlar ve Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonuçları, Çaldıran ovasındaki su kaynaklarının sürdürülebilir yönetimi için bataklık alanlarının tarıma kazandırılabilmesi için kontrollü drenaj sistemlerinin uygulanması, florür kirliliğinin önlenmesi amacıyla içme suyu arıtma tesislerinin kurulması, jeotermal kaynakların enerji üretiminde değerlendirilmesi ve iklim değişikliğine uyumlu su politikalarının geliştirilmesi gibi öneriler sunmaktadır. Sonuç olarak, Çaldıran Ovası'nın su kaynakları hem ekolojik denge hem de bölgesel kalkınma açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak bu kaynakların akılcı kullanımı ve korunması için disiplinler arası çalışmalar, kamu politikaları ve yerel halkın bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışma, bölgenin hidrografik özelliklerini sistematik bir şekilde ortaya koyarak, gelecekte yapılacak araştırmalara ve su yönetimi planlamalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

¹Bu çalışma, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Çaldıran Ovası ve Çevresinde Doğal Ortam ile İnsan Arasındaki İlişkiler" adlı doktora tezinden güncellenerek üretilmiştir.

*Dr. Öğr. Üyesi., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, e-posta: rifikisindir@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4723-5184

Atf için / Cite as: Sındır, R. (2025). "Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı: 9, ss: 17-34 DOI: 10.62068/visbid.1702403

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD, Sayı 9, Haziran, 2025

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue 9, Haziran, 2025

Anahtar Kelimeler: *Çaldıran Ovası, Hidrografiya, Akarsular.*

Abstract

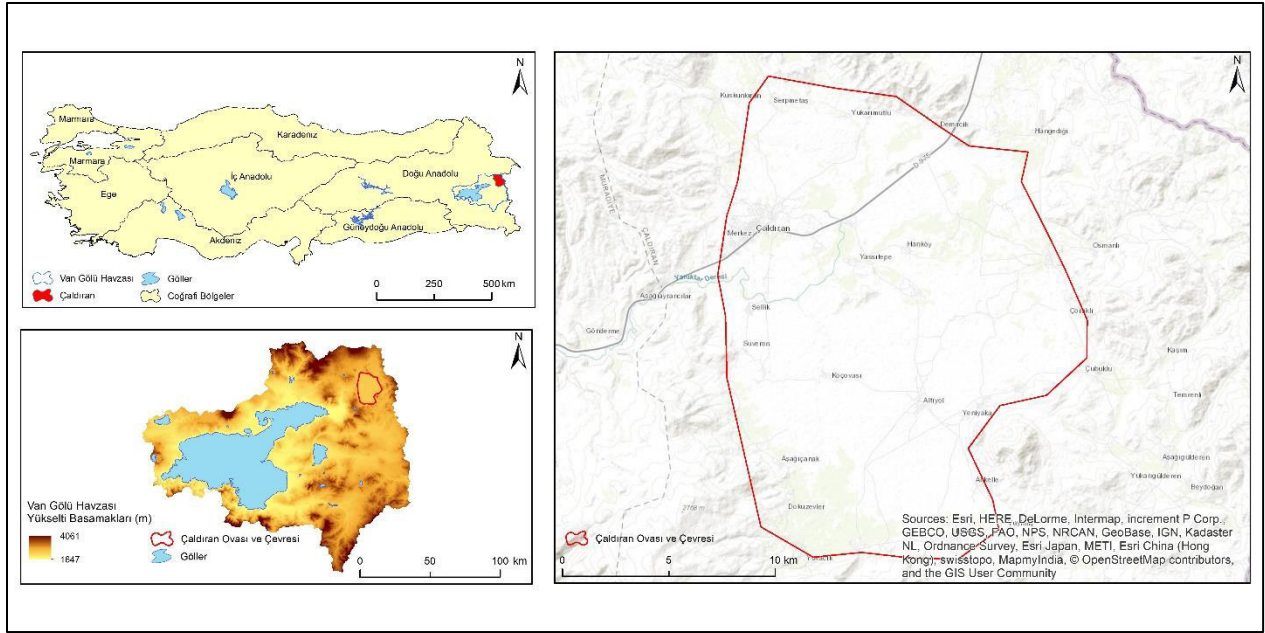
This study aims to examine the hydrographic characteristics of the Çaldıran Plain, located in the northeastern part of Van Province, notable for its high elevation and complex geological structure. The research analyzes the physical geographical factors—climate, geomorphology, and geology—that influence the formation and distribution of water resources in the plain, while also addressing the current state and potential of surface and groundwater, as well as their implications for human–environment interactions in the region. The hydrographic structure of the Çaldıran Plain is shaped by major river systems, including the Bendimahı Stream and its tributaries: Abtalağa, Büyükçay, Aboğa, Karasu, and Çubuklu. These rivers' flow regimes, water quality, discharge variability, and drainage patterns were examined in detail. The findings indicate that these rivers exhibit seasonally variable flow characteristics, with significant increases in discharge during the spring months due to snowmelt and precipitation. Additionally, the different lithological units along the riverbeds result in noticeable variations in water quality. The dynamics of the groundwater in the plain are closely linked to the region's hydrogeological structure. In areas where the groundwater level is high, wetlands and marshes are widespread, limiting the efficiency of agricultural activities. On the other hand, the presence of thermal and mineral-rich springs in the plain suggests notable geothermal energy potential. The data collection process involved literature review, field observations, long-term hydrological records from institutional sources, and the use of Geographic Information Systems (GIS). The study presents recommendations such as implementing controlled drainage systems to reclaim marshlands for agriculture, establishing water treatment facilities to reduce fluoride contamination, utilizing geothermal resources for energy, and developing climate-resilient water policies. In conclusion, the water resources of the Çaldıran Plain are of great importance both for ecological balance and regional development. However, their sustainable use and protection require interdisciplinary research, public policy support, and the awareness of local communities. By systematically revealing the hydrographic features of the region, this study aims to contribute to future research and water management planning.

Keywords: *Çaldıran Plain, Hydrography, Rivers.*

Giriş

Çaldıran Ovası, Doğu Anadolu Bölgesi'nde Van Gölü Kapalı Havzası'nın kuzeydoğusunda yer alan ve hidrolojik, jeomorfolojik ve iklim özellikleri ile dikkat çeken bir bölgedir. Coğrafi konumu ve morfolojik yapısı, bölgenin hidrografik özelliklerinin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Van ili sınırları içinde yer alan Çaldıran Ovası, yükselti, jeolojik yapı ve iklim koşulları açısından çeşitlilik göstermektedir.

Araştırma alanı, sınırlarını kuzeyde Tendürek Dağı, batıda Bemraz ve Köseadağ, güneyde Pirreşit Dağı, Metkuli Tepe, Kırmızı Tepe ve Ziyaret Tepe, doğuda ise Türkiye-İran sınırında bulunan Dumanlı Dağ meydana getirir. Bu sınırların belirlenmesinde hidrografik özellikler göz önünde bulundurularak Bendimahî Çayı'nı oluşturan Abtalağa, Büyükçay, Aboğa, Çubuklu ve Karani derelerinin su bölümü çizgileri esas alınmıştır (Şekil 1). Çaldıran ilçesi 1988'den önce Muradiye ilçesinin bir bucağı iken, 1988 yılında ilçe statüsüne getirilmiştir. Yüzölçümü 1496.14 km²'dir. Kapladığı bu alanla Van'ın (19069 km²) % 5.5'ini teşkil eder.



Şekil 1: Çaldıran Ovası Lokasyon Haritası

Araştırma alanı, kuzeyde 1700-1800 metre yükseltide yer alan Diyadin ve Doğubeyazıt ile güneybatıda 1750 metre yükseltiye sahip Muradiye ovaları arasında yüksek bir alan olarak belirmiş olup ortalama 2000 metre yükseltisi ile çevresi yüksek dağlarla çevrilmiş bir alana karşılık gelmektedir. İnceleme alanı jeomorfolojik açıdan kabaca iki üniteye ayrılabilir. Bunlar tabanı alüvyonlarla kaplı yaklaşık 330 km²'lik alan kaplayan Çaldıran Ovası ile bunu çevreleyen dağlık kuşaktır. Ovanın kuzeyinde ise ova tabanına doğru akış gösteren yükseltisi yer yer 10 metreyi geçen genç lav akıntıları yer almaktadır. Bunun yanında ovanın orta kesimlerinde nispi yükseltisi 100 metreyi bulan genç bazaltlardan oluşan Kükürtlü, Ziyaret ve Kantar tepeleri gibi küçük tepeler de bulunmaktadır. Yine ovanın doğusunda Alakaya, Atyuran, Zülfübulak, Alikelle ve Buğulukaynak köyleri civarında yer alan

kısa boylu akarsuların getirmiş olduğu sınırlı miktardaki malzemeyi ovaya geçtiği kesimlerde biriktirmesiyle yaklaşık 200-300 m uzunluğunda ve 200 m genişliğinde birikinti konileri gelişmiştir.

İnceleme alanında yer alan Çaldıran Fayı'nın aktif bir faya karşılık gelmesi ve bunun yanında araştırma alanının dışında kalan ve aktifliğini muhafaza eden Balık Gölü, Tutak, Erciş gibi bir takım fayların yer alması sahanın depremselliğini de arttırmaktadır. 24 Kasım 1976'de 7.6 büyüklüğünde bir depreme maruz kalan Çaldıran'da 9232 ev tamamen yıkılmış veya oturulamayacak hale gelmiş, 3840 kişi hayatını yitirmiştir (Arpat ve Şaroğlu, 1977; Tuncel vd., 1978: 10). 1976 Çaldıran depreminden sonra yapılan ayrıntılı araştırmada Çaldıran Fayı'nda 7 büyüklüğündeki depremlerin tekrarlanma periyodu 400 yıl olduğu tahmin edilmektedir. 1976 depreminde ortaya çıkan en büyük atım 365 cm olduğuna göre, Doğu Anadolu'da yalnız Çaldıran Fayı'ndan kaynaklanan yanal atım $365/400 = 0,9$ cm/yıl'dır (Tanyolu ve Çakır, 1996; Şaroğlu, 1984; Şaroğlu, 1985: 196).

Doğu Anadolu Bölgesi'nin doğusunda yer alan Çaldıran Ovası ve çevresinde karasal bir iklim hüküm sürmektedir. Van Gölü kıyısında yer alan Van, Tatvan, Ahlat, Adilcevaz, Erciş, Muradiye, Gevaş gibi yerleşim yerlerinde Van Gölü'nün iklime olumlu yönde etkisi yansırken, Çaldıran Ovası'nın gerek coğrafi konumu gerekse morfolojik özelliklerine bağlı olarak gölün etkisinden faydalanamamakta ve iklim daha karasal bir özellik göstermektedir. Bu karasallık yörede tarım faaliyetlerini kısıtlamakta ve ekonomik olmaktan çıkarmaktadır. Ancak yörenin çayır ve mera alanları bakımından büyük potansiyele sahip olması, Çaldıran Ovası ve çevresinde hayvancılık faaliyetinin temel geçim kaynağı olmasını sağlamıştır (Erinç, 1953).

Sahanın ana akarsuyunu oluşturan Bendimahi Çayı beş akarsuyun birleşmesiyle oluşmaktadır. Bu akarsular yıl içinde sürekli akışa (Çubuklu Dere hariç) sahiptirler. Bölgede özellikle ova tabanında yer alan geniş çayır alanlarının ve bu alanlar içinde son yıllarda devletin doğrudan gelir desteği kapsamında ekimine öncelik verilen yonca ve korunga alanlarının sulanması açısından büyük öneme sahiptirler. Genel olarak çevredeki yüksek kesimlerden ova tabanına yönden konsekant akarsular yörede sentripetal bir drenaj ağının gelişimini sağlamıştır. Ancak detaya inildiğinde radyal, dandritik paralel, kesinleşmemiş drenaj gibi bir takım drenaj tipleri de gelişmiştir.

Yeraltı suyu ve kaynaklar açısından da oldukça zengin olan sahada yeraltı suyunun yüksek olduğu kesimlerde bataklık alanlar oluşturması, çayır alanlarının aleyhine bir durum oluşturmaktadır. Yörede farklı tipten birçok kaynak yer almaktadır. Bu kaynaklar büyük akarsuları oluşturması ve beslemesi yanında bölge halkı için içme ve kullanma suyu açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak kuzeyde Tendürek bazaltlarından çıkan kaynakların içerdiği yüksek flüorür neticesinde insan ve hayvan sağlığı açısından bir takım olumsuzluklar yaratmaktadır.

Bu çalışma, Çaldıran Ovası'nın hidrografik özelliklerini ve bu özelliklerin bölgenin doğal ve beşerî faaliyetleri üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada bölgenin su kaynakları, yeraltı suyu durumu, akarsuların rejimi ve bölgesel iklim özellikleri ele alınarak, bu unsurların bölgesel hidrolojik sistem üzerindeki etkileri değerlendirilecektir.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmada, Çaldıran Ovası'nın hidrografik özelliklerini ve bu özelliklerin bölgenin doğal ve beşerî faaliyetleri üzerindeki etkilerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Özellikle bölgedeki akarsuların rejimi, yeraltı suyu durumu ve su kaynaklarının sürdürülebilirliği üzerinde odaklanılacaktır.

Bu çalışma, literatür taraması, saha gözlemleri ve hidrografik verilerin analizi üzerine temellendirilmiştir. İlk olarak, bölgenin hidrolojik ve iklimsel verileri çeşitli kurumlardan ((EİEİ, Meteoroloji Genel Müdürlüğü vb.) temin edilmiştir. Akarsuların rejim özellikleri ve yeraltı suyu durumu, uzun dönemli veriler kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde istatistiksel yöntemler ve coğrafi bilgi sistemleri (GIS) kullanılarak görselleştirmeler yapılmış ve bölgenin hidrografik özellikleri haritalar ile desteklenmiştir. Elde edilen veriler, bölgenin hidrolojik özelliklerinin tarım, hayvancılık ve diğer beşerî faaliyetler üzerindeki etkilerini değerlendirmek amacıyla yorumlanmıştır.

Çaldıran Ovasının Hidrografik Özellikleri

Akarsular, dış kuvvetler ve yer şekillerini oluşturan süreçler içinde önemli bir yere sahiptir. Şekillendirici etkilerini en çok flüvyal morfojenetik bölgelerde gösterebilirler de bu etkinin yalnızca bu alanlarla sınırlı olmadığı, diğer sahalarda da görülebildiği bilinmektedir. Çaldıran Ovası ve çevresinde de akarsuların bu etkileri açıkça izlenebilmektedir.

Araştırma alanını drene eden Bendimahı Çayı; Abtalağa, Büyükçay, Aboğa ve Karasu kollarının ovada birleşmesiyle oluşmuştur. Sürekli akış gösteren bu akarsular ovada birleştikten sonra Gönderme Boğazı vasıtasıyla Muradiye Ovası'na oradan da Van Gölü'ne ulaşmaktadır (Sındır, 2018). İnceleme alanı genelinde akarsular her yerde aynı özelliği taşımamaktadır. Doğuda yer alan akarsular kısa boylu ve geçici akarsu özelliği göstermektedir. Batıda yer alan akarsular ise daha uzun boylu ve yıl içerisinde sürekli akış gösteren akarsulardır. Ayrıca Çaldıran Ovası ve çevresinin farklı litolojik özellikler göstermesi akarsu ağı yoğunluğu ve drenaj sistemi üzerine de etki etmiştir. Nitekim doğuda Eosen yaşlı flišler (kireçtaşı, konglomera, kumtaşı) üzerinde kurulmuş olan akarsular nispeten sık olmakla birlikte fazla su taşımamakta hatta yaz aylarında birçoğu kurumaktadır. Batıda daha homojen bir karakter gösteren bazaltlar üzerinde yer alan akarsular ise fazla yoğun olmasalar bile yüksek debili kaynaklar tarafından beslendikleri için yıl içerisinde sürekli akış göstermekte ve bazaltların içine gömülerek yer yer derin vadiler içinde akmaktadırlar. Tendürek Dağı çevresi ise akarsu ağı bakımından en fakir alana karşılık gelmektedir. Kuaterner yaşlı genç bazaltlardan oluşan bu kesimde yüzeye düşen yağışlar yüzeysel akışa geçemeyerek bazaltları içine sızmakta ve güneyde bazalt ve bazalt-alüvyon sınırında alüvyonların kil oranının yüksek olduğu kesimlerden yüzeye çıkmaktadırlar.

Araştırma alanında yeraltı su seviyesi oldukça yüksektir. Özellikle ova tabanında yeraltı su seviyesinin yüksek olmasından dolayı yer yer bataklık alanlar meydana gelmiştir, ayrıca su seviyesinin yüksek olmasına bağlı olarak ova tabanında hidromorfik alüvyal topraklar oldukça geniş bir alan kaplamaktadır. İnceleme alanında farklı kaynak tipleri de mevcuttur. Genellikle bazaltlardan çıkan kaynakların debileri yüksektir. Araştırma alanının su potansiyelinin yüksek olması ovada geniş alanlar

kaplayan çayır alanları ve bu alanlar içinde yer alan tarım arazilerini sulamak açısından büyük önem arz etmekle birlikte su kalitesinin düşük olması (yüksek tuzluluk oranı) nedeniyle olumsuz etkileri de söz konusudur. Bunun yanında bazı kaynakların yüksek oranda florür içermesi insan ve hayvan sağlığını da olumsuz yönde etkilemektedir (Oruç vd.: 1976).

Akarsular

Bilindiği üzere yeryüzü şekilleri iç ve dış etken ve süreçlerin karşılıklı faaliyetleri sonucunda meydana gelirler. Nitekim iç etkenler yapı ve litoloji yolu ile önemli etkiler yaparken gelişme modelleri ve doğrultuları da belirler. Fakat hangi yapı ve litoloji üzerinde olursa olsun, bu kategorideki topografya şekillerinin oluşumunda, evriminde, nihai şekillerin meydana gelişinde ve bu bakımdan muhtelif sahaların farklılaşmasında dış etken ve süreçler önemli rol oynar (Erinç, 1982: 438).

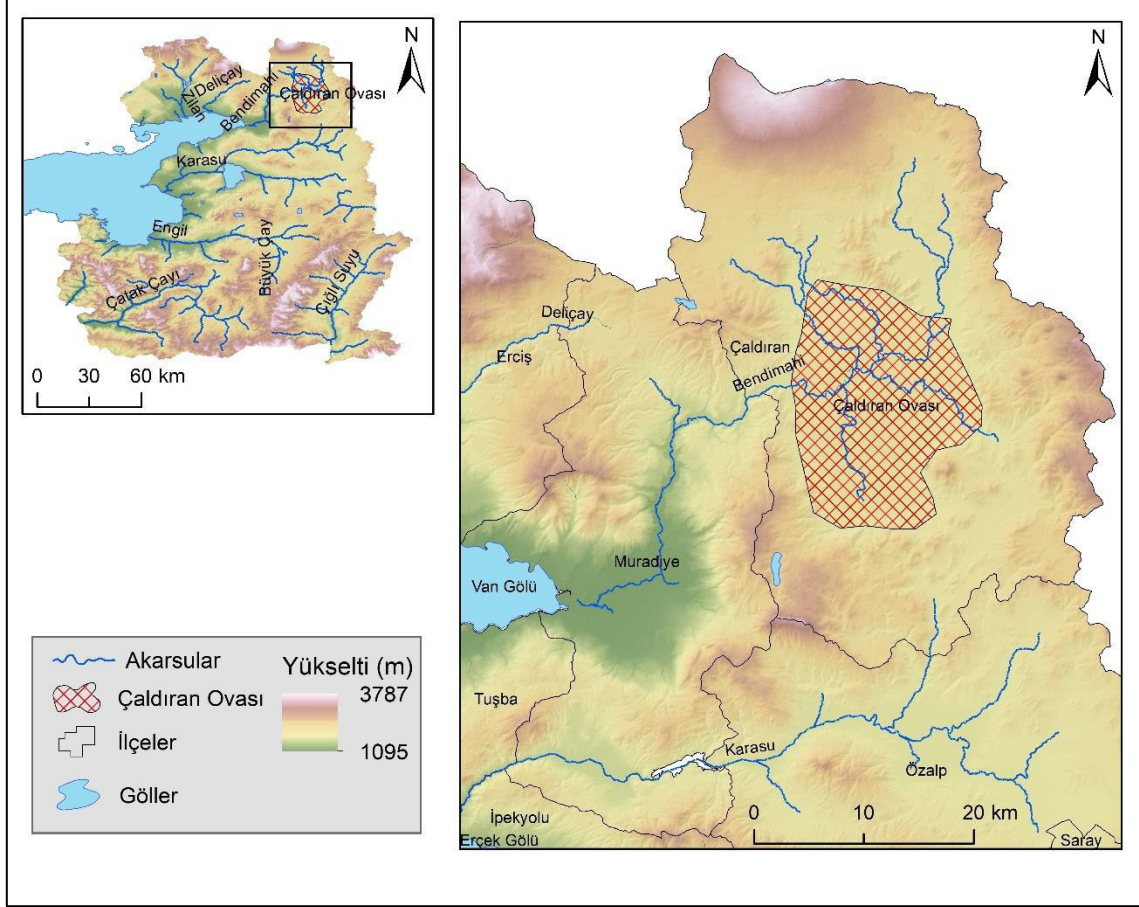
İnceleme alan hidrografik bakımdan Van Gölü kapalı havzasına dâhildir. Sahanın suları; Abtalağa, Büyükçay, Aboğa, Karasu ve Çubuklu dereleri tarafından drene edilmektedir. Söz konusu bu dereler Çaldıran ilçe merkezinin güneyinde birleşerek Bendimahî Çayı'nı oluşturmaktadır (Şekil 2).

Bu derelerden Abtalağa Deresi, araştırma alanının kuzeybatısında 2850 metrelerde yer alan Özdo Yaylası mevkinde bulunan kaynakların birleşmesi ile oluşmuştur. Bu kesimde Subatmış ismiyle anılan Abtalağa Deresi, güney- güneydoğu istikametinde Yukarığur Mahallesi kadar dar ve derin bir vadi içerisinde akar. Bu kesimden itibaren geniş tabanlı bir vadi içerisinde akışına devam eden dere, Şeyhibey Mahallesi yakınlarında doğuya dönecek Bemraz Dağı'nın kuzeyini sınırlandıracak şekilde bazaltlar içerisinde akışına devam eder. Kavuklu Mahallesi yakınlarında bazaltlar içerisinde 30-40 m gömülmüştür. Ayrıca burada akarsuya Bemraz Dağı'nın kuzey yamaçlarında yer alan Hacziyaret ve Şhibey dereleri güneyden katılır. Bu kesimde akarsu bazaltlardan çıkan birçok kaynaklar tarafından da beslenmektedir. Kavuklu Mahallesinden sonra güneydoğuya yönelen akarsu bu istikamette Kuskunkıran köyüne kadar devam eder. Kuskunkıran köyünden itibaren Abtalağa Deresi ovaya dâhil olur ve bir müddet Kuskunkıran lav akıntısının güneybatısını takip ederek ova içinde düz bir hat boyunca Harabeşehir mevkinde kadar akışını sürdürür. Buradan itibaren ova tabanında menderesler çizmek Çaldıran ilçe merkezinin güneyine kadar uzanır (Harita 2). Hidrografya haritası incelendiğinde Abtalağa deresinin Bemraz Dağı'nın kuzeyinde Yatırlı mahallesinden ovada diğer akarsularla birleştiği noktaya kadar ki alanda Bemraz Dağı çevresinde 180 dereceye varan bir kavis çizdiği dikkati çekmektedir. Akarsuyun bu kavisi çizmesinde domsal bir özellik gösteren Bemraz Dağı'nın etkisi büyüktür.

Bendimahî Çayı'nı oluşturan diğer bir akarsu Büyükçay'dır. Bu akarsu da tıpkı Abtalağa Deresi gibi kaynağını sahanın kuzeybatısından almaktadır. 2900-2950 m'lerde yer alan Mihî Yaylasındaki sayıları 10'u bulan kaynaklardan çıkan suların birleşmesiyle oluşan dere Şeyh ismini alarak güneybatıdan kuzeydoğuya doğru bir akış gösterir. Şeyh Yaylasından itibaren güneydoğuya dönen dere bu hat boyunca birçok kaynak tarafından beslenmektedir. Ayrıca bu kesimde Şiarbey, Göldere, Yağlıdere ve Giredim Dere gibi bir takım dereleri de bünyesine alan akarsu güneyde Yaşkütük Mahallesi kadar uzanır. Buradan doğuya yönelerek Yukarıyanıktaş köyüne kadar Paleozoik yaşlı

Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri

Kıran tepenin kuzeyini sınırlandırır. Yatak eğimi nispeten fazla olan bu kesimde akış da hızlıdır. Buraya kadar bazaltlar üzerinde akan akarsu ovaya geçer ve Kuskunkıran lav akıntısının kuzeyini takip ederek Aşağımutlu köyüne kadar ulaşır. Bu kesimde G-GB yönüne yönelen akarsu Oruçlu Mahallesi'nde kuzeyden bazalt ve alüvyon kantağından çıkan Süleyman, Şorumlu ve Osmanağa pınarlarından çıkan akarsuları da bünyesine katarak Huni Çayı ismini alır ve Kalkandelen köyü civarında bataklık alana girer (Sındır, 2003).



Şekil 2: Araştırma Sahası ve Çevresinin Hidrografi Haritası

Araştırma alanının üçüncü büyük akarsuyu Aboğa Çayı'dır. Kaynağını ovanın kuzeydoğusundan atan bu çay, Soğuksu ve Giresor derelerinin birleşmesiyle oluşur. Bunlardan Giresor, Bozdağ'ın kuzeydoğusunda bulunan bataklık alandan doğarak güneydoğuya doğru ova içinde küçük menderesler çizerek akar. Diğer kolu oluşturan Soğuksu Çayı ise kuzeyde Soğuksu köyü civarında yer alan bazalt alüvyon kantağından çıkan kaynakların birleşmesiyle oluşur ve güneye doğru akışına devam eder. Bu iki dere Alaköy civarında birleşerek Aboğa çayı ismini alır ve güneye doğru akışına devam eder. Bu arada Yağbasan köyü doğusunda kaynağını Türkiye-İran sınır dağlarından olan Dumanlı Dağ'dan alan Çubuklu Deresi ile birleşik ve Kaymaz Çayı ismini alarak Büyükçay ile birleşir. Doğudan Aboğa Çayı'na karışan Çubuklu ise Eşengöl ve Duavan derelerinin birleşmesiyle

oluşmaktadır. Aktaş ve Eşengöl dağlarından kaynaklanan bu dereler yıl boyunca pek fazla su taşımazlar. Hatta bazen ovada alüvyonlar içinde kaybolur.

Araştırma alanını drene eden son akarsu ise Karasu Deresidir. Kaynağını güneyde Sarıharman, Evciler, Salhane, Yuvacık köyleri civarında bulunan Ayna, Gezo, Türk, Bazer, Tokmak gibi kaynaklardan alan Kurtömer, Tilki, Direkli, Şekerbulağı, Sarıharman gibi derelerin ovada birleşmesiyle oluşan Karasu Deresi, ova içerisinde güneyden kuzeye doğru akar ve Sellik köyü yakınlarında diğer akarsularla birleşerek Bendimahi Çayı'nı oluştururlar.

Ovayı drene eden beş akarsu Çaldıran, Hanköy ve Sellik köyü üçgeninde birleştikten sonra Gönderme Boğazı'na girerek 20 km boyunca boğaz içerisinde akışına devam eder. Daha sonra Muradiye Ovası'na doğru akışlarını sürdürürler. Bu boğaz içerisinde de Bendimahi Çayı'na katılan bir takım dereler mevcuttur. Ancak bunlar diğer akarsular kadar fazla su taşımazlar. Bu derelerin en büyüğü kaynağını Etrüsk Dağı'nın kuzeydoğu yamaçlarındaki kaynaklardan alan Küçükdere'dir. Emirgezer ve Kondere gibi iki önemli dolu vardır. Küçükdere'yi oluşturan bu tali kollar yaklaşık 2400 metrelerde bulunan kaynaklardan doğar. GB-KD istikametinde akarak Derviş yaylası mevkiinde birleşerek Devetaş köyüne kadar devam ederler. Buradan güneydoğuya yönelen dere Babacan köyü güneyine kadar ulaşır. Bu arada dereye doğudan ve batıdan Hüseyinkomu ve Pınardere gibi bir takım küçük dereler de dâhil olur. Babacan köyünden itibaren güneye yönelen küçük dere Görecek köyünün yaklaşık 1 km doğusunda Bendimahi Çayı ile birleşir. Küçükdere, kaynağını aldığı yerden Bendimahi Çayı'na karıştığı yere kadar dar ve derin bir vadide akış göstermektedir ve vadi yamaçlarında kornişler gelişmiştir. Bu sahada yer alan diğer dereler ise Akparan ve Doğan'dır. Bu dereler ise Bendimahi'ye güneyden karışmaktadır. Ancak fazla su taşımazlar. İlkbahar ve yaz başlarında yüksek kesimlerdeki karların erimesiyle birlikte akışa geçen bu dereler yazın kuruma noktasına gelirler.

İnceleme alanının batısında yer alan Büyük, Saraç ve Tucipazarı dereleri ise sularını inceleme alanı dışındaki Deliçay'a gönderirler. Bilüşehidi Tepe ile Şeyhmehmet Tepesi arasından geçen su bölümü çizgisi, Deliçay ile Bendimahi Çayı havzalarını birbirinden ayırır. Çalışma alanının güneydoğusunda da benzer bir durum söz konusudur. Pirreşit Dağı'ndan kuzeydoğuya doğru uzanan Çadırbiğ, Metkuli, Kırmızı, Ziyaret Tepe ile Elegean Dağı, Bendimahi Çayı havzasını güneyde yer alan Karasu havzasından ayırmaktadır. Bu kesimde Karasu, Yücelen ve Karasu kolları vasıtasıyla araştırma alanına sokulmaktadır. Deliçay, Bendimahi ve Karasu havzalarının genel olarak kuzeydoğudan güneybatıya yönelişleri her üç havzanın morfolojik karakterlerinin ortaya çıkardığı eğim ve yükselti özelliklerinin bir sonucudur.

Araştırma alanındaki akarsuların önce kuzeybatıdan güneydoğuya daha sonra tekrar güneybatıya yönelişleri, diğer bir ifade ile doğuya doğru bir kavis çizerek havzanın eğim yönüne dönmeleri, büyük olasılıkla Çaldıran Ovası'nın kuzey ve batı kesimlerinde yer alan volkanik dağlar ve lav akıntılarının (Tendürek, Azizan, Bemraz ve Etrüsk dağları) akarsu drenaj ağlarını etkilemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri

Çaldıran Ovası ve çevresinin hidrografi haritası incelendiğinde akarsuların, batıda nispeten daha sık ve yıl içinde sürekli akış gösterdikleri gözlenir. Doğuda ise yine sık bir drenaj ağı olsa da bunları birçoğu yıl içinde sürekli akmamaktadır. İnceleme alanında sık bir drenaj alanının görülmesinin birinci nedeni şüphesiz arazinin batı kesiminin bazik kayalardan oluşması, doğu kesiminde ise fliş serilerinin bulunmasıdır. Ayrıca bitki örtüsünün zayıf ve arazinin eğimli olması ikinci bir faktördür. Tendürek Dağı ve çevresinde akarsu ağı gelişmemiştir. Genç bazaltik lavların yoğunluk kazandığı bu sahada, yıl içinde düşen yağışlar yüzeysel akışa geçme imkânı bulamamaktadırlar. Gerek yağmur şeklinde düşen yağışlar, gerekse eriyen kar suları oldukça büyük bazalt blokları içine sızdığından yüzeysel akışa geçememektedir. Yüzeysel akışa geçen sular genellikle güneyde bazaltlar ve bazalt-alüvyon kontaklarında killi seviyelerin bulunduğu kesimlerden çıkarak kuzeybatıdan ovaya yönelen Abtalağa ve Büyükçayı beslemektedirler.

Çaldıran Ovası ve çevresinde akarsuların kaynaklarını aldıkları kesimler genellikle 600-700 mm'den fazla yağış aldıkları halde kuzey ve kuzeybatıdan kaynaklarını alan akarsuların daha fazla su taşımaları ve sürekli akışa sahip olmaları, burada yer alan ve akarsuları besleyen güçlü kaynakların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Çaldıran Ovası ve çevresinin morfolojik evriminde tektonizma, volkanizma ve aşınım olaylarının büyük etkisi olmuştur. Bu üçlü faktörün denetiminde gelişen olaylar bölgedeki akarsuların drenaj sistemi üzerinde tesir ederek farklı drenaj sistemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Araştırma alanı bir bütün olarak değerlendirildiğinde çevresindeki yüksek kesimlerden ova tabanına yönelen konsekant akarsuların oluşturduğu sentripetal akarsu ağı gelişmiştir. Ancak detaya inildiğinde farklı drenaj tiplerinin de geliştiği göze çarpar. Örneğin Bemraz ve Alikelle Dağı'nın domsal bir yapı göstermesi ile bu dağların zirvelerinden çevreye doğru yönelen akarsular radyal bir drenaj tipi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra inceleme alanını drene eden büyük akarsular (Aboğa, Abtalağa, Büyükçay) ve bunların tali kolları dandritik bir drenaj ağı oluşturmaktadır. Yine ovanın doğusunda Eşengöl ve Duavan dereleri birbirine paralel bir şekilde akmakta ve Çubuklu Dere'ye karışmaktadır. Ayrıca bu iki dereye karışan küçük tali kollar ana akarsuya dik açılarla birleştiğinden ortogonal bir akarsu ağı gelişimi de söz konusudur.

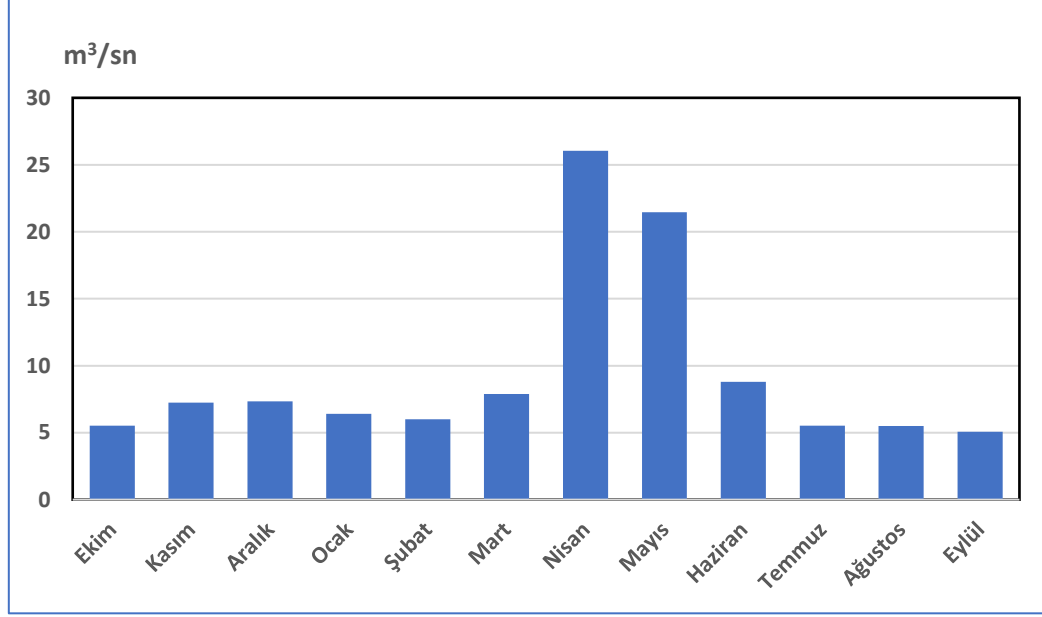
Çaldıran Ovası ve çevresinde görülen bir diğer drenaj tipi de kesinleşmemiş drenajdır. Özellikle kuzeyde Soğuksu ve Sakızlı köyleri civarında bazaltlardan çıkan kısa boylu dereler bataklık alanda kaybolmaktadır.

Akarsular konusunda son olarak Çaldıran Ovası ve çevresindeki akarsuların akım-rejim özellikleri üzerinde durulacaktır. Bendimahi Çayı üzerindeki akım-rasat istasyonu bu çayı oluşturan akarsuların birleşme noktasından sonra kurulmuştur. Bu nedenle Bendimahi'yi oluşturan kolları her biri için akım-rejim özellikleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Bendimahi Çayı akım-rasat istasyonunun verilerine göre yıllık ortalama akımı 9,40 m/sn'dir. Maksimum akım 26,05 m /sn ile nisan, minimum akım 5,08 m /sn ile eylül ayında gerçekleşmektedir. Bendimahi Çayı üzerinde yağış rejiminin etkisi büyüktür. Nitekim Çaldıran'da nisan ve mayıs ayları oldukça yağışlı geçmektedir. Yıllık ortalama yağışın %33,2'si ilkbahar mevsiminde düşmektedir. Nisan ve mayıs aylarındaki

akımların yüksek seyretmesinde yağışların etkisi olmakla birlikte sıcaklığın da etkisi bulunmaktadır. Çünkü nisan ayında sıcaklıkların artmasıyla birlikte yüksek kesimlerde karların eriyip akarsulara dâhil olması akımı yükseltmektedir. Nitekim Erinç (1957: 114); iç bölgelerin akarsu rejimlerinden bahsederken iç ve Doğu Anadolu'da yer alan akarsularda maksimum akımın karların eridiği ilkbahar mevsimine, genellikle de nisan ayına denk gelir. İnceleme alanında sıcaklıklar ekim ayından itibaren düşmeye başlamakta ve bu düşüş mart ayına kadar devam etmektedir. Yağış ise ekim ayından aralık ayına kadar nispeten artmaktadır. Bu dönemde akımda az bir artış olsa da akıma etkisi olmaz. Çünkü bu dönemde düşen yağışların kar şeklinde olması ve don olaylarının gözükmemesi akarsuların bu devrede düşen yağışlardan etkilenmesini en aza indirmektedir.

Tablo 1: Bendimahi Çayı'nın Yıllık Ortalama Akım Değerleri (m³/sn)(Kaynak: E.İ.E.İ.)

YILLAR	Ek	K	A	O	Ş	M	N	M	H	T	A	Ey	Yıllık
1972	5,74	8,12	6,78	5,37	5,37	5,37	36,61	40,96	15,92	7,11	7,92	7,78	12,75
1973	7,87	8,83	9,04	7,49	6,91	6,84	36,23	29,43	7,90	5,54	5,19	4,61	11,32
1974	5,47	7,46	6,64	4,86	4,94	10,63	11,95	16,07	6,47	6,30	6,35	5,97	7,76
1975	5,17	6,19	5,76	5,51	5,18	4,67	18,23	11,82	6,68	3,14	4,33	4,04	6,73
1976	3,99	5,15	5,55	3,24	2,46	2,83	35,14	33,42	13,22	6,20	6,66	5,8b	10,31
1977	6,07	8,18	11,20	11,10	10,66	13,59	20,01	15,86	7,28	6,01	7,11	5,79	10,24
1978	7,79	8,80	11,56	9,66	6,60	7,95	29,77	29,35	14,80	5,86	6,79	7,14	12,17
1979	6,30	7,40	8,60	7,02	7,03	8,63	24,74	17,66	10,17	7,28	7,00	5,88	9,81
1980	8,77	9,20	7,26	6,19	5,39	6,59	33,26	18,83	5,72	4,52	5,13	4,46	9,61
1981	5,05	6,26	6,85	7,40	6,42	6,90	17,81	16,49	7,04	5,92	5,91	5,98	8,17
1982	5,96	7,71	8,39	6,49	6,49	6,96	25,65	17,29	7,84	5,40	6,00	6,13	9,19
1983	7,45	8,00	5,87	5,75	6,28	5,87	19,88	18,42	6,28	4,77	4,87	4,69	8,18
1984	4,63	11,29	9,31	6,89	5,89	11,66	17,82	25,37	11,23	6,06	5,52	5,11	10,07
1985	5,34	7,20	7,98	6,03	4,80	5,21	59,07	27,27	7,28	5,27	5,33	4,74	12,13
1986	5,55	7,01	7,20	7,20	7,03	6,76	17,40	10,25	6,71	5,19	5,32	5,32	7,58
1987	5,04	6,67	7,20	7,20	7,20	7,20	37,90	55,30	13,81	6,41	6,96	5,85	13,90
1988	6,00	7,86	8,11	7,60	6,65	7,89	34,31	46,07	20,47	13,5	11,45	9,02	14,92
1989	6,95	8,98	8,95	8,00	8,18	21,33	20,59	8,37	3,89	3,02	3,78	3,88	8,83
1990	4,84	7,04	8,17	6,46	6,72	8,48	21,80	20,70	7,02	5,63	4,67	4,32	9,15
1991	4,65	6,17	7,41	6,62	5,90	12,20	13,70	7,23	4,62	3,98	4,03	4,01	6,73
1992	4,05	7,04	6,41	5,53	5,50	5,97	29,80	26,10	17,30	6,29	5,37	5,25	10,38
1993	5,63	7,43	7,42	6,60	5,74	8,80	43,00	36,50	14,70	6,68	b,60	6,68	12,98
1994	5,93	10,20	8,48	8,09	8,32	8,54	35,20	17,20	5,56	5,51	4,95	4,62	10,22
1995	4,58	6,56	5,54	6,04	6,04	6,66	18,80	20,20	11,60	6,32	5,45	5,08	8,57
1996	6,51	6,75	6,99	6,27	6,66	7,37	18,10	15,40	4,82	5,16	4,36	4,31	7,73
1997	1,36	6,44	6,54	5,92	5,1	6,10	22,50	19,10	6,84	6,08	5,00	4,38	8,28
1998	5,36	6,96	6,96	5,64	5,61	7,28	27,50	11,50	4,90	3,24	3,78	3,35	7,67
1999	3,90	5,34	6,11	5,17	4,63	5,26	19,00	9,04	3,98	3,78	3,80	3,60	6,13
2000	4,42	6,09	5,52	4,94	4,50	5,31	27,70	7,59	3,43	3,19	3,05	3,05	6,57
2001	3,76	4,46	5,51	5,33	4,34	7,50	4,93	4,03	3,08	2,80	2,69	2,65	4,26
2002	2,99	3,87	4,49	3,13	3,52	8,49	25,10	32,60	12,00	5,21	4,75	3,97	9,18
Ort.	5,53	7,25	7,35	6,41	6,00	7,90	26,05	21,47	8,79	5,53	5,49	5,08	9,40



Grafik 1: Bendimahi Çayı'nın Aylık Ortalama Akım Değerleri

Mart ayından itibaren sahada gerek yağışların artması gerekse havanın ısınması, don olayının kalkması ve karların erimesiyle birlikte akımda da bir artış görülmekte ve maksimum akıma nisan ayında ulaşılmaktadır. Nisan ayından itibaren akımda düşüş görülmekte ve temmuz, ağustos, eylül aylarında 5,3 m³/sn civarında seyretmektedir. Temmuz, ağustos ve eylül aylarında yağışların azalması, sıcaklıkların yükselmesi ve buharlaşmanın artması Bendimahi Çayı'nın akımı üzerinde olumsuz sonuç doğurmakta ve debisi düşmektedir (Grafik 1).

Yukarıda Bendimahi Çayı'nın açıklanmaya çalışılan akım-rejim özelliklerine göre, iklimin özellikle sıcaklık ve yağış rejimlerinin denetiminde gerçekleştiği görülmektedir. Bu haliyle Bendimahi Çayı Erinç'in (1957: 114) belirttiği iç bölgelerin akarsu rejimine dâhil edilebilir.

Yeraltı Suları

Herhangi bir bölgedeki yeraltı suyunun; oluşumu, miktarı, saha genelinde dağılışı, akifer tipleri, suyun kimyasal bileşimi gibi birçok özelliği çeşitli faktörlere bağlıdır. Bu faktörler içinde iklim ve zemini oluşturan kayaların tabiatı başlıca rolü oynar. İnceleme alanında, ova tabanında yeraltı su seviyesi yüksektir. Ovayı oluşturan alüvyonların killi seviyeler içermesi yeraltı su seviyesinin yüzeye yakın bir yerde bulunmasını sağlamıştır. Çaldıran Ovası'nın batı ve kuzeybatısındaki arazi, genellikle eğim değerleri az, hafif engebeli bazalt-andezit platolardan oluşmaktadır. Platoların büyük bir kesimini oluşturan kalın bazalt örtüsü bölgedeki K-G yönlü sıkışmaya bağlı olarak kırıklı ve çatlaklı bir yapı kazanmıştır. Bundan dolayı bu kesimler yeraltı suyu bakımından avantajlı sahaları oluşturmaktadır. Bu sahada yamaçlardan çıkan pek çok kaynağın birleşmesiyle Abtalağa ve Büyükçay gibi iki akarsu oluşmuştur ki bu iki akarsu bugün Bendimahi Çayı'nın iki önemli kolunu oluşturmaktadır.

Çaldıran Ovası'nın kuzeyinde yer alan kireçtaşlarından oluşan Paleozoik arazinin bol yarık ve çatlak sistemleri içermesi nedeniyle yeraltı suyu açısından zengin olduğu düşünülebilir. Ancak bu kesimde yarık ve çatlaklardan derinlere doğru sızdığından yeraltı suyu daha derinlerde yer almaktadır. Nitekim yüzeyden sızan sular dağlık arazinin alt kesimlerinde kireçtaşları içinden bol debili kaynaklar olarak çıkmaktadır. Yine bu kesimde ova yüzeyini kaplayan büyük bloklardan oluşan leçelik arazi, yüzeysel akışı engelleyerek gerek yağmur şeklinde düşen yağışların gerekse eriyen kar sularının derinlere sızmasını sağlayacak yeraltı suyu açısından olumlu şartlar sunmaktadır. Bu kesimde de bazalt-alüvyon kontaklarında bol miktarda sular çıkmaktadır. Hatta bu kesimde özellikle kış aylarında yeraltı su seviyesi o kadar yükselir ki geçici bataklık alanlarının oluşmasına neden olur.

İnceleme alanının doğu kesimi, özellikle Eosen yaşlı flişlerin (kireçtaşı, konglomera, kumtaşı) bulunduğu saha, yeraltı suyu oluşması için elverişli şartlar arz etse de yeraltı suyu açısından pek avantajlı görülmemektedir. Zira bu kesimde yer altına sızan sular platoluk alanların ovayla kesiştiği yerlerde yamaçların alt kesimlerinde özellikle yağışlı mevsimlerde kısa süreli ve düşük debili kaynaklar olarak yüzeye çıkmaktadır. Yazın ise bu kaynakların çoğu kurumakta bir kısmı ise sızıntı hâlinde akışma devam etmektedir. Güney kesimde de yine volkanik arazi üzerinden sızan sular yamaçların alt kesimlerinden yüzeye çıkmaktadır.

Araştırma alanı bir bütün olarak değerlendirildiğinde yeraltı suyu bakımından iki farklı kısma ayrılabilir. İlki yeraltı suyu açısından nispeten zengin ancak su seviyesinin oldukça derinlerde yer aldığı dağlık ve platoluk alanlar, ikincisi yeraltı suyu bakımından oldukça zengin, kalın bir alüvyon tabakasıyla kaplı ova kesimidir. Nitekim bu durumu ovada yer alan ve yıl boyunca varlığını sürdüren bataklık alanlar doğrulamaktadır. Ayrıca bu noktada DSİ'nin (1979) yapmış olduğu hidrojeolojik araştırmalara da değinmekte fayda vardır. Bu rapora göre 1979 yılında Çaldıran Ovası'nda 28 adet sığ kuyu saptanmış, derinlikleri 1,50-8 m arasında değişen bu sığ kuyularda yapılan ölçümlere göre statik su seviyeleri 1,25-5,50 m arasında değiştiği tespit edilmiştir. 1963 ve 1964 yıllarında Muradiye ve Çaldıran ovalarında bir adet içme ve 12 adet araştırma sondaj kuyuları açılmıştır. Derinlikleri 17 ile 191 metre arasında değişen bu kuyuların verimleri 2,4 ile 22 lt/sn arasında değiştiği saptanmıştır. Ovada yapılan çalışmalar sonucunda su taşıyan formasyonların alüvyonlar ile bazaltlar olduğu eski bazaltların yeni bazaltlara göre daha az çatlaklı oldukları ve daha az su taşıdıkları ortaya çıkmıştır (Levendoglu, 1979).

Çaldıran Ovası'nda akifer özelliği taşıyan kil, kum ve çakıldan oluşan alüvyonların kalınlığı 10-50 m arasında değişmektedir. Bölgede açılan tüm sondajlarda alüvyondan sonra bazaltlara girilmiştir. Asıl akiferi oluşturan çatlaklı bazalt formasyonların kalınlığı 50-135 m arasında değişmektedir. Yine bu rapora göre, Muradiye ve Çaldıran Ovası'ndaki tüm sondaj kuyularında kuyuların ilk açıldığı yıllarda statik seviye değerleri esas kabul edilerek kutular kodlandırılmış ve yeraltı suyu eş su seviye eğrileri çizilmiştir. Buna göre her iki ovada da yeraltı suyunun akış yönünün kuzeydoğudan güneybatıya Van Gölü'ne doğru olduğu tespit edilmiştir.

Kaynak Suları

Çaldıran Ovası ve çevresi akarsular ve yeraltı suyu bakımından zengin olduğu kadar kaynaklar açısından da oldukça zengindir. Yörede çok sayıda ve değişik türden kaynağa rastlamak mümkündür.

Bu kaynaklardan bir kısmını yamaç kaynakları oluşturmaktadır. Yamaç kaynakları genelde ovanın batı kesiminde oldukça kalın bir örtü teşkil eden bazalt ve andezitlerin bulunduğu sahada yaygınlık göstermektedir. Abtalağa ve Büyükçay'ın vadileri ile bunların tali kollarının açmış olduğu vadi yamaçlarında bol miktarda yamaç kaynakları mevcuttur. Bu kesimde yer alan kalın bazalt ve andezitler akifer görevi görmektedir. Ayrıca bu sahada bazalt ve andezitlerin kontaklarından çıkan tabaka kaynaklarına da rastlamak mümkündür. Ancak bunlar genelde debileri düşük kaynaklardır.

Ovanın doğusunda yamaç kaynaklarına rastlanılmaktadır. Bu kesimde yüksek platoları yaran derelerin vadi yamaçlarında yer alan kaynaklar genelde düşük debilidir. Yörede yaygınlık gösteren diğer bir kaynak tipi de fay kaynaklarıdır. Sahanın tektonik özelliklerine göre belirlenmiş farklı yönlerde uzanan fay hatları boyunca çıkan kaynaklar nispeten yüksek debili olup genellikle sıcak su ve mineral suyu niteliğindedir. Örneğin ovanın güneyinde yer alan Buğulukaynak köyü kuzeyindeki kaynak bu kesimde doğu batı yönünde uzanan muhtemel faya bağlı olarak yüzeye çıkmaktadır (Fotoğraf 1). Sıcaklığı 35 °C (DSİ, 1979) olan bu kaynak yöre halkı tarafından kaplıca olarak kullanılmaktadır (Güner ve Şaroğlu,1987).

Yine Ayrancılar köyü yakınlarında Ayrancılar Fayı olarak adlandırdığımız fay boyunca da sayıları 10'u bulan sıcak ve soğuk su kaynakları bulunmaktadır (Fotoğraf 3). Özellikle Ayrancılar köyünün 1 km kadar doğusunda Bendimahı Çayı kenarında bulunan kaynaklardan gaz çıkışı da görülmektedir ve bu kaynakların sıcaklığı 36 °C'dir (Çakır, 1995: 136). Bunun yanında vadi içinde de sıcak su kaynakları bulunmaktadır.

Çaldıran Ovası ve çevresinde farklı yaş ve litolojideki kayalar ile Kuaterner alüvyonları arasındaki kontakt sahalarından debileri oldukça yüksek ve çok sayıda kaynak mevcuttur. Bu kaynaklar tüm ova çevresini kaplamaktadır. Eskiden beri su kaynakları ile yerleşmeler arasındaki ilişki bilinmektedir. Çaldıran Ovası ve çevresindeki köylerin sıralanışı da bu kaynak sularını izlemektedir. Ovayı çevreleyen 2000-2050 m izohipsinin köylerin ve kaynakları yoğunluk kazandığı bir zona karşılık geldiği hemen dikkati çekmektedir. DSİ'nin (1979) yapmış olduğu çalışmada Çaldıran Ovası çevresinde 53 adet kaynak tespit edilmiştir. Bu kaynakların büyük çoğunluğu bazalt-alüvyon sınırından çıkmaktadır.

Araştırma alanında yer alan bazı kaynaklar bünyesinde fazla miktarda mineral madde içerdiğinden maden suyu özelliği göstermektedir. Bunlardan Aşağımutlu köyü civarında çimenlik bir alandan çıkan kaynağın debisi 5 lt/sn'dir. Kalkandelen köyünün güneydoğusunda dere kenarında 3-4 yerden çıkan kaynaklar ise karbondioksit ve bikarbonatça zengin, debisi ise 4 lt/sn'dir (Yılmaz ve Açıkgöz, 1990; Çakır, 1995, sf. 137). Yine araştırma alanının kuzeyinde Turşik ve Huni Sazlığı içinde

ve Kuskunkıran köyü güneyinden çıkan kaynaklarda madensuyu özelliği taşımaktadırlar. Yörede yer alan sıcak su jeotermal seracılık, termal turizm tesislerinin açılması yoluyla faydalanılmaktadır.



Fotoğraf 1: Çaldıran Ovası'nın Güneyinde Bulunan Buğulukaynak Köyü Kuzeyinde Çayırların İçinden Sıcak Su Kaynağı (Rıfki Sındır).

Fay kaynaklarının yoğunluk kazandığı diğer bir saha, Bemraz Dağı kuzeyinde yer alan Hıdırmenteş Gölü'nün güneyini sınırlandıran Çaldıran Fayı civarındır (Fotoğraf 2). Burada sayıları 40'ı bulan ve yan yana sıralanmış kaynaklar oldukça dikkat çekicidir. Ancak bu kaynakların birçoğu yazın sızıntı şeklinde akış göstermekte, birçoğu da kurumaktadır.



Fotoğraf 2: Gönderme Boğazı İçerisinden Çıkan ve Yöre Halkı Tarafından Kullanılan Bir Kaynak (Rıfkı Sındır).



Fotoğraf 3: Ayrancılar Köyü'nün Yaklaşık 1 km Güneydoğusunda Vadi İçinden Çıkan ve Aynı Zamanda Gaz Çıkışlarının da Bulunduğu Sıcak Su Kaynağı (Rıfkı Sındır).

Göller ve Bataklıklar

Araştırma alanında üç tane göl bulunmaktadır. Bunlardan ilki Bemraz Dağı'nın kuzeyinde yer alan Hıdırmenteş Gölü'dür. Yaklaşık 1 km²'lik yüzölçümüne sahip olan göl, doğrudan atımlı Çaldıran Fayı'nın sıçrama yaptığı yerde gelişen küçük çek-ayır tipi bir havzanın sularla dolması neticesinde meydana gelmiştir. Güney ve batı kesimlerinde sazlık ve bataklık alanlar yer almaktadır. Gölün batısında yer alan düz alçak kesimler yazın çayır (biçenek) arazisi olarak kullanılmaktadır.

İnceleme sahasındaki ikinci göl Pirreşit Dağı'nın kuzeyinde bulunan Süphan Gölü'dür. Yaklaşık olarak 1,5-2 kilometrelik bir alana sahiptir. Üst Miyosen-Pliyosen yaşlı Pirreşit Dağı'nın krater kısmının sularla işgal edilmesi neticesinde meydana gelmiştir. Muhtemelen Pliyosen sonunda tektonik hareketlere maruz kalan dağ D-B doğrultusunda bir fayla kesilerek güney kısmı yükselmiş ve krater gölü alçakta kalmıştır. Gölün güneyinde 7-8 m yüksekliğinde bir bent yapılmıştır. Bent vasıtasıyla gölden alınan su güneyde bir vadiye verilerek Muradiye Ovası'nın sulanmasında kullanılmaktadır.

Çalışma alanında bulunan üçüncü göl ise Küçük Tendürek kraterinin içinde bulunan yaklaşık 400 m genişliğindeki göldür. Çevresinde su buharı ve sıcak su çıkan çukurların yer aldığı göl hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Ova tabanında ise yeraltı su seviyesinin yüksek olduğu kesimlerde bataklık alanlar bulunmaktadır. Yaklaşık 15-20 km² bir alanı kaplayan bu sahaların bir kısmı yazın kurumaktadır. Yassitepe ve Hanköy civarındaki bataklık alanlar ise yazın da mevcudiyetini korumaktadır. Bu alanlarda drenaj kanalları açılmak suretiyle yeraltı suyu kontrol edildiği takdirde, yöre halkı için ekstra çayır arazisi kazanılabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Çaldıran Ovası'nın hidrografik özellikleri detaylı bir şekilde incelenmiş ve bölgenin hidrolojik yapısının doğal ve beşerî faaliyetler üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, bölgenin hidrografik yapısının topoğrafik, jeolojik ve iklimsel özellikler ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Çaldıran Ovası'ndaki akarsuların rejimi, özellikle ilkbahar ve yaz dönemlerinde eriyen kar suları ile beslenmekte, bu durum akım değerlerinde mevsimsel dalgalanmalara yol açmaktadır. Yeraltı su seviyesinin yüksek olduğu alanlarda bataklık oluşumu gözlenmiş, bu durum tarımsal faaliyetlerde olumsuz etkilere neden olmuştur. Ancak aynı zamanda bölgenin yeraltı suyu potansiyeli, su kaynaklarının sürdürülebilir kullanımı açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Ova çevresinde yer alan kaynakların kimyasal yapısı, özellikle bazalt kaynaklı alanlarda yüksek florür içeriği nedeniyle insan ve hayvan sağlığı üzerinde olumsuz etkiler oluşturabilmektedir. Bu nedenle, su kaynaklarının düzenli izlenmesi ve gerektiğinde arıtma süreçlerinin uygulanması önerilmektedir.

Çaldıran Ovası'nın (Van) Hidrografik Özellikleri

Çaldıran Ovası'nda akarsular yalnızca fiziki çevrenin şekillenmesinde değil, aynı zamanda beşerî faaliyetlerin yönlendirilmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle tarımsal üretimde sulama kaynağı olarak kullanılmaktadır. Yerleşim yerlerinin dağılımında ve kırsal altyapının planlanmasında belirleyici olan bu akarsular, aynı zamanda içme ve kullanma suyu temini ile hayvancılık faaliyetleri açısından da yaşamsal bir işlev üstlenmektedir.

Bölgedeki hidrotermal sistemlerle olası etkileşimleri, jeotermal enerji potansiyeline yönelik değerlendirmeler açısından önem taşır. Ayrıca, akarsu çevresinin sunduğu doğal peyzaj değerleri kırsal turizm ve rekreasyonel kullanımlar açısından da çeşitli olanaklar sağlamaktadır. Tüm bu veriler, akarsuların Çaldıran Ovası'nda hem doğal sistemler hem de insan faaliyetleri açısından çok boyutlu ve belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmanın bulguları, bölgedeki su kaynaklarının sürdürülebilir yönetimi ve tarımsal üretimin planlanmasında önemli bilgiler sunmaktadır. Bölgedeki akarsuların mevsimsel özellikleri ve yeraltı suyu seviyelerindeki değişimlerin izlenmesi, su kaynaklarının daha etkin kullanımı açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arpat, E., Şaroğlu, F. & İz, H.B. (1977). 1976 Çaldıran Depremi, *Yeryuvarı ve İnsan* 2(1), 2941.
- Çakır, Y. (1995). *Çaldıran fayı ve dolayının jeolojik incelemesi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Erinç, S. (1953). *Doğu Anadolu Coğrafyası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Erinç, S. (1957). Türkiye’de Akarsu Rejimlerine Toplu Bakış, *Türk Coğrafya Dergisi* 17. 93-118.
- Erinç, S. (1982). *Jeomorfoloji I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları (3. Baskı).
- Güner, Y. & Şaroğlu, F. (1987). *Doğu Anadolu’da Kuvaterner Volkanizması ve Jeotermal Enerji Açısından Önemi*, Türkiye 7. Petrol Kongresi, Ankara, 371-383.
- Levendoğlu, E. (1979). Muradiye -Çaldıran Ovaları Planlama Kademesinde Hidrojeolojik Etüt Raporu. DSİ Raporu, Van.
- Oruç, N., Alpman, N. & Karamenderesi, İ.H. (1976). Tendürek Volkanı Çevresindeki Yüksek Fluorür İçerikli Kaynak Suların Hidrojeolojisi *TJK Bülteni* 19, 1-8.
- Sındır, R. (2003). *Çaldıran Ovası ve yakın çevresinde doğal ortam ve insan arasındaki ilişkiler* (Yayımlanmamış doktora tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Sındır, R. (2018). Çaldıran Ovası ve Çevresinin Jeomorfolojik Özellikleri, *Social Sciences Studies Journal*, 4(21), 3591-3610.
- Şaroğlu, F. & Yılmaz, Y. (1984). *Doğu Anadolu’nun Neotektoniği ile İlgili Mağmatizması*. Ketin Sempozyumu, 149-162, Ankara.
- Şaroğlu, F. 1985, *Doğu Anadolu’nun tektonik dönemde jeolojik ve yapısal evrimi* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Tanyolu, E. & Çakır, Y. (1996). *Çaldıran Fayı ve Civarının Tektonik İncelenmesi*, KTÜ Mühendislik Mimarlık Fak. Jeoloji Müh. Bil. 30. Yıl Sempozyumu, Cilt: I: 250-262 Trabzon.
- Tuncel, M., Erer, S., Sergün, Ü. & Göçmen, K. (1978). *24 Kasım 1976 Çaldıran- Muradiye Depremi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yılmaz, H. & Açıkgöz, S. (1990). Van İli Çaldıran İlçesinde Çıkan Karbondioksit Gazının Arındırılması Projesinin Değerlendirme Raporu. MTA Genel Müd./Enerji Hammadde Etüt ve Arama Dairesi Başkanlığı Proje No. 90-61, Ankara.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi –

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences –

VJHSS



Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş / Submission: 18/03/2025

Kabul / Acceptance: 17/06/2025

Yayın / Publication: 30/06/2025

Edebî Eser-Folklor İlişkisi Bağlamında *Türk Destanı* ve Altay *Yaratılış* Miti Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Turkish Epic and the Altai Creation Myth in the Context of the Literary Work-Folklore Relationship

Abdulselem ARVAS*, Ahmet Serdar ARSLAN**

Öz

Türk kültür ve edebiyatında birden çok yaratılış miti var ancak hacim olarak en uzununu Altay *Yaratılış* mitidir. Bu mit, 19. yüzyılda önce Wilhelm Radloff, sonra Vasili İ. Verbitskiy gibi Rus şarkiyatçıları tarafından derlenmiştir. Bu metin için destan, efsane, hikâye gibi terimler kullanılmıştır ancak onu mit olarak değerlendirmek daha doğrudur. Mit, Altaylar arasında sözlü gelenek ürünü olarak çok daha eski zamanlarda anlatılmıştır. Buna karşın malzeme olarak şimdilik derlenip kaydedilmiş bu iki varyant elde bulunmaktadır. *Yaratılış* mitinin Altaylar arasında tespit edilmiş olması iki açıdan önemlidir. İlki, Altaylar kendilerini Türk olarak kabul etmektedir. İkincisi, bütün Türk halkları kökenlerini Altay'a dayandırmaktadır. Bu mit hakkında hem yurt içinde hem yurt dışında birçok bilimsel araştırma yapılmıştır. Bunun yanı sıra *Yaratılış* miti edebî eserlere de ilham olmuştur. Örneğin Mustafa Necati Sepetçioğlu, “Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” isimli bir roman kaleme almıştır. Bu romanda *Türeyiş*, *Bozkurt*, *Ergenekon*, *Göç*, *Şu* gibi destan parçalarından yararlanılmıştır. Ancak romanın hareket noktası *Yaratılış* miti olmuştur. Bu husus, romanın yaratılışla başlamasında ve hacimli bir kısmın yaratılışa ayrılmasında kendini göstermektedir. Romanın kurgusu folklor ve edebiyat münasebetiyle ilgilidir ve bu ilgi sadece Türk edebiyatında değil, aynı zamanda dünya edebiyatında da mevcuttur. Bu manada *Kalevala*, *Şehnâme*, *Ramayana-Mahabharata*, *Nibelungen*, *Chansen de Roland* gibi yapay destan olarak adlandırılan metinler bu ilişkinin örneklerini teşkil etmektedir. Mustafa Necati Sepetçioğlu da esas itibarıyla bu metinleri örnek almış ve tek bir Türk destanı meydana getirmek istemiştir. Romanın “Yaratılış ve Türeyiş” adının altına “Türk Destanı” ibaresini yazması bu arzunun bir göstergesidir. Daha önce bu romana ilişkin birkaç makale yazılmıştır. Ancak zikredilen roman folklor ve edebiyat ilişkisi açısından incelenmemiştir. Bu kapsamda araştırmamızda Mustafa Necati Sepetçioğlu tarafından yazılan “Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” adlı

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, e-posta: arvasnarin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7553-183X

** Dr. Araş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, e-posta: a.serदारarlan@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3395-1892

Atıf için / Cite as: Arvas, A. ve Arslan, A. S. (2025). “Edebî Eser-Folklor İlişkisi Bağlamında Türk Destanı ve Altay Yaratılış Miti Üzerine Bir Değerlendirme”. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı: 9, ss: 35-49. DOI: 10.62068/visbid.1660635

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD, Sayı 9, Haziran, 2025

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue 9, June, 2025

romana yansıyan Altay *Yaratılış* miti unsurları irdelenecektir. Romandaki bu unsurlar içerisinde ise yalnızca *su*, *Tanrı-Erlik*, *Ak ene*, *insanoğlu*, *ağaç-yasak meyve* ele alınacak ve bunlar folklor ve edebiyat ilişkisi temelinde tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Folklor, Edebiyat, Destan, Mit, Köken.*

Abstract

There are many creation myths in Turkic culture and literature, but the longest of in size is the Altay *Creation* myth. This myth was compiled by Russian orientalists such as Wilhelm Radloff and Vasili I. Verbitsky in the 19th century. Terms such as epic, legend, and story have been used for this text, but it would be more accurate to consider it as a myth. Myth was told in much earlier times among the Altai people as a product of oral tradition. However, compiled and saved these two variants are currently available as materials. Recording of the *Creation* myth among the Altai people is important from two perspectives. The first of these is that the Altai people consider themselves as Turks. The other is that all Turkic peoples trace their roots back to Altay. Many scientific studies have been conducted both at home and abroad on this myth. In addition, the *Creation* myth has also inspired literary works. For example, Mustafa Necati Sepetçioğlu wrote a novel called “Creation and Descent/Turkish Epic”. The epic pieces such as *Türeyiş*, *Bozkurt*, *Ergenekon*, *Gök*, *Şu* were used in this novel. However, the starting point of the novel was the *Creation* myth. This issue is evident in the fact that the novel begins with creation and a large section is devoted to creation. The fiction of the novel is related to the relationship between folklore and literature and this interest is present not only in Turkish literature but also in world literature. In this sense, texts called artificial epics such as *Kalevala*, *Shahnameh*, *Ramayana-Mahabharata*, *Nibelungen*, *Chansen de Roland* constitute examples of this relationship. Mustafa Necati Sepetçioğlu essentially has took these texts as examples and wanted to create a single Turkish epic. The fact that he wrote the phrase “Turkish Epic” under the title “Creation and Descent” in the novel is an indication of this desire. A few articles have previously been written about this novel. However, the novel has not been examined in terms of the relationship between folklore and literature. In this context, the elements of the Altai *Creation* myth reflected in the novel “Creation and Descent/Turkish Epic” written by Mustafa Necati Sepetçioğlu will be examined in our research. Among these elements in the novel only *water*, *God-Erlik*, *Ak ene*, *human*, *tree-forbidden fruit* will be discussed, and these will be analyzed based on the relationship between folklore and literature.

Keywords: *Folklore, Literature, Epic, Myth, Origin.*

Giriş

Bilim insanları, folklor ve edebiyat arasındaki münasebet hakkında uzun süredir araştırma yapmaktadır. Bu araştırmalar neticesinde genel olarak sözlü geleneğin yazılı gelenekten daha eski olduğu ve onun için de folklorik ürünlerin edebî eserlere kaynaklık ettiği kanaati yaygınlık kazanmıştır. Nitekim folklorun edebiyata tesiri özellikle Fransa'daki milliyetçilik akımı neticesinde 19. yüzyıldan itibaren her ülkede dikkat çekmeye başlamıştır. Ulus devletlerin kuruluşundan hemen önce, 18. yüzyılda nasyonalizm fikriyle beraber folklorla yöneliş öncelikle Avrupa'da başlamış ve sözlü kültürden istifade etmek suretiyle edebî eserler ortaya konulmuştur. Örneğin 18. yüzyılda James Macpherson'la birlikte İngiltere'de *Ossiançılık* akımı başlamıştır. Bu akımı İskoçya'dan T. Percy, İsviçre'den J. Bodmer gibi isimler takip etmiştir. Folklorun ulusların inşasındaki rolünü fark eden F. Klopstock, J. Herder, W. Grimm gibi 18. yüzyıl Alman aydınları da benzeri eserlere imza atmıştır (Başgöz, 2002: 5-9; Çobanoğlu, 2019: 104-106). Osmanlı Devleti'nin son döneminde Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Vefik Paşa gibi isimler (Oğuz, 2015: 16-21) halk kültürüne dikkati çekmiştir. Gene, Ziya Gökalp'ın halk masallarını nazma çektiği, Yusuf Ziya Demircioğlu ile Hamit Zübeyir Koşay'ın masal ve efsaneleri edebî formlarda (Boratav, 1982: 58) yeniden inşa ettiği dile getirilmiştir. Türk dünyasında ise özellikle Cengiz Aytmatov'un, edebî eserlerini kaleme alırken büyük ölçüde folklor mahsullerinden yararlandığı bilinmektedir.¹

Edebiyatın, folklor mahsulleri üzerine inşa edilmesi bu iki bilim arasındaki alanın sadece bir boyutunu teşkil etmektedir. Bunlar arasındaki bağlantı bazı araştırmalarda bilimsel açıdan da açıklanmıştır. Mesela folklorun edebiyatla irtibatını doğrudan değerlendiren Rusların ünlü folklor teorisyeni Vladimir Propp'un "Folklor edebiyatın dölyatağıdır; edebiyat folklordan doğmuştur" (1998: 26) tespiti bu anlamda dikkat çekicidir. Söz konusu görüşe katılan veya benzeri düşünceler dile getiren başka araştırmacıların da olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim meşhur folklorcularımızdan Pertev Naili Boratav (2000: 28) "... birçok hallerde folklorik mahsullerin adı sanı belli sanatkarlar tarafından alınıp işlendiği vakidir" demek suretiyle bu düşüncüyü teyit etmektedir.

Folklor ile edebiyat arasındaki ilişki kuramsal olarak psikoanalitik çözümleme², metinlerarasılık³, ikili karşıtlık⁴, motif incelemesi gibi bakış açılarından karşılaştırmalı biçimde incelenebilmektedir. Zikredilen yöntemlerin yanı sıra folklor-edebiyat ilişkisini *köken* ve *tesir* bakımından da ele almak mümkündür. Nitekim V. Propp çağdaş edebiyatın kökenini folklorla dayandırmıştır. Bununla birlikte aynı bilim adamı pek çok edebî eserin halk arasında yayılıp folklorik ürüne dönüştüğünü de dile getirmiştir. Onun belirttiğine göre Mark Twain'in "Prens ve Yoksul"u masala, Mihail Lermantov'un

¹ Bu konuda pek çok araştırma bulunmakla birlikte folklor ve edebiyat ilişkisini doğrudan ele alan birkaç çalışma için bkz. (Bayraktar, 2002; Beşik, 2011; Arvas ve Arslan, 2018; Vardı, 2022).

² M. Necati Sepetçioğlu'nun tüm eserlerini arketipsel eleştiri yöntemiyle tahlil edip, onlardaki mitolojik unsurların arketiplerinden söz eden bir çalışma için bkz. (Cömert, 2024).

³ M. Necati Sepetçioğlu'na ait *Yaratılış ve Türeyiş Destanı* adlı romanın metinlerarası ilişkiler açısından incelenmesine dair bir araştırma için bkz. (Köktürk, 2007).

⁴ Bu konuda, Claude Levi-Strauss'un mitte "ikili karşıtlık" görüşü açısından yapılmış bir değerlendirme için bkz. (Dundes, 2006).

“Yelkenli”si şarkıya dönüşmüştür (Propp, 1998: 18). Türk edebiyatında ise Sabahattin Ali’nin “Hapishane Şarkısı 3” (Boratav 1982: 444) adlı şiiri⁵ sonradan bestelenerek Cavit Karabey, Ahmet Kaya, Hülya Süer, Güler Duman, Edip Akbayram, Emrah gibi birçok sanatçı tarafından bazı kelimeleri değiştirilip türkü olarak söylenmiştir.⁶ P. N. Boratav, bu duruma dikkat çekmek suretiyle “... Çok defa maruf sanatkarların eserlerinin folklor eseri hâline geçtiğini bil[iyoruz]” (Boratav, 2000: 28) düşüncelerini ifade etmiştir.⁷

Ziya Gökalp, M. Emin Yurdakul, Ömer Seyfettin gibi isimlerden etkilenen Mustafa Necati Sepetçioğlu da folklordan yararlanarak edebî eserler ortaya koymuştur. Örneğin “Türk Destanları”, “Dede Korkut” gibi eserlerde Türk edebiyatındaki başat eserlerin üslûbunu denemiştir. Birçok eseri çeşitli açılardan incelenirken, “Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı”⁸ da metinlerarasılık (Köktürk, 2007: 267-288) ve folklorun sahtesi anlamında kullanılan *fakelore* (Toprak, 2019: 21-32) bakımlarından incelenmiştir.⁹ Bu makalede ise folklor ile edebiyat münasebeti, başka deyişle edebî bir eserdeki mitolojik unsurlar mezkûr yazarın kaleme aldığı “Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” (1972 baskısı) temelinde ele alınacaktır. M. Necati Sepetçioğlu, Altayların *Yaratılış* mitinin çeşitli varyantlarını ve *Türeyiş, Bozkurt, Göç, Oğuz Kağan, Şu, Ergenekon* (Sepetçioğlu, 1972: 8) gibi Türk edebiyatında bilindik destan parçalarını yeni bir kurguyla mezkûr romanda ustaca kullanmıştır. O, bu romanla Finlerin *Kalevalası*, Farsların *Şehnâme*si gibi tek bir Türk destanı ortaya koymak istemiştir (Sepetçioğlu, 1972: 10). Bilindiği üzere bir tıp öğrencisi olan Elias Lönnrot, yapay destanlardan *Kalevala*’yı Finlandiya’nın çeşitli bölgelerinde derlediği şiir parçalarını yeni bir kurguyla birleştirmek suretiyle meydana getirmiştir (Çobanoğlu, 2019: 128-129). *Şehnâme, Ramayana-Mahabharata, Nibelungen, Chansen de Roland* gibi dünya edebiyatındaki diğer yapay destanların da benzer bir teknikle yazıldığı bilinmektedir. Mezkûr romanın “Yaratılış ve Türeyiş” başlığının alt kısmına yazılan “Türk Destanı” ibaresi de aynı düşüncenin bir tezahürüdür. Bunun haricinde yazar, çeşitli membalarda kaydedilen folklorik ürünleri de kullanarak yeni bir edebî eser oluşturmuştur. Buna karşın araştırmamızda söz konusu folklorik ürünlerden sadece *Yaratılış* mitiyle ilgili kısımlar incelenip tahlil edilmiş, eserdeki başlıca motifleri oluşturan bazı mitolojik unsurlar tespit edilmiş ve bu motiflerin üzerine inşa edildiği metinlerarası boşluğa örnek verilmiştir. Bu kapsamda, evvela M. N. Sepetçioğlu’nun hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

⁵ 26 Şubat 1933 yılında Konya Hapishanesi’nde yazılan bu şiir daha çok “Geçmiyor Günler, Geçmiyor” adıyla biliniyor.

⁶ Bu sanatçılar arasından Cavit Karabey’in türküyü seslendirirken anonim bir uzun havadan şüre bir dörtlük eklediği görülmektedir (URL-1).

⁷ Charles Briggs’e atıfta bulunarak türsel metinlerarasılığın boşluklar oluşturduğunu söyleyen R. Bauman (2008: 118) bu boşlukların belirli ilişki ve etkilerinin olduğunu tespit etmiştir.

⁸ Makalemizin başlığında romanın adı kısaltma yoluna gidilmiş ve sadece “Türk Destanı” kısmı kullanılmıştır.

⁹ Kendi söyleminden hareketle yazarın, romanını bir bakıma metinlerarasılık bakış açısı üzerine inşa ettiği söylenebilir. Folklor ve metinlerarasılık konusunda detaylı bir araştırma için bkz. (Aktulum, 2013: 55-65).

1. Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Hayatı ve Eserleri

Popüler tarihî roman yazarı olan Mustafa Necati Sepetçioğlu 1932 yılında Tokat'ın Zile ilçesinde doğmuş, ilk ve ortaokulu burada okumuştur. Abdurrahman Bey ile Cemile Hanım'ın oğlu olan Hacı Necati, şair ve hâfız dedesinden ötürü adını Mustafa Necati olarak değiştirmiştir. Sivas, Bursa, Tokat liselerinden sonra kaydolduğu İstanbul Haydarpaşa Lisesi'ni 1951 yılında bitirmiş ve 1957 yılında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuştur. İstanbul Eminönü Belediyesi, Ankara'da Kızılay Genel Müdürlüğü ve İstanbul'da Sosyal Sigortalar Kurumu'ndaki kısa süreli memuriyetlerden sonra 1968-1974 seneleri arasında İstanbul Millî Eğitim Basımevi müdürlüğü görevini deruhte etmiştir. O dönem siyasî iktidarın değişmesi üzerine görevinden alınmış ve emekli oluncaya kadar İstanbul Millî Eğitim müdür yardımcılığı ile Davutpaşa Ortaokulu'nda kütüphane memurluğu yapmıştır (Argunşah, 2019: 495). Mart 1976'da emekliliğe ayrılan M. Necati Sepetçioğlu, 8 Temmuz 2006'da vefat etmiştir (Alan, 2019).

M. N. Sepetçioğlu'nun ilk hikâyeleri Sivas'ta çıkan "Hakikat" gazetesinde yayınlanmış, daha sonra "Milliyet", "Büyük Doğu", "Türk Sanatı", "İstanbul", "Türk Düşüncesi", "Türk Yurdu", "Gurbet" gibi dergilerde hikâyeleri yer almıştır (Argunşah, 2019: 496; Alan 2019). 1964 yılında "Çağlayanlı Vadi" adlı romanı "Vatan" gazetesinde tefrika edilerek yayınlanmıştır. Bu romanda Selçuklu Sultanı Alparslan komutasında 1071 yılında kazanılan Malazgirt zaferinden İstanbul'un fethine kadarki Türk tarihi konu edilmiştir. Yazarın "Trampacılar" adlı oyunu 1968 Mart'ında İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda sahnelenmiştir. Onun oyunlarından "Büyük Otmarlar" adlı eseri büyük başarı elde etmiştir. Nitekim bu oyun önce İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği Gençlik Tiyatrosu tarafından sahneye konulmuş, ardından Avrupa Üniversitelerarası Tiyatro Festivali'nde en iyi oyun seçilmiştir. 1980 yılında "Gece Vaktinde Gün Dönümü" ve "Karanlıkta Mum Işığı" adlı kitaplarıyla "Türkiye Millî Kültür Vakfı Kültür Armağanı" kazanmıştır (URL-2).

M. N. Sepetçioğlu'na 1994'te "İLESAM Üstün Hizmet Beratı" tevdi edilmiş ve 1998 yılında "Atatürk Dil-Tarih Kurumu Şeref Üyeligi"ne seçilmiştir. Neticede o, 1956 yılında başladığı yazarlık faaliyetini vefat edinceye kadar devam ettirmiş, Türk edebiyatına hikâyeler, romanlar, oyunlar kazandırmış bir yazar olarak tarihe geçmiştir. Bu kapsamda kronolojik olarak ortaya koyduğu farklı türdeki bazı eserlerini burada zikretmek faydalı olacaktır. Hikâyeler: Abdürrezzak Efendi, Menekşeler Ölmemeli, Bir Büyülü Dünya ki; Romanlar: Kilit, Anahtar, Kapı, Türk Destanı/Yaratılış ve Türeyiş, Konak, Çatı, Karanlıkta Mum Işığı, Gece vaktinde Gündönümü-İstanbul'un Fethi, ... Ve Çanakkale I/Geldiler, ... Ve Çanakkale II/Gördüler, ...Ve Çanakkale III/Döndüler, Dedem Korkut'un Kitabı; Oyunlar: Büyük Otmarlar, Trampacılar, Çardaklı Bakıcı (Argunşah, 2019: 496).

Bu kadar velut bir yazarın hayatı ve eserleri hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda 2007 yılında *Erdem Dergisi*'nin 49. sayısı *Özel Sayı* olarak ona armağan edilmiştir. Söz konusu derginin özel sayısında yayınlanan birkaç makaleyi zikretmek yararlı olacaktır. Örneğin mezkûr sayıda, Abdullah Şengül (2007: 57-65) Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun romanlarında kullandığı sembolleri anlatım unsuru açısından değerlendirdiği bir makale kaleme almıştır. S. Dilek Yalçın Çelik (2007: 35-

47) de M. Necati Sepetçioğlu'nun tarihî roman gerçekliğine yeni bir boyut kazandırdığını belirtmiş ve onun Türk edebiyatında tarihî roman yazma geleneğindeki yerini tespit etmiştir. Zeki Taştan (2007: 297-312) ise bu sayıda M. N. Sepetçioğlu'nun *Meragah Abdülkadir* adlı yayımlanmamış oyununu çeşitli açılardan tahlil ettiği bir makale yazmıştır.

Bu özel sayı haricinde başka dergilerde de yazarın eserleri inceleme konusu yapılmıştır. Mesela Bünyamin Tetik (2017: 67-88) M. Necati Sepetçioğlu'nun *Çatı* romanını roman teorisi bakımından incelemiştir. Abdulhamit Toprak (2019: 21-32) da onun *Yaratılış ve Türeyiş* adlı eserini *fakelore* açısından değerlendirdiği bir makale kaleme almıştır. Kürşad Kara ve Turgay Kabak (2019: 900-913) ise ortak olarak kaleme aldıkları bir makalede onun "Sabır Ağacı" roman serisinde *ağaç* unsurunu kült ve sembol açısından değerlendirmiştir. Ayrıca 1993 yılında Etem Çalık tarafından Atatürk Üniversitesi'nde, 2000 yılında ise Nesrin Zengin tarafından Gazi Üniversitesi'nde Mustafa Necati Sepetçioğlu hakkında birer tez hazırlanmıştır.

2. Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı Romanına Yansıyan Altay Yaratılış Miti

Bu incelemeye konu olan roman Altayların *Yaratılış* miti, Oğuzların *Oğuz Kağan* destanı, Göktürklerin *Ergenekon* ve *Bozkurt*, Uygurların *Türeyiş* ve *Göç*, Sakaların *Şu* gibi destan parçalarından yararlanarak oluşturulmuş bir eserdir. Romanda "hoştu, bomboştu; mutlanmış, umutlanmış" (Sepetçioğlu, 1972: 30, 31) gibi kafiyeli kelimeler, "yer, yer değilken su, su idi" (Sepetçioğlu, 1972: 17, 21) gibi tekrarlar sözlü gelenek unsurları olarak sıkça kullanılmaktadır. Bu da müellifin roman yazdığı hâlde özelde destan dilini, genelde folklor mahsullerini esere uyguladığını göstermektedir. Ayrıca, Yahya Kemal'in "bir neşeli hengâmede çepeçevre yamaçlardan" (Sepetçioğlu, 1972: 32), Cenap Şehabettin'in "bir yirmi sekiz yaş güneşinden de" (Sepetçioğlu, 1972: 36), Şeyh Galip'in "sen öyle bir ışıksın ki, bir şulesin ki öyle, gökyüzü fanus olsa içine sığmazsın" (Sepetçioğlu, 1972: 40) gibi pek çok şairin dizeleri romana eklenmiştir. Yazar, bizzat bilinçli bir çaba ile "Dün ve bugün kaynaşmasını temin edebilmek" (Sepetçioğlu, 1972: 10) kaygısını gütmüştür. Burada yazarın, edebiyat ile folkloru birleştirme çabasının örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Romanı teşkil eden *Göç*, *Türeyiş*, *Şu* vs. gibi diğer sözlü anlatılar bir tarafa bırakılırsa eserin yaklaşık üçte birinin *Yaratılış* mitine ait çeşitli varyantlar üzerine inşa edildiği ve ondaki pek çok unsurun "Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı"nda işlendiği görülmektedir. Bununla birlikte, çalışmamızda romana yansıyan "su", "Tanrı ve Erlik", "Ak ene", "insanoğlu", "ağaç ve yasak meyve" gibi birkaç unsur üzerine tahlil yapılacaktır.

2.1. Su

Anasır-ı erbânın (dört unsur) önemli unsurlarından biri olan *su* her kültürde önem atfedilen kokusuz ve tatsız bir kimyasal bileşiktir. Dünyada bol miktarda bulunan ve bütün canlılar için vazgeçilmez bir madde olan *su* var oluşun da temelinde yer almaktadır. Susuz bir hayat düşünülemez için bu kimyasal bileşik bütün medeniyetlerin folklorik eserlerinde sıkça kullanılmıştır. Kutsallık atfedilen bu madde özellikle yaratılış mitlerinde yaratıcı bir unsur olarak dikkati çekmektedir. Su, Türk edebiyatının farklı türlerinde çeşitli biçimlerde kendisine yer edinmiştir. Örneğin bu hayatî bileşik Oğuz Kağan destanında göl ortasında Oğuz Kağan'a bahşedilen eşi üzerinden aktarılmaktadır. Dede Korkut'ta "Aişe, Fatma'nın nikâhı su" ifadesiyle onun kutsallığı dile

getirilmektedir. *Altay Yaradılış* mitinde ise canlılar yaratılmadan evvel sonsuz bir suyun varlığından bahsedilmektedir. M. N. Sepetçioğlu, romanın girişini uçsuz bucaksız su ile başlatmaktadır. Ancak *Yaradılış* mitinde *su* birkaç dize ile verilirken romanda uzun uzun anlatılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki yazar, *Yaradılış* mitini çok iyi anlamış ve suyun gücüne kendi düşünce dünyasında yeni anlamlar yüklemiştir. Böylece mitteki kısa dizelerden hareket ederek *su*yun önemine dikkat çekmiştir. *Yaradılış* mitinde su ile ilgili şu satırlar vardır:

Evvelce ancak su vardı; yer, gök, ay ve güneş yoktu. Tanrı (Kuday) ile 'kişi' vardı. Bunlar kara kaz şekline girip su üzerinde uçuyorlardı. Tanrı hiçbir şey düşünmüyordu. 'Kişi' rüzgâr çıkarıp suyu dalgalandırdı ve Tanrı'nın yüzüne su serpti. Bu 'Kişi', kendisinin Tanrı'dan büyük olduğunu sandı ve suyun içine dalıverdi. Su içinde boğulacak oldu... (İnan, 2000: 14; Sakaoğlu ve Duymaz, 2003: 168; Seyidoğlu, 2011: 39).

Mustafa Necati Sepetçioğlu mitteki bu satırları sadece genişletmemiş aynı zamanda edebî bir forma dönüştürerek romanda su unsurunu daha önemli hâle getirmiştir. Romandaki ilgili kısımdan bir kesit şu şekildedir:

Yer, yer değilken su, su idi; başka bir şey yoktu. Bir uçsuz bucaksız su; bir dolu su dört bir yanı doldurmuştu. Bir su ki yılan içse ölümsüzleşir, bir su ki ölü çayan içse dirilir; zerre zerre ışık, zerre zerre hayat kımlıdır... bir büyük sessizlik içinde ulu, bilinmezlikle buğulu ve kaynaşmalar, ürpermelerle dolu bir su... ve lakin, bir hayasız su aynı zamanda; hiçbir işe yaramaz, dipsiz; cümle güzellikten nasipsiz, bir ürpertici su... yalnız; yapılmaz bir su! (Sepetçioğlu, 1972: 17).

Bu satırlara dikkatle bakıldığında yazarın, *su*yun iyi ve kötü taraflarını edebî bir dille yazdığı görülecektir. Esas itibarıyla yazar, romanın önemli bir kısmında sürekli *su*yu işlemektedir. *Su*yun bütün ilahi dinlerde kullanılan önemli bir unsur olmasının sebebi insanın yaratılışında kullanılan başlıca *anasır-ı erbâdan* biri olmasıdır. Türk edebiyatında başta Dede Korkut olmak üzere pek çok destan ve efsanede *su* hayat verici özelliğiyle dikkati çekmektedir.

2.2. Kuday (Tengri/Tanrı) ve Kişi (Erlık)

Dünyadaki tüm medeniyetlerde bir “yaratıcı” mefhumu vardır. Bu yaratıcı, farklı toplumlarda kimi zaman *monoteist* kimi zaman *politeist* kimi zaman da *düalist* olarak tahayyül edilmiştir. Monoteizm Tanrı'nın varlığı ve birliği düşüncesine dayanır; bu inançta Tanrı'nın eşi ve benzeri yoktur. Monoteizm daha çok ilahi dinlerdeki “bir” ve “tek” Tanrı anlayışını ifade eder. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet esasında “Tek Tanrı” inancına sahip dinlerdir. Tevhit inancına göre, evreni ve içindeki varlıkları yaratan ve yaşatan Allah'tır. Allah mutlak güç ve kudret sahibidir. O'nun eşi ve benzeri yoktur. O, sonsuz güç ve bilgiyle evrendeki her şeye hükmeden, her şeyi işiten, bilen ve görendir. Sadece O'na ibadet edilir.

Politeizmde ise birden çok Tanrı'nın varlığına inanma söz konudur. Pagan veya putperest olarak da ifade edilen bu düşüncede Tanrıların sayısı birden çoktur. Yani “Tanrısal gerçeklik” özü itibarıyla “bir” değil, birden “çok”tur. Ayrıca Tanrıların farklı görevlerinin bulunduğu politeizm yani “çok tanrıçılık” inancında her Tanrı'nın belirli bir görevi vardır. Doğa güçleri, ölüleri, birtakım hayvanları, ay, güneş, yıldız gibi gök cisimlerini tanımlayan bu inancın mensupları Allah'tan başkalarına olağanüstü güçler atfetmelerine karşın Allah'ın yaratıcı ve güçlü olduğunu kabul ederler. Yunan ve Hint dinleri bu anlayış üzerine kurulmuştur. Düalizm ise “Tek Tanrı” inancının

yozlaşmasıyla ortaya çıkan dinlerdir ve kâinatın biri iyi, diğeri kötü olan iki tanrı tarafından yönetildiği inancına dayanır. Maniheizm, Zerdüştilik bu inancın bilinen örneklerini teşkil eder. Bir zamanlar, Mecûsîlik adı altında İran halkı tarafından kabul edilen dinin temeli, bu “çift tanrı” ilkesine dayanıyordu. Biri iyiliğin (Hürmüz), diğeri ise kötülüğün (Ahrimân) temsilcisi olarak kabul edilen iki tanrı sürekli mücadele hâlinindedir (Kalkan, 2006).

Altay yaratılış mitinde düalist bir inanç görünse de tek yaratıcı olarak Kara Han vardır. Erlik (Kişi) kötülükleriyle ve Kara Han’a karşı gelişlerle öne çıksa da son söz Kara Han’ındır. Nitekim Kişi’nin isyankârlıkları neticesinde Tanrı kendine gerçek “Kurbustan”, Kişi’ye ise “Erlik” adını verir (Ögel, 1993: 453). Erlik üstünlük taslayınca suya gömülür, Kuday’dan yardım ister ve Kuday da onu kurtarır. Bu durum mitte şöyle anlatılır:

Kişi’nin ise durmadı hiç hilesi
 Bir rüzgâr çıkarmıştı suları kaynatarak
 Tanrı’yı kızdırmıştı yüzüne su sıçratarak
 Sandı ki Kişi artık Tanrı’dan üstün oldum
 Ama nasıl olduysa sulara kaydı birden
 Tanrıya yalvarmıştı sularda boğulur iken
 Kurtar beni ey Tanrı! Diye bağırır iken (Ögel, 1993: 451).

“Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” adlı romanda ise Kara Han (Kuday) daha geniş bir şekilde anlatılıp tasvir edilmiştir. Sepetçioğlu’nun, romanda tevhit anlayışına uygun olarak ondan bahsetmesi de dikkati çekmektedir. Bu, yazarın eserini oluştururken mensup olduğu dine uygun davrandığını göstermektedir. Romanda Kara Han şöyle anlatılmaktadır:

Tanrı Kara Han ile Er Kişi, birbirlerine yoldaş, iki yakın arkadaş olmuşlar. Ve o dostluğun sıcaklığını seziyorlardı. Birden bir şey oldu; Tanrı Kara Han, yanında, az aşağısında uçan Er Kişi’nin gönlünde bir bulanık bulutun toparlanıp kararmağa başladığını hissetti. Tanrı Kara Han böyle düşünürken Er Kişi de bir olmaz düşüncesinin ardında o kaz beynini yoruyordu. ‘Niçin hep alçaktan uçuyorum? O Tanrı’ysa, beni o yarattıysa bu sonu gelmez tahakküm, bu bitmez tükenmez zillet niçin? Ferman Tanrı’nın sular benimdir! Böyle düşünen Er Kişi, Tanrı Kara Han’ın içinden geçenleri dahi bilmeden, sezmeden; uyuşmuş bir beynin gururu içinde Tanrı’dan ayrılıp suya doğru çivileme indi. Hızından sular köpürmüş ve birkaç damla su sıçrayıp Tanrı’yı, o lekesiz, saf, tertemiz süt beyazlığı ıslatmıştı. Er Kişi’yi bütün bütüne gururlandırmıştı. Şimdi, kas kas gülüyordu. Bir yandan da: ‘Tanrı!’ diyordu; Tanrı gördün işte, ben senden daha güçlüyüm. Fakat Tanrı, daha Er Kişi düşünürken onun kanatlarından uçma gücünü almıştı. Kanat çırpma için niyetlendi. Fakat bir kurşun; ağır, hantal, kapkara ve donmuş bir kurşun gibi sulara düştü; Düşünce suyun yüzünde de kalamadı, battı, sonsuz su, onu yuttu. Ve zaman bütün öldürücülüğüyle suyun içinde Er Kişi’ye çullandı. ‘Tanrım’ diye ağzını açmak istedikçe su ağzına doluyordu. Tanrı Kara Han ‘Çık!’ dedi; ‘Yüksel!’... Suya da: ‘Boğma!’ diye buyurdu. Er Kişi, suyun derinliklerinden suyun üstüne doğru yükseldi. Tanrı bir kere daha buyurdu. ‘Sağlam bir kaya olsun!’ sağlam bir kaya... (Sepetçioğlu, 1972: 22-24).

Sepetçioğlu’nun kaleminden süzülen bu satırlar dikkatlice incelendiği zaman Müslüman Türk toplumunun ve yazarın inandığı dinin değerlerini romanına rikkatle yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu hassasiyet, “O Tanrı’ysa, beni o yarattıysa” gibi ifadelerin içerisine incelikle işlenmiştir. Gerek satır aralarındaki bu incelik gerekse romanın yapılan onlarca baskısından hareketle yazar ve eserinin Türk toplumu tarafından benimsendiği ileri sürülebilir.

2.3. Ak Ene (Ak Ana)

W. Radloff'un derlediği metinde bulunmayan *Ak Ene*, V. Verbitskiy'nin yazıya geçirdiği varyantta yer almaktadır. Abdulkadir İnan *ınyun* bir yansıtıcı olduğu düşüncesinden hareketle Ak Ene'nin ayna fonksiyonuna sahip olduğunu belirtir ve şunları ifade eder: “Tengri, yarattığı su/ayna ile varlıkları yaratmış olabilir. Türk inançlarında ayna önemlidir. Ve belki de bunlara Ana/Ene/Ayna ilişkisi de bağlıdır” (İnan, 2000: 19). Yaşar Kalafat'a göre ise Ülgen'e yaratma ilhamı veren Ak Ene bir su iyesisdir (Kalafat, 1995: 30). Tanrı Ülgen dünyayı nasıl yaratacağını düşünürken ortaya Ak Ene çıkar ve bunu nasıl yapacağını ona söyler. Verbitskiy'nin varyantında bu durum şöyle anlatılıyor:

Bir Ak Ene var idi, yaşardı su içinde,
Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:
'Yaratmak istiyorsan, sen bir şeyler Ülgen,
Yaratıcı olarak şu kutsal sözü öğren!
De ki hep, 'Yaptım oldu!' başka bir şey söyleme!
Hele yaratır iken 'Yaptım olmadı!' deme!
Ak Ene bunu dedi, sonra kayboluverdi (Ögel, 1993: 433).

M. N. Sepetçioğlu, *Yaratılış* mitinin bu iki varyantından haberdar olup bunları birleştirmiştir. Nitekim o, “Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” isimli romanda Ak Ene'yi estetik bir hüviyete büründürerek daha uzun anlatmakta ve tasvir etmektedir. Sepetçioğlu'nun, romanda tasvir ettiği Ak Ene anlatımından bir parça şöyledir:

Ak Ana, dalgaların arasından nazlı bir boyun büküş ve bir göz süzüşle, suyu ve zamanı aydınlatan bir güzellik içinde ortaya çıktı. Sular duruldu. Zaman sustu. Tanrı Kara Han bir güçsüz kişi gibi bakıp şaşmıştı? 'Kimsin' diyebilirdi. O anda Ak Ana ile Tanrı Kara Han arasında sadece bu gülüş ve bu büyüleniş vardı; sonsuzluk ve zaman yoktu. Ak Ana: 'Ben Ak Ana'yım; suların perisi, senin bir kulunum.' Tanrı: 'Tanrıyım Tanrılığına, evet Tanrıyım; ama nerde, Tanrı diyenim nerde; hani bir bilenim, nerde beni bilenim nerde? Kalın mı kalın bir su var altımda, derinliğini düşünmek bile istemem. Nerde kaldı benim Tanrılığım cevap ver! Seni görünce avucumda sakladığım zamanı da kaçırdım. Bir su ve bir de zaman; sonra bir de ben! Hepimizin üstünde: Su'yun, Zaman'ın ve Ben'im üstümde ise bir çember gibi yalnızlık!..' Ak Ana: 'Yarat, yalnızlıktan kurtulmak istiyorsan yarat...' diye fısıldadı (Sepetçioğlu, 1972: 19-21).

Bu alıntıya dikkatle bakıldığında, Sepetçioğlu'nun Altay *Yaratılış* mitinin metafizik boyutlarını estetik bir kurgu içinde yeniden şekillendirdiği görülecektir. Dolayısıyla Ak Ene'nin varlığı burada yalnızca mitolojik bir figür olmakla kalmamış, Tanrı'nın içsel sorgulamasını tetikleyen ontolojik bir eşik hâline gelmiştir. Böylece yaratılış hadisesi, bu anlatımda kozmik bir başlangıcın ötesinde, varoluşun anlamına yönelen bir iletişim süreci olarak sunulmaktadır.

2.4. Ağaç ve Yasak Meyve

Ağaç kültü her toplumda kendini gösterirken, *yasak meyve* hadisesi daha ziyade kitabî dinlerde ve onlardan etkilenen kültürlerde görülmektedir. *Yaratılış* mitinde ise bu iki unsurun bir arada kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu ise eski Türk dini ile semavî dinlerin karşılaşmasından kaynaklı olmalıdır. Nitekim tarihî olaylar göz önünde bulundurulduğu zaman eskiden Türkler arasında *eski Türk dini* ya

da *Şamanizm* varken sonradan İslam'ın Sibiryaya kadar yayıldığı ve daha sonra da Hristiyanlığın burada etkili olduğu görülecektir. Bundan ötürü *Yaratılış* mitinde hem ağaç kültü hem de yasak meyve hadisesi bir arada bulunmaktadır. Mitte ağaç aslında ulusun/halkın ortaya çıkışını anlatmak suretiyle ağaç kültüne atıfta bulunmaktadır. Ağaç, aynı zamanda mitolojide yer ile gök arasında da bağ kuran bir unsurdur. Araştırmacılar bu tür ağaçların kutsallığını ve yerle gök arasında bağlantı kuran bir araç olduğunu belirtmiştir (Ögel, 1993: 88-96). Bunun farkında olan M. N. Sepetçioğlu onun için *Yaratılış* mitindeki ağacı şöyle tavsif eder: “Ağaç, toprağın rahmetini ve göğün merhametini üstten ve alttan alıp yerle gök arasında mert bir yol oluyor ve suyun cömertliğiyle doluyor” (Sepetçioğlu, 1972: 31) ve insana rızık veriyordu. İlk etapta hiçbir estetik görünümü olmayan ağacı Tanrı Kurbustan daha sonra yeşilliklerle süsler. Radloff'un tespit ettiği varyantta ağaç şöyle tarif edilmektedir:

“Dalsız budaksız bir ağaç bitmişti. Bu ağacı Tanrı gördü ve ‘dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; buna dokuz tane dal bitsin!’ dedi” (İnan, 2000: 15). *Yaratılış* mitinde ağaç aynı zamanda meyve vermektedir. Doğu tarafındaki meyve yasak, batı tarafındaki meyve ise serbesttir ve insanlar, yasak meyveyi yiyince ağacın altına saklanmaktadır. Bu kısım ise semavî dinlerin bir etkisi olarak düşünülebilir. Bundan hareketle yazar, romanda dalsız budaksız ağacın meyve veren bir ağaca dönüştüğünü şu ifadelerle yeniden kurgulamaktadır:

Yukarda, toprağın üstünde bir dalsız ağaç büyüyordu. Ve bir tuhaf ağaçtı. Tanrı Kara Han bu ağacı beğenmedi. Tanrı Kara Han'ın buyruğu üzre bir anda ağaç söylenenlerle doldu. Dokuz dal vardı; bu dokuz dalın üçü doğuya üçü batıya uzanmıştı; ikisi güneye dönmüş, kuzeye bakan kurumuştu: kuzeye bakan dalın, yeşili yoktu, yeşil murattı; kuzey, daha doğusunda muratsız kalmıştı. Ağaç, yeryüzünü şenlendirmişti. Toprak daha çekici olmuş, yeryüzü mutlanmış gökyüzü umutlanmıştı. Ağaç toprağın rahmetini ve göğün merhametini üstten ve alttan alıp yerle gök arasında mert bir yol oluyor ve suyun cömertliğiyle doluyordu. Ağaç çevre yana huzur; toprağa, suyu ve zamana güvenlik salıyordu yalnızlık parçalanıyordu... Tanrı ‘Kuş olsun!’ diye buyurdu. Bu ağacın her bir yaprağınca bir kuş, her bir dalınca ayrı bir kuş olsun! Bu sevinç artsın ve neşe gökten yere insin.’ dedi. Ağacın dalları altında dokuz insan, yaratılmanın ve yeryüzüne gelen ilk insan olmanın şükran ve minnet borcunu tanrıya, tanrısını alkışlamakla duyuruyordu (Sepetçioğlu, 1972: 31-33).

Bu alıntıda üst ve alt ifadelerinden yer kürenin yaratılış biçiminin ve böyle bir düzenin ise yeryüzünde *iyi* ve *kötü* olarak belirtilen düalizmin yansımaları şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim yukarıda su motifinde de yazar suyun iyi ve kötü taraftan söz etmiştir. Bu nedenle ikili karşıtlık üzerine kurduğu ve bunu bilinçli kullandığı, mitolojideki iyi ve kötü olgularını iki uç olarak kurgusuna yansıttığı görülmektedir. Ancak romanın bu kısmında önce kuşların, sonra da kişiğünun yaratılmasından bahsedilmektedir. Hâlbuki mitin ilgili kısmında sadece insanın ağaç dallarından yaratılması söz konusudur. Böylece Sepetçioğlu, R. Bauman'ın metinlerarasılık boşluk olarak ifade ettiği durumdan yararlanmış ve bu zıtlığı kendi kurgusal söylemine dönüştürmüştür.¹⁰

2.5. Kişioğlu (İnsanoğlu)

Yaratılış mitlerinde *kişi* (insanlar âlemi) genelde *hayvanlardan* (hayvanlar âlemi) önce yaratılan varlık olarak dikkat çekmektedir. Nitekim *Yaratılış* mitinde önce sadece *su* varken, sonra sırasıyla *yer*

¹⁰ Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Bauman, 2008: 119).

(cemadat) ve *ağaç* (bitkiler âlemi) meydana gelmiştir. Bundan sonra ise insanoğlu yaratılmıştır. Mitte aktarıldığına göre Tanrı Kurbustan yaratılışta bir eksiklik olduğunu ve bunun ne olabileceğini düşünmektedir. Sonunda bunun farkına varır ve insanı yaratır. *Yararılış* mitindeki insanın var oluşu kutsal kitaplardan farklı şekilde anlatılmaktadır. Zira semavî dinlerde ilk insan Hz. Adem'dir ve o tüm insanların babasıdır. Oysa *Yararılış* mitinde insan dokuz ulus yani dokuz insan olarak bir defada yaratılmıştır. Mitte yasak meyve konusuna geçilince arada bir kopukluk olduğu da görülmektedir. Ancak bu durum folklorik unsurlarda görülebilen bir hadisedir. Sepetçioğlu bu durumu da mantıklı bir anlatı çerçevesinde yeniden inşa etmektedir. *Yararılış* mitinde insanın ortaya çıkışı kısaca şöyle ifade edilmiştir: “Ağaçta dokuz dal bitti. Tanrı yine şöyle dedi: Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun!” (İnan, 2000: 15; Seyidoğlu, 2011: 40). M. N. Sepetçioğlu bu kısa ifadeleri de genişletmiş ve edebî bir forma dönüştürmüştür:

Su, toprak, gece ve yıldızlar, ay ve güneş tamamlandı; ama yine bir şey noksandı. Tanrı düşündü ve noksanı buldu: Noksan insandı. Bunun üzerine Tanrı, bir sevinç çığlığı içinde buyurdu: ‘Dokuz dalın her bir kökünden dokuz insan türesin!’ Bir neşeli hengamede çepeçevre yamaçlardan taşan; taşukça çoşan, dalga dalga dalgalaşan... Ağacın dalları altında dokuz insan, yaratılmanın ve yeryüzüne gelen ilk insan olmanın şükran ve minnet borcunu tanrıya, tanrısını alkışlamakla duyuruyordu; dördü kadın beşi erkekti. Erkeklerden üçü doğudaki üç dalın altında, kadınlardan üçü ise batıdaki üç dalın altındaydı. Güneydeki iki dalın altında bir erkek gölgeleniyordu. Kuzeydeki tek dalın altında ise bir tek erkek vardı. Güneye bakan iki dal ile kuzeye dönen bir dalın birleştiği yerde bir kadın oturuyordu; fattan, yaman, canlar yakan bir kadındı... Tanrı Kara Han, insanları da yaratınca, gelsin ve bu noksansız dünyayı görsün diye Er Kişi'yi karanlıklar ülkesinden yanına çağırıldı; ne de olsa ilk can yoldaşydı, yalnızlığının ve can sıkıntısının ilk gidericisi idi (Sepetçioğlu, 1972: 32-33).

Romanda bundan sonra insanın zor ve sıkıntılı yaşamı başlamakta, insanların çoğalması ve Göktürklerin “Türeyiş” destanı ile devam etmektedir. Böylelikle, Türk halklarının tarihinden bahsedilmeye ve romandaki olaylar daha gerçekçi bir zeminde anlatılmaya başlamaktadır. Romanda Hz. Adem ile Hz. Havva'yı anımsatan Doğanay ile Eje yaratıldıkları ağaçtan çok uzaklara gitmektedir. Yine romanda bir nevi Türklerin atası olarak anlatılan Ay Atam ve Ay-va Hatun insanların yaratıldığı ağaçtan uzaklara gitmeye karar verirler. Çünkü artık burada insanlar Tanrı'nın dediklerini yapmamakta ve günah işlemektedir. Buradan ayrılan Ay Atam ile Ay-va Hatun Altay'a gelip yerleşmektedir. Yazar, bu kısımda yeri gelmişken Türklerin ana vatanı olarak düşünülen *Altay* kelimesini de etimolojik açıdan izah etmektedir: Ay Atam ve eşinin vardıkları yer yemyeşil ve dağlık bir yerdir. Hatta ay bile bu dağların altındadır. *Altı ay* anlamında isim verilen bu yer daha sonra Altay [Altı ay= Altay] şekline dönüşür (Sepetçioğlu, 1972: 81). Kısaca yazarın bu ifadelerinden hareketle çalışmanın başında belirtilen *köken* ve *tesir* ilişkisine katkıda bulunduğu ve kurguladığı destanı birbiriyle ilişkilendirilmiş anlamlar ağıyla ördüğü belirtilebilir.

Sonuç

Folklor ile edebiyat münasebeti bilimsel açıdan araştırılması gereken önemli bir mevzudur. Buna dair çok sayıda araştırmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bu manada genelde edebiyat kaynak olarak folklorla yönelse de zaman zaman bir edebî eser de halk arasında folklorik bir mahsule dönüşebilmektedir. Yani folklor, kurgu ürünleri olan edebiyata kaynaklık teşkil ederken, edebiyat da folklorla tesir edebilmektedir. Nitekim ilk etapta, folklor yeni oluşan edebiyatı etkilemekte ve toplumun tekâmülüyle beraber kişisel sanat eserleri gelişerek gelişmektedir. Yazılı edebiyat

geliştikten sonra ise folklor, zaman ve şartlara göre az veya çok edebiyat üzerinde etkisini sürdürmektedir. Bu etki en aza inince edebiyat da folklorla tesir etmektedir. Folklorun edebiyat üzerindeki tesiriye asla kesilmez. Bu kapsamda gerek dünya edebiyatı gerekse Türk edebiyatına dikkat edildiğinde ortaya konulan edebî eserlerden pek çoğunun folklorlardan etkilendiği görülmektedir. Folklor ve edebiyat ilişkisi eski tarihlerden beri var olsa da 1789 yılında Fransız Devrimi'nden sonra başlayan milliyetçilik akımı neticesinde millî şuurun oluşması amacıyla kullanılmaya başlamıştır. Bu dönemden sonra toplumlar ulusa dayalı devletler kurmaya çalışmış, bunun için de yegâne kaynak olarak halkı görmüşlerdir.

Türkiye'de de ilk edebî eserlerin büyük ölçüde folklorik eserlerden yararlanarak ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Esas itibarıyla Anadolu'ya yerleşen Oğuz Türkleri genelde köklerinin Orta Asya'dan olduğunu hiçbir zaman unutmamış ve her fırsatta bunu dile getirmiştir. Başka toplumlarda, özellikle ulus devletlerin kurulduğu Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'deki yazarlar da milliyetçilik akımına kapılmış ve bu yönde eserler ortaya koymuştur. Neticede halk kültürü kaynaklı ürünler kullanılmak suretiyle edebî eserler yazılmış, bu eserlerde etnik kökene vurgu yapılmıştır. İşte Mustafa Necati Sepetçioğlu Türkiye'de daha önce bu yönde adım atmış Ziya Gökalp, M. Emin Yurdakul gibi yazarların geleneğini sürdürerek halk anlatılarından yararlanmış ve Türk milliyetçiliğini ön plana çıkarmıştır. Romandan da görüldüğü üzere eser mitolojik anlatının temel unsuru üzerine konuşlanmıştır. Su, Tanrı-Erlik, Ak ene, insanoğlu, ağaç-yasak meyve motifleri pek çok mitolojik anlatı olarak işlev görürken Sepetçioğlu bunları eserinde Türk kültürüne özgü bir roman şeklinde kurgulamış ve romanın temel unsuru yapmıştır.

“Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı” isimli romanda Türk milletinin kökenleri ele alınmış ve Türklerin esas çıkış yeri “Altay Bölgesi” olarak gösterilmiştir. Sepetçioğlu burada doğrudan kurgulama yaparak halk kültürü ürünlerinde bulunan anonim özelliği kurgusal anlatı çerçevesinde ele almıştır. Bu anlatı boşlukları özellikle anonim eserlerde anlatıcının kendi tasavvurlarını ortaya koyması açısından değerlendirecek olursak Sepetçioğlu'nun tasarım dünyasında *Yaratılış* mitini aslına uygun şekilde yeniden kurguladığı ve bu nedenle mitolojik anlatıya çağdaş bir anlam kazandırma çabası içinde olduğu görülecektir. Kısaca yazar, bu düşüncelerden hareketle başka milletlere ait *Şehnâme*, *Kalevala* gibi bir tek “Türk Destanı” oluşturmaya çalışmıştır. Eserini yazarken de Altayların *Yaratılış* miti onun hareket noktası olmuştur.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2013). *Folklor ve Metinlerarasılık*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Alan, S. (2019). Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sepetcioглу-mustafa-necati>, (Erişim Tarihi 02.03.2025).
- Argunşah, H. (2019). Sepetçioğlu, Mustafa Necati, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek-2, 495-496.
- Arvas, A. ve Arslan, A. S. (2018). Sözlü Gelenek Küllerinden Neşet Eden Bir Roman: Gün Olur Asra Bedel, *Suların Sırrını Ödünçleyen Adam Cengiz Aytmatov'a Armağan*, (s.15-33), Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Başgöz, İ. (2002). Giriş, *Sibirya'dan Bir Masal Anası* içinde, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bauman, R. (2008). Tür, Performans ve Metinlerarasılığın Üretimi (Işıl Altun, Çev.), *Milli Folklor*, 78, 114- 122.
- Bayraktar, S. (2002). *Cengiz Aytmatov'un eserlerinde halk edebiyatı ve folklor unsurları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Beşik, Y. (2011). *Geleneksel eğitimimiz açısından Cengiz Aytmatov'un eserlerindeki kıssalar (efsaneler) üzerine inceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat 1*, İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Boratav, P. N. (2000). *Halk Edebiyatı Dersleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Cömert, S. (2024). *Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun edebî eserlerinin arketipsel eleştiri yöntemiyle tablili* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Çalık, E. 1993: *Mustafa Necati Sepetçioğlu: Hayatı, sanatı ve eserleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihinine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dundes, A. (2006). Mitte İkili Karşıtlık: Geçmişe Bakışta Propp/Lévi-Strauss Tartışması (Selcan Gürçayır, Çev.), *Milli Folklor*, 69, 110-117.
- İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kalkan, A. (2006). *Müslümanın Akaidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Kara, K. ve Kabak, T. (2019). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Sabır Ağacı Roman Serisinde Kült ve Sembol Olarak Ağaç, *Teke Dergisi*, 8(2), 900-913.
- Köktürk, Ő. (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Yaratılış ve Türeyiş Destanı'nda Yeniden Yazma ve Edebî DnŐtrm (Metinlerarası İlişkiler), *Erdem Dergisi*, 49, 267-288.
- Oğuz, M. . (2015). AraŐtırmaların Tarihi, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* içinde, Ankara: Grafiker Yayınları.
- gel, B. (1993). *Türk Mitolojisi-I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Propp, V. (1998). *Folklor/Teori ve Tarih* (Necdet Hasgl-Tolga Tanyel, ev.), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Sakaoğlu, S. ve Duymaz A. (2003). *İslamiyet ncesi Türk Destanları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Sepetçioğlu, M. N. (1972). *Yaratılış ve Türeyiş/Türk Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Seyidoğlu, Bilge. (2011). *Mitoloji zerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şengül, A. (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Romanlarında Bir Anlatım Unsuru Olarak Semboller, *Erdem Dergisi*, 49, 57-65.
- Taştan, Z. (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Yayınlanmamış Bir Oyunu: Meragalı Abdülkadir, *Erdem Dergisi*, 49, 297-312.
- Tetik, B. (2017). M. Necati Sepetçioğlu'nun atı Romanının Roman Teorisi Bakımından İncelemesi, *Karadeniz*, 36, 67-88.
- Toprak, A. (2019). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Yaratılış ve Türeyiş Adlı Eserinin Fakelore Bakımından Değerlendirilmesi, *Studies of The Ottoman Domain*, 9(16), 21-32.
- Url-1: <https://www.youtube.com/watch?v=A8cZlhWXb9k>, (Erişim Tarihi 08.12.2024).
- Url-2: <https://www.turkedebiyati.org/mustafa-necati-sepetcioglu/>, (Erişim Tarihi 11.12.2024).
- Vardı, K. (2022). *Cengiz Aytmatov'un "Beyaz Gemi" romanındaki balk bilimi unsurlarının kültürü aktarmadaki iŐlevleri ve toplumsal cinsiyet rolleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
- Yalçın elik, S. D. (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihi Roman Anlayışı ve Türk Edebiyatında Tarihi Roman Geleneğindeki Yeri, *Erdem Dergisi*, 49, 35-47.

Zengin, N. (2000). *Gençlik edebiyatı ve eğitim değerleri açısından Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun diinkü Türkiye dizisindeki tarihî romanlarının incelenmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.



Bir Kadın Kahraman Olarak Perseus'un Annesi Danae'nin Yolculuğu

Danae's Journey as a Heroine Mother of Perseus

Aynur KOÇAK *, Merve GÜNALTAY BAŞAK **

Öz

Yunan mitolojisinde kahraman mitosu örneklerinden biri Perseus anlatısıdır. Bu anlatı, bireysel bir kahramanın serüvenini sunarken aynı zamanda antik toplumların güç, kader, adalet ve toplumsal cinsiyet rollerine dair bakış açılarını da yansıtır. Perseus'un annesi Danae'nin anlatı içerisindeki konumu, ataerkil toplum düzeninin dişil kimlik üzerindeki etkilerini anlamak için önemli bir örnektir. Danae'nin bireysel hikâyesi, mitolojik metinlerde sıklıkla geri planda bırakılan kadın öznenin dönüşümünü görünür kılar. Danae'nin babası tarafından kuleye hapsedilmesi, ataerkil yapının dişil gücü kontrol altına alma ve baskılama eğilimini yansıtırken, aynı zamanda kadın bedeninin doğurganlık potansiyelinin korku nesnesi hâline getirildiğini de gösterir. Zeus'un altın yağmur formunda ona ulaşması ve onunla birlikte olması, mitolojik bağlamda eril ve dişil enerjinin kutsal birleşmesini simgelemektedir. Bu birleşme, dişil öznenin iradesiz bir nesne değil, anlatının aktif bir taşıyıcısı olduğunu da ima etmektedir. Danae'nin anlatıdaki rolü, yalnızca Perseus'un annesi olmakla sınırlı kalmaz. Mitos, bir kadının bireysel dönüşüm sürecine işaret eden bir kadın kahramanlık anlatısı olarak da okunabilmektedir. Böylece Danae'nin serüveni hem bireysel kimlik inşasını hem de mitolojik düzlemdeki dişil direnci temsil eden bir örneğe dönüşür. Bu çalışmada, Danae'nin anlatıdaki konumu, Maureen Murdock'un "Kadın Kahramanın Yolculuğu" modeli çerçevesinde incelenerek, dişil öznenin anlatıda yer alan eril yapılar içindeki dönüşümü ve kendini gerçekleştirme süreci analiz edilmiştir. Danae'nin öyküsünün, anne/kız bağının eksikliği, eril müttefik desteğinden yoksunluk ve bağımsızlık arayışı gibi temalarla dişil bilincin yeniden inşasını simgelediği görülmektedir. Bu bağlamda, Danae'nin yolculuğu, onun eril baskılar karşısında gösterdiği direnç ve öz farkındalığın mitolojik bir temsili olarak değerlendirilebilir. Makalede, Danae hem bir anne hem de ataerkil sisteme karşı varoluş mücadelesi veren bir karakter olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Mitoloji, Perseus Mitosu, Danae, Kadın Kahraman, Maureen Murdock.*

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, e-posta: nurkocak@yildiz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9555-1088

** Sorumlu Yazar, Öğr. Gör. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, E.posta: mgunaltaybasak@aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0140-6307

Atıf için / Cite as: Koçak, A.&Günaltay Başak, M. (2025). "Bir Kadın Kahraman Olarak Perseus'un Annesi Danae'nin Yolculuğu", *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı: 9, ss.50-68. DOI: 10.62068/visbid.1687098

Abstract

One of the examples of hero mythos in Greek mythology is the Perseus narrative. While this narrative presents the adventure of an individual hero, it also reflects ancient societies' perspectives on power, fate, justice and gender roles. The position of Perseus' mother Danae in the narrative is an important example for understanding the effects of patriarchal social order on feminine identity. Danae's individual story makes visible the transformation of the female subject, who is often relegated to the background in mythological texts. Danae's imprisonment in the tower by her father reflects the patriarchal structure's tendency to control and suppress feminine power, while at the same time showing that the fertility potential of the female body is turned into an object of fear. Zeus reaching her in the form of golden rain and being with her symbolizes the sacred union of masculine and feminine energy in the mythological context. This union also implies that the feminine subject is not an object without a will, but an active carrier of the narrative. Danae's role in the narrative is not limited to being the mother of Perseus. The mythos can also be read as a narrative of female heroism that points to the process of a woman's individual transformation. Thus, Danae's adventure becomes an example that represents both individual identity construction and feminine resistance on the mythological plane. In this study, Danae's position in the narrative is examined within the framework of Maureen Murdock's "The Heroine's Journey" model, and the transformation and self-realization process of the feminine subject within the masculine structures in the narrative is analyzed. It is seen that Danae's story symbolizes the reconstruction of feminine consciousness with themes such as the lack of mother/daughter bond, the lack of masculine allied support and the search for independence. In this context, Danae's journey can be seen as a mythological representation of her resistance to masculine oppression and self-awareness. In this article, Danae is analyzed both as a mother and as a character struggling for existence against the patriarchal system.

Keywords: *Mythology, Perseus Mythos Danae, Heroine, Maureen Murdock.*

Giriş

Dünyayı ve yaşamı algılama biçimi olarak mitler, rastgele kurgulanan ve anlatılan öyküler değildir. Bu anlatılar insanın var oluşunun temel yapı taşlarıdır (Gezgin, 2020: 58). Evrensel gerçekliğin kalıplarını ifade eden bu öyküler, insanlık için anlamlı mesajlar taşır. İnsan, anlamlandırmaya çalıştığı pek çok durum için bir mit kurgulayarak durumları anlaşılır hâle getirmeye çalışır. Bu öyküler hem yaşanmışlıklara hem de akıldışlıklara dayanır. Öncelikle kozmosun doğuşunu, dünyanın düzenini ve insanın bu düzen içindeki yerini anlatan bilgiler kuşaktan kuşağa aktarılır ve gelecek toplumlara da örnek oluşturur (Koçak, 2016: 17). Bu anlatılar, kolektif belleğin korunmasını sağlarken kültürel sürekliliğin temellerini de oluşturur. Dolayısıyla, mitolojik ve ritüelistik öğeler içeren sözlü gelenekler, toplumların dünya görüşünü şekillendiren önemli yapılar arasında yer alır. Halkın inançlarını, değerlerini ve dünya görüşünü yansıtan efsaneler ve tanrılar panteonunu içeren bu anlatılarda tanrılar, kahramanlar ve yaratıklar, insan doğasının çeşitli yönlerini ve evrensel temaları sembolize ederek kültürel ve ahlaki dersler sunar.

Her zaman bir yaratılış anlatısı olan mitlerde öncelikli olarak evrenin yaratılışından söz edilir. Bu yaratılış anlatılarında dişil unsurların ön planda olduğu dikkat çeker. Babil yaratılış anlatısında öncelikle sonsuz su mevcuttur. Dişillikle ilgili olarak dikkat çeken sudan sonra Tiamat karşımıza çıkar. Evren, dişil Tiamat'ın vücudundan yaratılır. Yunan mitolojisinde de Eurynome, Gaia gibi dişil unsurların başlangıçtaki fonksiyonları önemlidir. Ancak zamanla bu anlatılarda erile öncelik verildiği ve dişilin pasif bir konuma itildiği görülür. Örneğin Antik Yunan'da kadınlarla ilgili bilgiler daha ziyade erkekler tarafından aktarılan ve onların ağzından bugüne ulaşan bilgilerdir. Thukydides, Perikles'in şu sözlerinin özellikle altını çizer: "En saygın kadın, erkeklerin ne övgüsüne ne de sövgüsüne hedef olan kadındır" (Akalin, 2003: 33). Bu noktadan hareketle, kadınların ikinci planda olduğu ve görünmez olmalarının beklendiği anlaşılmaktadır. Kadınlara karşı gösterilen bu tutum, anlatılara da yansımaktadır. Böylece, anlatıda kilit noktalarda bir kadının görünmez kılınmasının sebebi anlaşılabilir.

Yunan mitolojisinde, Danae, Medusa, Kassandra ve diğer kadın figürler, kaderlerinin kehanetler tarafından belirlendiği bir dünyada yaşarlar. Bu kadınlar, çoğunlukla kehanetler nedeniyle erkekler tarafından kontrol edilmeye çalışılır. Bu da onların yaşamları üzerinde söz haklarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Çoğu anlatıya bakıldığında, kadınlar nadiren hayatlarındaki eşiklerde söz hakkına sahiptirler. Örneğin Danae, babası Akrisios tarafından hapsedilirken Medusa, Athena tarafından lanetlenir. Penelope kocasının yokluğunda sadakatiyle sınıranır. Anılan bu isimler, Yunan mitolojisinde kadınların bedenleri ve yaşamları üzerindeki erkek kontrolünün göstergelerinden bazılarıdır. Bir kahramanlık anlatısı olan Perseus mitinde kahramanın annesi Danae'nin anlatıdaki durumu, kadınların rollerinin erkek otoritesi tarafından tanımlandığı ve sınırlandırıldığı ataerki sistemin bir minyatürüdür. Ancak Danae tarafından yapılan tercihler güç, kontrol ve direniş olarak yorumlanabilir. Yolculuktaki duruşu, ataerkinin annelerinden biri olarak onu sembolik bir figür haline getirir. Bu anlatı, cinsiyet dinamiklerinin tarihsel ve kültürel temellerinin incelenmesi için bir mercektir sayılır (Pomeroy, 1975: 61). Kadının toplumsal yaşamda geri planda bırakılması, onun dünya düzenindeki konumunun değersizleştirilmesine ve olumsuzlukların başlıca sorumlusu olarak

görülmesine yol açmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında, eril söylemin mitolojik ve halk anlatılarında güçlü bir biçimde yer edinmesinin etkisi açıkça görülmektedir (Uğurcan ve Koçak, 2021: 17).

Perseus Mitosu

Bir kahramanlık anlatısı olan Persesus anlatısı, Yunan mitolojisinde yer alan diğer mitler gibi farklı şekillerde anlatılmıştır. Bu mit, insanın kaderiyle yüzleşme ve kendi potansiyelini gerçekleştirme sürecinin en eski örneklerindedir. Ayrıca Yunan mitolojisinde kahramanın soyunu, doğumunu ve maceralarını anlatan geleneksel kahraman anlatılarından biridir. Bu mitosun tüm versiyonlarının kesin sayısını belirlemek zor olmakla birlikte ana kaynaklar ve varyasyonlarına ilişkin bilgiler mevcuttur. Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* destanlarında Perseus'un anıldığı yerler mevcuttur (Homer, 1990:278; Homer, 1996:183). Hesiodos, *Theogonia* (MÖ 730-700) adlı eserinde Perseus'un annesi Danae ve onun ailesi hakkında temel bilgiler sunarken, Apollodoros ise *Bibliotheca'da* (MS 1-2) Danae'nin hapsedilmesinden Perseus'un doğumuna ve sonrasında yaşadığı olaylara kadar olan detayları aktarmaktadır (Apollodoros, 1921: 45; Hesiod, 2004: 67). Pausanias, *Description of Greece* (MS 150-170) adlı eserinde ise Danae'nin yaşamıyla ilişkilendirilen coğrafi ve kültürel durumlar bağlamları ile açıklanmaktadır (1918:210). Ovidius, *Metamorphoses* (MS 8) adlı eserinde anne Danae'nin hikâyesini sürsel bir dille yeniden anlatır ve özellikle Perseus'un mucizevi doğumu ile ilgili ayrıntılara yer verir (Ovid, 2009:133).

Anlatı, Argos Kralı Akrisios'un bir kehanet sonucu kızından doğacak çocuğun kendisini öldüreceğini öğrenmesiyle başlar (Apollodoros, 1921: 67). Kral, bu kaderden kaçınmak için kızı Danae'yi bronz bir kuleye hapseder. Ancak Zeus, altın yağmur formunda kuleye sızarak Danae ile birleşir ve bu birliktelikten Perseus dünyaya gelir. Bu olay, ilahi müdahalenin insan yaşamındaki belirleyici rolünü vurgularken, Perseus'un kaderinin tanrılar tarafından çizildiğini göstermektedir (Hard, 2004: 72). Akrisios, Perseus'un doğumunu öğrenince anne ve oğlunu bir sandığa koyarak denize atar. Anne ve bebek, gece boyunca denizin ortasında kalır ve gün doğduğunda sandık, Seriphos kıyılarına doğru sürüklenir. Seriphos adasını Kral Polydectes yönetir, ancak onun saray dışında balıkçılıkla geçimini sağlayan ağabeyi Diktys de burada yaşar. Diktys, sahilde bulduğu sandığın içinde Danae ve bebeğinin hayatta olduğunu fark eder. Kendisi ve eşi çocuk sahibi olmadığı için anne ve oğlunu yanlarına alır ve onlara kendi evlatları gibi bakar. Perseus, zamanla Diktys'in yanında yetişerek yetenekli bir balıkçı olur (Tokyay, 2015: 41). Daha sonra Danae ve Perseus, Serifos Adası'nda Kral Polydectes'in himayesine girer. Polydectes, büyüdüğü Perseus'u annesinden uzaklaştırmak ister. Çünkü annesi Danae'ye göz koymuştur. Ancak Perseus, annesini korumaya kararlıdır. Polydectes, amacına ulaşmak için Perseus'u Gorgon Medusa'nın başını getirmek gibi tehlikeli bir göreve gönderir (Graves, 1955: 215). Medusa, bakışlarıyla insanları taşa çeviren korkunç bir kimsedir ve Perseus, bu zorlu görevde tanrılardan yardım alır. Athena ona parlak bir kalkan vererek Medusa'nın yansımalarını kullanmasını sağlarken, Hermes kanatlı sandaletleriyle ona hız kazandırır ve Hades'in görünmezlik miğferiyle düşmanlarından saklanmasına yardımcı olur (Morford ve Lenardon, 2014:185). Perseus, Gorgon kardeşlerin uyuduğu anı kollayarak, Athena'nın rehberliğiyle Medusa'nın başını kesmeyi başarır. Zaferle geri dönen Perseus, dönüş yolculuğunda Etiyopya'da bir kayaya zincirlenmiş olan Andromeda'yı bulur. Andromeda, annesi Kassiopeia'nın kibri nedeniyle deniz tanrısı Poseidon tarafından cezalandırılmış ve bir deniz canavarına kurban edilmek üzere bırakılmıştır (Gantz, 1993: 213). Perseus, Medusa'nın başını kullanarak canavarı taşlaştırır ve Andromeda ile evlenir. Ancak Serifos'a döndüğünde, annesi Danae'nin Polydectes tarafından zorla evlendirilmek istendiğini öğrenir. Perseus, Medusa'nın başını kullanarak Polydectes'i taşa çevirir ve annesini özgürlüğüne kavuşturur (Hard, 2004: 95). Kehanetin kaçınılmazlığı,

Perseus'un Argos'a dönüşü sırasında gerçekleşir; bir atletizm yarışında yanlışlıkla attığı disk dedesi Akrisios'u öldürerek yazgısını yerine getirir (Dodds, 1962: 92).

Anne Danae

Perseus mitinde ön planda olmayan, ancak önemli roller üstlenen Argos kralı Akrisios'un kızı Danae'ye dikkat çekmek gerekmektedir. Antik Yunan'da var olan ataerkil yapının anlaşılmasında kilit bir figür olarak dikkat çeken anne Danae, anlatı boyunca erkek karakterlerin gölgesinde kalsa da dış dünyaya kapalı, ancak iç dünyasında kendine ulaşan derin bir yolculuk yaptığı söylenebilir. Üzerinde durulması gereken noktalardan biri, bu anlatıda kahramanın sadece Perseus olmadığıdır. Resim, heykel, sinema ve edebiyat gibi birçok alanda bu mitosun bazı epizot ve motiflerine yer verilmektedir. Özellikle Danae'yle ilgili tasvirleri MÖ 5. yüzyıldan itibaren vazo resimlerinde görmek mümkündür. Zeus'un altın yağmuruna dönüşmesi motifine özel bir ilgi duyulmuştur. Bazı resimlerde Zeus, altın yağmuru, bazılarında ise altın sikke yağmuru olarak tasvir edilmiştir (Roman ve Roman, 2010:129).

Yazılı kaynaklarda, Danae ile ilgili bölümler değişkenlik göstermektedir. Kral Akrisios'un kehaneti ve Danae'nin bir bronz kuleye ya da demir odaya bazen de yeraltı odasına hapsedilmesi gibi epizotlar ve motifler örnek verilebilir. Danae ve bebek Perseus'un bir sandık içinde denize bırakılması ve sonrasında Dictys tarafından kurtarılması, genel olarak tutarlı olmakla birlikte, onların yolculuklarının ve Seriphos'taki yaşamlarının ayrıntılarında da farklılık dikkati çekmektedir. Ayrıca, Danae ve Perseus'un Argos'a dönüşü ve Akrisios'un ölümüne dair kehanetin gerçekleştirilme biçimi de değişik şekillerde anlatılmaktadır. Danae ve Perseus'u kurtaran balıkçı Dictys, bazı versiyonlarda daha fazla önem kazanırken Dictys'in onları nasıl bulduğu ve himayesine aldığı koşullar, anlatıya göre değişebilmektedir. Danae ve Seriphos Kralı Polydectes arasındaki ilişki de anlatılarda farklılık göstermektedir. Bazı versiyonlarda Polydectes, Danae'ye hemen ilgi duyar ve Perseus'tan kurtulmak için entrikalar yapar, diğerlerinde ise Danae'ye olan ilgisi daha uzun sürede gelişir. Danae, Polydectes'in tacizlerinin pasif bir kurbanı olarak tasvir edilirken, bazılarında onu reddetme ve oğlunu koruma çabası göze çarpmaktadır.

Danae'nin anlatıdaki rolü, Eski Yunan toplumunun ataerkil yapısını yansıtan bir çerçeve içinde şekillenir. Akrisios'un Danae'yi hapsedişi, kadınların kontrol edilişi ve boyun eğdirilmelerini simgelemektedir. Ayrıca erkek egemenliğinin düzeni koruma ihtiyacına olan inancını yansıtır (Pomeroy, 1975: 53). Akrisios'un eylemleri, ölüm korkusu ve Danae'nin çocuk sahibi olmasını kontrol etme arzusuyla gelişir. Bu da kadının özerkliğinin erkek otoritesine karşı nasıl bir tehdit ve kaygı oluşturduğunu ortaya koyar (Reeder, 1995: 88). Zeus'un, Danae'yi rızası olmadan hamile bırakması, ilahî güçten geldiği kabul edilen kuralların ataerkil normları onayladığını gösterir. Burada, erkek tanrıların ölümlü kadınlar üzerinde sınırsız güç kullandığı görülür (Ovid, 2009: 72). Danae'nin, Zeus ile olan karşılaşmasındaki çaresizliği dikkat çekicidir. Kadın bedeninin ve kaderinin erkek tarafından kontrol edilişi toplumsal dinamiklere ayna tutmaktadır (Pomeroy, 1975: 59). Baskıcı güçlere rağmen, Danae'nin hayatta kalması ve Perseus'un yetiştirilmesindeki rolü bir direniş örneği sayılabilir. Onun dayanıklılığı ve kahramanı kısıtlı koşullar altında destekleyebilme yeteneği adeta ataerkil sınırlamalara karşı ince bir meydan okumadır (Reeder, 1995: 94).

Danae, kendi yolculuğunu oğluyla birlikte eş zamanlı olarak yürüten bir kadındır. Anne-evlat arasında anne sütü ile kurulan ve bir daha hiç kopmama üzerine gelişen sonsuz bağ bulunur. Bu bağ, tıpkı yaşam çizgisinde olduğu gibi, kahramanın kaderi tayin edilirken yine onunla beraberdir. Tokyay'a göre:

Bir Kadın Kahraman Olarak Perseus'un Annesi Danae'nin Yolculuğu

Perseus'un yola çıkma nedenleri ne olursa olsun Perseus'un asıl nedeni kadındır: Annesi Danae için, bir kadına hediye olsun diye -kral Polydektes'in talip olduğu Hippodameia için- bakanları taşa çeviren bir kadının başını getirmek üzere -Gorgon Medusa- mitin tümünde dişi/kadın ve anne arketipi kendini belli etmektedir. Anne arketipi ile çocuk arasındaki bağ, bilinçdışı ile bilinç arasındaki bağdır aynı zamanda. Anne arketipine kişisel anne penceresinden baktığımızda da aynı ilişki gözlenir (2015: 75).

Danae'nin tutsaklıktan anneliğe ve sonunda Seriphos adasında nispeten güvenli bir yaşama uzanan yolculuğu, sistematik baskıya karşı baş kaldırının bir kanıtı olarak yorumlanabilir (Apollodorus, 1921: 67). Perseus'un annesi Danae için Simonides tarafından yazılmış olan bir ağıt bulunmaktadır. Simonides'in *Danae* ağıtı, annelik, çaresizlik ve ilahi yakarış temalarını şiirsellikle birleştiren güçlü bir dramatik monolog olarak kabul edilir. Gregory Nagy'e göre, bu metin Simonides'in "Kişisel trajediyi kamuya hitap eden bir duygusal söyleme dönüştürme ustalığını" ortaya koymaktadır. (1990: 456). Ağıtta, kapalı bir sandıkta oğluyla birlikte karanlık denizlere bırakılan Danae, bebeğini kucaklayarak hem tanrılara yakarır hem de onu hayata karşı korumaya çalışır. Danae'nin ağıttaki tasviri, mitolojide edilgen bir figür olmanın ötesine geçerek kaderle mücadele eden bir anne portresi çizer. Bu yönüyle ağıt, Danae mitinin insani ve evrensel boyutuna ışık tutar.¹

¹Danae'nin Ağıdı

(Perseus'un annesi Danae'nin sözleri)

Merakla oyulmuş sandığın içinde,
esip duran rüzgâr ve çarpan dalgalar
dehşete düşürmüştü onu; ıslak yanaklarıyla
Perseus'a sarıldı ve şöyle dedi:

"Evladım, ne büyük bir acı taşıyorum;
ama sen, bu neşesiz, tunçla bağlanmış sandıkta,
sütle dolu uykunda gözlerini yummuşsun,
karanlık geceye ve yoğun sisli gölgeliğe uzanmışsın.

Ne başının üstünde kabaran
dalgaların derin şişkinliğine kulak veriyorsun,
ne de rüzgârın sesine;
mor kumaşlara sarılı bu güzel yüzünle.

Eğer bu tehlike senin için de bir tehlike olsaydı,
belki sen de bu nazik kulağımı sözlerime verirdin.
Ama ben diyorum ki: 'Uyu bebeğim; deniz de uyusun,
ve sonsuz kötülük de uykuya dalsın.'

Belki de kararın değişir,
Ey Tanrı Zeus, senden gelir bu.
Ama eğer bu duam haddini aşan, yersiz bir dilekse,
beni bağışla, lütfen." (Rosenmeyer, 1991: 13)

Bu bilgiler ışığında, Danae'nin ataerkil ideoloji karşısında göstermiş olduğu tutum Maureen Murdock tarafından kaleme alınan *The Heroine's Journey: Woman's Quest for Wholeness* (Kadın Kahramanın Yolculuğu: Bütünlüğe Ulaşma Arayışı) (1990) adlı çalışmada çizilen çerçeve bağlamında analiz edilebilmektedir. Böylece, Danae'nin Perseus anlatısı içerisindeki konumunun ele alınması mümkün olabilecektir.

Kadın Kahramanın Olarak Danae'nin Yolculuğu

Kadın kahramanın yolculuğu, Joseph Campbell'in "kahramanın yolculuğu" kavramının yeniden yorumlanması ve toplumsal cinsiyet odaklı bir bakış açısıyla ele alınan inceleme modelidir. Bu model, kadın karakterlerin geleneksel erkek kahraman anlatılarından farklı olarak, kimlik arayışı, bireysel güçlenme ve toplumsal normlara başkaldırı süreçlerini içermektedir. Kadın kahramanların yolculuğu genellikle içsel dönüşüm, duygusal olgunlaşma ve kolektif bilincin yeniden inşası gibi unsurlarla şekillenir (Murdock, 1990: 35). Bu süreçte kadınlar, ataerkil yapılarla yüzleşirken kendi kimliklerini bulma ve otoriteyi sorgulama aşamalarından geçerler (Frankel, 2017:62). Maureen Murdock'un *The Heroine's Journey: Woman's Quest for Wholeness* (1990) adlı çalışması, kadın kahramanın yolculuğunu derinlemesine ele alan en önemli eserlerden biridir. Murdock, kadın kahramanların içsel ve dışsal dünyaları arasındaki dengeyi sağlama çabalarını vurgulayarak, onların kendini kabul sürecinin mitolojik anlatılarda nasıl işlendiğini ortaya koymaktadır. Carol Pearson ve Katherine Pope'un *The Female Hero in American and British Literature* (1981) çalışması ise edebi metinler üzerinden kadın kahraman figürlerinin nasıl dönüştüğünü analiz etmektedir. Bu tür incelemeler, kadın kahramanların toplumsal normlarla mücadelesini ve bireysel gelişimlerini anlamada kritik katkılar sunmaktadır. Bunlara ek olarak, Judith Butler ve Angela Carter gibi araştırmacılar da kadın kahramanın yolculuğunu toplumsal cinsiyet normları bağlamında ele almışlardır. Butler, kadın kahraman anlatılarının toplumsal cinsiyet rollerini nasıl yeniden ürettiğini veya dönüştürdüğünü vurgularken (1999: 78), Carter da mitolojide kadın karakterlerin özgürleşme süreçlerini edebi metinler üzerinden analiz etmektedir (1979: 45). Kadın kahramanın yolculuğu, toplumsal dönüşümlerin ve bireysel kimlik arayışlarının bir yansıması olarak, günümüz feminist kuramları içinde de önemini korumaktadır.

Kadın kahramanın yolculuğu, geleneksel kahraman yolculuğundan farklıdır. Kadın kahraman kendi hayatında aktif olarak söz hakkına sahip ve bir tür benlik ile kimlik elde etmek için yola çıkar. Kadın kahramanın bir yerde kalması ve gerçek benliğini keşfetmesi fiziksel olarak bir yolculuğa çıkmaktan daha fazlasıdır. Çünkü kadın kahraman, durağan bir ortamda içsel bir yolculuk deneyimleyebilmektedir. Başlangıçta kadın kahramanı inançları doğrultusunda kozmosa yerleştiren zihin, bu bağ kopunca onu, tamamen yeryüzüne indirir ve katı ataerkil kurallara tabi kılar. Böylece, kadınlığıyla yargılarken ancak ondan sıyrıldığında kahramanlığını kabul eder (Çolak, 2019: 80). Ataerkil düzen, kadın kahramanı ancak kendi kurallarına uyduğunda yücelten bir tutum sergiler. Murdock'a göre bir kadın kahraman, aynı anda birden fazla aşamada olabilir. Kahraman yolculuğu için evini terk etmek zorunda değildir. Asıl yolculuk onun kendi bedeni ve ruhu içinde başlar. Murdock, bir macera ve zafer yolunda doğrusal bir yolu vurgulamak yerine, besleyicilik, ilişkisel bağlantı ve öz keşif temaları etrafında dönen dögüsel bir yolculuğu öne çıkarır. Kahramanın yolculuğu genellikle, feminen yönlerden ayrılmayı, kişinin iç dünyasının derinliklerine inmeyi ve yeni

bir bütünlük ve entegrasyon duygusuyla dış dünyaya dönmeyi içerir. Bu yolculuk, kişisel dönüşüm ve içsel ile dışsal alanlar arasında denge kurmanın önemini vurgular ve genellikle kimlik, güçlenme ve iyileşme ile ilgili konuları ele alır.

Mitlerde kadın karakterler genellikle doğurganlık, bereket, koruma ve rehberlik gibi roller üstlenir. Anneler ise, tanrısal ya da yarı tanrısal karakterlerin annesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunan mitolojisinde Hera ve Demeter gibi tanrıçalar annelik ve doğa ile ilişkilendirilmiş, koruyucu ve öğretici roller üstlenmişlerdir (Pomeroy, 1995: 34; Foley, 1993:142). Ataerkil toplum yapısı nedeniyle bu figürler çoğunlukla edilgen veya mağdur konumuna itildiği görülür. Ancak bazı mitoslarda kadınlar, bağımsızlıkları ve zekâlarıyla dikkat çekerken (Lefkowitz, 1986:112; King, 1998: 88) aynı zamanda zorluklara karşı mücadele eden, güçlü iradeye sahip bireyler olarak da betimlenmektedir. Örneğin, Medea ve Atalanta gibi figürler, kendi kaderlerini belirleme becerisi gösteren kadın kahramanlardır (Clark, 2019: 89; Blundell, 1995:143; Pomeroy, 2002:5).

Kadın kahramanın yolculuğu, patriyarkal düzenin dayattığı sınırlamalara rağmen bireysel güçlenme ve öz farkındalık süreçlerini içeren bir anlatı modelidir. Danae'nin bir birey olarak yaşadığı dönüşüm ve gösterdiği mücadele, kadın kahraman anlatısının temel dinamikleri ile örtüşmektedir. Bronz kuleye hapsedilmesi, ataerkil kontrolün somut bir örneği olurken; Perseus'u dünyaya getirmesi ve hayatta kalma çabası, onun içsel gücünü ve annelik rolünü yeniden tanımlamasına olanak tanır. Danae, sadece bir anne ya da kurban değil, aynı zamanda kendi kaderini şekillendiren ve güçlenme sürecini tamamlayan bir figür olmaktadır (Morford ve Lenardon, 2019: 415; Hansen, 2005: 203). Danae'nin öyküsü, erkek egemen toplumsal yapıda kadınların güç ve irade sahibi bireyler olarak varlıklarını sürdürebilmelerini göstermesi bakımından önemlidir (Hamilton, 2017: 132; Graves, 1955: 224; March, 1998: 176).

Danae'nin yaşamı, baskıya ve engellere rağmen dayanıklılığın ve azmin bir örneği olarak bu anlatıda yer alır. Annelik rolü, karşılıksız emek kavramıyla da ilişkilendirilerek, toplumsal cinsiyet rollerinin mitolojik anlatılar aracılığıyla nasıl biçimlendiğini gözler önüne sermektedir (Morford ve Lenardon, 2019: 415; Hansen, 2005: 203). Danae'nin yolculuğu, bir kadının, ataerkil bir dünyada karşılaştığı zorlukları aşarak, kendi içindeki gücü ve bütünlüğü bulduğunu göstermektedir. Murdock'un görüşüne göre, kadın kahramanın yolculuğu, kadının hem kendisiyle hem de toplumla olan ilişkisini yeniden tanımlamasını sağlar. Danae'nin yolculuğu da bu bağlamda, bir kadının ataerkil bir dünyada kendi kimliğini ve gücünü bulma sürecini temsil eder. Danae'nin anlatıdaki durumu analiz edilmeden önce bir tablo ile gösterilebilir:

Otoritenin gücü	Danae'nin hapsedilmesi, onun kaderinin ve yaşamının erkek otorite tarafından belirlendiğini simgelemektedir.
Denetlenen Beden	Kral Akrisios, kendini korumak için kızı Danae'yi hapseder. Zeus tarafından altın yağmuru şeklinde hamile bırakılan Danae'nin bedeni, kendi özgür iradesi dışında ele geçirilmiş olur.
Annelik ve Koruma İçgüdüsü	Danae, Perseus'un doğumuyla hem annelik rolüne hem de oğlunu koruma içgüdüsüne sahip olur. Perseus'u korumak için yaptığı fedakârlıklar, anneliğinin de verdiği bir güçle şekillenir.
Fedakârlık ve Özveri	Zorluklara rağmen oğlunu korumak için gösterdiği çaba sonucu onun fedakâr ve özverili olmaya yöneltir.
Güzellik	Danae'nin güzelliği, Zeus'un dikkatini çeker. Anlatı boyunca da onun güzelliği önemli bir unsur olarak dikkat çeker.
Direnç	Karşılaştığı tüm zorluklara rağmen yaşam mücadelesini sürdüren Danae, dirençli bir karakter olarak görülür.
Toplumsal Statü	Kraliyet soyundan gelmesine rağmen, toplumsal statüsü onu tehlikelerden korumaz. Aksine bu statü onun tecrit edilmesine neden olur.

Tablo 1: Danae'nin Yolcuğunda Yer Alan Bazı Etmenler (**Kaynak:** Tablo yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

Bu incelemede esas alınan Murdock'ın modeline göre yolculuk “yolculuğun başlangıcı: dışıldan ayrılmak/anneden ayrılış”, “erkekke özdeşleşmek/pozitif bir eril müttefikin eksikliği”, “sınanmalarla dolu bir yol / ejderhalar ve devlerle yüzleşmek”, “başarının sahte rahatlığına erişme”, “erginlenme ve tanrıça mertebesine ulaşma”, “dışıl olanla yeniden bağlantı kurma arzusu”, “anne/kız ayrılıklarını iyileştirme”, “yaralanmış erilliği iyileştirme”, “eril ve dışılın bütünleşmesi”, “yeni bir bilinç seviyesine ulaşma” ve “kutsal birleşme” başlıkları altında değerlendirilecektir.

Yolculuğun Başlangıcı: Dışıldan Ayrılmak / Anneden Ayrılış

Danae'nin, yaşam yolculuğunda anne gibi bir dışıl unsur bulunmaz. O, Argos'ta bir prenses olarak babası Kral Akrisios'un kontrolü altında yaşar. Erken çocukluk döneminden itibaren annesinin varlığından yoksundur ve babasının otoritesi altındadır. Danae, babasının kontrolü altında bir prenses olarak yaşarken, kadınsı yanlarından ve annelik figüründen koparılmış olur. Babasının kehanete karşı aldığı sert önlemler, Danae'nin kendi dışıl kimliği ve güçleriyle bağlantısını da etkiler. Bu, yolculuğunun başlangıcında yaşanan önemli bir ayrılık ve yalnızlık anıdır. Tecrübe ettiği bir başınalık onu, farklı bir içsel yolculuğa çıkarır. Bu başlangıç anı, Eliade'nin ifadesiyle “*in illo tempore*”dir. İnsanların çığlıklarının, varoluşun ilk dönemlerine ait tanrısal güçleri harekete geçirdiği ve bu süreçte, evrenin yaratılıp düzenlendiği, tanrıların ve kahramanların ilk eylemlerini gerçekleştirdiği kutsal

başlangıç zamanına *in illo tempore* adı verilmektedir (Eliade, 2003: 409). Danae de kapatıldığı kulenin karanlığında, bu ana dönmüş, yaratılıştan güç almış ve kaostan yeni bir kahraman yaratılmıştır.

Kuleye kapatılmasının dışında, Danae'yi mücadeleci bir kahraman kılan bir diğer durum da oğluyla birlikte su üzerinde ölüme terk edilmesidir. Tokyay'a göre, Danae ve Perseus'un suya bırakılması, onların kaçınılmaz bir sona sürüklendiğini gösterir. Bu bağlamda, içinde buldukları sandık hem bir sonun simgesi olarak ölümlle ilişkilendirilir, hem de onları dış etkenlerden koruyan bir rahim işlevi görür. Sandıktan kurtuluşları, yeni bir başlangıç fikrini çağrıştırır ve bu süreçte anne ile oğlun köklü bir dönüşüm yaşadığına dair bir sembol olarak görülebilir (2015: 73). Danae'nin mitolojik yolculuğu, sadece Perseus'un annesi olma rolüyle sınırlı kalmayıp, onun bireysel dönüşümünü ve anneden ayrılma sürecini de içermektedir.

Danae, başlangıçta babasının otoritesi altında hapsedilmiş bir figür olarak görünse de Perseus'un doğumu onun kendi kimliğini bulma yolculuğunu başlatan önemli bir olaydır (Kerényi,1951:103). Perseus'un doğumu, Danae için yalnızca annelik deneyiminin başlangıcı değil, aynı zamanda kendi bireysel özgürlüğünü arayışının bir parçasıdır. Onun bronz kulede kapatılışı, dişil enerjinin içsel bir dönüşüm sürecinden geçmesini temsil ederken, annelikle birlikte gelen yeni sorumluluklar ve bilinmezliklerle yüzleşmesini zorunlu kılar (Neumann, 1970: 145). Danae'nin babasının otoritesinden ayrılarak kendi kaderine doğru ilerlemesi, kadın kahramanın bağımsızlık arayışının bir yansımasıdır.

Danae'nin annelikle başlayan yolculuğu, yalnızca biyolojik bir süreçten ibaret olmayıp, onun psikolojik ve ruhsal bir dönüşüm yaşamasına da neden olur. Perseus'un doğumu ve ikisinin sandık içinde denize bırakılması, Danae'nin babaya olan bağımlılığından koparak yeni bir kimlik kazanmasını simgeler (Campbell, 2004: 81). Bu süreç, dişil bir kahramanın annelik ve bağımsızlık arasındaki dengeyi kurmaya çalışmasını gösterir. Danae'nin oğlunu koruma içgüdüleriyle hareket etmesi, onun anne kimliğiyle şekillenmesini sağlarken, aynı zamanda dış dünyaya açılarak kendini gerçekleştirme fırsatı sunar (Eliade, 1959: 66). Bu bağlamda Danae, Perseus'un yolculuğunun bir parçası olmasının ötesinde, kendi içsel yolculuğunu da deneyimleyen aktif bir kahramandır.

Sandık ve su unsurlarının yanı sıra anne-oğul ilişkisi, Mısır mitolojisinde de önemli bir yer tutar. Perseus mitinin erken dönem versiyonları incelendiğinde, Danae ile amcası Proitos arasındaki ilişkinin Mısır mitolojisindeki benzer anlatılarla ortak temalar barındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda, Danae'nin Mısır tanrıçası İsis ile benzerlik taşıdığı da söylenebilir. Proitos ise Osiris figürü ile ilişkilendirilmekte, Perseus ise İsis ve Osiris'in oğlu Horus'a denk düşmektedir. Perseus'un yaşamına kasteden dedesi Akrisios, Mısır mitolojisinde Horus tarafından cezalandırılan kıskanç tanrı Seth ile benzerlik göstermektedir. Mısır anlatılarında, İsis ve Horus'un Nil Nehri üzerinde bir akasya ağacından yapılmış sandalla yolculuk ettikleri bilinmektedir. Bu anlatı, Danae ve Perseus'un dalgalarla sürüklendiği sandık motifıyla benzerlik göstermektedir. Her iki mitolojide de su, bir arınma ve kaderin şekillenmesi aracı olarak öne çıkmakta, kahramanların kaderinde belirleyici bir rol üstlenmektedir (Tokyay, 2015: 67).

Mitolojik anlatılar genellikle erkek kahramanların yolculuklarına odaklansa da Danae'nin hikâyesi, dişil kahramanın anneden ve toplumun beklentilerinden ayrılarak yeni bir varoluş biçimine ulaşmasını temsil eder. Onun Perseus ile serüvene sürüklenmesi, sadece bir annenin fedakârlık hikâyesi değil, aynı zamanda kendi potansiyelini keşfetme ve kaderini kabullenme sürecidir (Jung, 1968: 182). Danae, denizde yaşadığı zorluklar ve karşılaştığı bilinmezliklerle birlikte kendi içsel gücünü keşfeder ve böylece dişil enerjinin yeniden doğuşuna tanıklık eder (Dodds, 1962: 77). Bu bağlamda Danae'nin anneden ayrılışı, yalnızca fiziksel bir uzaklaşma değil, aynı zamanda ruhsal ve psikolojik bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir.

Erkekle Özdeşleşmek / Pozitif Bir Eril Müttefikin Eksikliği

Baba Akrisios'un Danae'yi bronz bir odaya hapsedmesi, kadının kendi içindeki güce güvenmeye zorlar. Babanın kehanet korkusuyla kızını bir kuleye hapsedmesi, eril gücün kontrol edici ve kısıtlayıcı yönünü temsil etmektedir. Ardından Zeus güçlü bir eril olarak Danae'nin hayatına girer ve altın bir yağmur şeklinde gelip onu hamile bırakır. Zeus'un altın yağmur formunda gelişi de eril enerjinin manipülatif doğasını gözler önüne serer (Kerényi, 1951: 117). Zeus'un altın yağmuru şeklinde Danae'yi hamile bırakması, ilahi müdahaleyi ve olağanüstü bir gücün onun yaşamına etkisini sembolize eder. Bu ilahi müdahale hem gerçek hem de sembolik olarak erilin hayatına girmesini ve ataerkil otoritenin Danae'nin hayatındaki varlığının devamını temsil eder.

Mitolojik bağlamda yağmur, dönüşüm ve yenilenme sembolüdür. Altın yağmur, Danae'nin hayatına giren önemli ve dönüştürücü bir kuvvetin simgesidir. Tanrısal olanla birleşimini simgelemede altın bilinçli bir tercihtir ve derin anlamlar içermektedir. Bazı araştırmacılar tarafından soylu bir metal olarak anılan altının tinsel bir simgeselliğe sahip olduğu kabul edilir. Altın, yalnızca maddi bir değer taşımaz; aynı zamanda ruhsal ve simgesel bir anlam barındırır. Tarih boyunca pek çok kültürde güç, saflık ve ilahi kudretle ilişkilendirilen bu metal, Hint mitolojisinde de ölümsüzlük arayışının bir yansıması olarak kabul edilir (Eliade, 2003: 55). Altın, en üstün ve kusursuz olanı simgeleyen bir unsur olarak değerlendirilir. Bu nedenle, "altın kural", Pisagor'un "altın dizeleri" ve "altın anlam" gibi kavramlar, mükemmelliğin bir göstergesi olarak kullanılır. Güneşle özdeşleştirilen altın, eski inanışlara göre güneşin ateşinden elde edilen kutsal bir madde olarak kabul edilir. Altının mitolojik ve felsefi bağlamdaki bu yüceltilmesi, onun yalnızca maddi bir değer taşıyan bir maden olmanın ötesinde, metafizik ve kozmolojik bir anlam kazandığını gösterir (Ferber, 2007: 87). Farklı kültürlerde altının ışık, güç ve ilahi kudretle ilişkilendirilmesi, onun evrensel ve zamansız bir sembol olmasını sağlar.

Perseus'un doğumu, Danae için yeni bir müttefik ve destek kaynağı olur. Bu süreçte, Danae içsel gücünü ve direncini keşfetmeye başlar. Danae'nin mitolojik yolculuğu, yalnızca bir anne olarak değil, aynı zamanda eril figürlerle olan ilişkisinin eksikliği üzerinden de incelenebilir. Bu eksikliğin onun kimlik oluşumu üzerindeki etkisi önemlidir. Danae'nin hayatında olumlu bir eril müttefiğin bulunmaması, onun kendi kaderini tek başına üstlenmek zorunda kalmasına yol açmıştır (Neumann, 1970: 142). Danae'nin Perseus'u yetiştirirken, eril bir rehberlik ve destekten yoksun kalması, onu eril enerjiyi kendi içinde inşa etmeye zorlamıştır. Babasının onunla ilgili aldığı kararlar ve Zeus'un

müdahaleci yaklaşımı, Danae'nin çevresinde güvenilir ve destekleyici bir erkek figürü bulunmadığını göstermektedir (Jung, 1968: 189). Bunun yerine, Danae'nin kendi gücünü geliştirmesi, mitolojik anlatılarda kadınların eril dünyada bağımsız bir şekilde ayakta kalabilme mücadelelerine dair önemli bir semboldür. Perseus'un kahramanlık yolculuğunda annesinin ona verdiği destek, Danae'nin eril güçle özdeşleşmek zorunda kaldığını ve onu besleyici bir rol aracılığıyla dolaylı olarak içselleştirdiğini gösterir (Eliade, 1959: 65). Böylece Danae'nin hikâyesi, kadınların eril müttefik eksikliğinde kendilerine yetebilme ve eril enerjiyi kendi iç dünyalarında dengeleyebilme kapasitelerini ortaya koyar.

Danae'nin yaşamındaki eril müttefik eksikliği, onun bağımsızlığını vurgularken, aynı zamanda eril enerjiyle kurduğu karmaşık ilişkiyi de gözler önüne serer. Mitolojide güvenilir bir erkek figürünün yokluğu, Danae'nin güçlü bir kadın kahraman olarak kendi kaderini üstlenmesine neden olmuştur (Dodds, 1962: 92). Bu bağlamda, Perseus'un doğumu ve büyütülmesi süreci, Danae'nin eril enerjiyi hem annelik hem de koruyuculuk aracılığıyla yeniden inşa etmesini simgeler. Ancak eril müttefikin eksikliği, onun kaderini tek başına üstlenmesini ve bu süreçte karşılaştığı zorlukları kendi içsel gücüyle aşmasını gerektirmiştir (Campbell, 2004: 99). Danae'nin hikâyesi, kadınların eril dünyada güçlü kalabilme ve eril müttefik eksikliğine rağmen kendi yollarını çizebilme potansiyelini gösteren bir anlatı olarak dikkat çekicidir.

Sınamalarla Dolu Bir Yol / Ejderhalar ve Devlerle Yüzleşmek

Perseus doğduktan sonra, Danae'in ve oğlunun denize atılması motifi, kadın kahramanın yolculuğunda suyla sınavı temsil eder. Deniz, Danae'nin direncini sınamaktadır. Ayrıca su, genellikle bilinçdışı, bilinmeyen ve doğanın kaotik güçlerinin sembolüdür. Danae ve oğlu Perseus, denize atıldıklarında bilinmeyene doğru zorlu bir yolculuğa çıkarlar. Bu, hayatlarındaki belirsizliklerle ve tehlikelerle yüzleşme anıdır. Sandık içinde deniz yolculuğu, kapalı bir durumdan özgürlüğe ve olanaklara geçişi temsil eder. Danae'nin bu belirsiz yolculuğu kabul etmesi, cesaret ve zorluklar karşısında güveni göstermektedir. Bunların yanı sıra, deniz yolculuğunun kaostan düzene geçişi ve tanıdık sınırların ötesindeki macerayı da simgelediğini söylemek mümkündür.

Başarının Sahte Rahatlığına Erişme

Danae ve Perseus, Seriphos adasında Dictys adlı iyi yürekli bir balıkçı tarafından kurtarılır. Onlara yeni bir yaşam sunulur. Dictys tarafından kurtarılmak, Danae için geçici bir rahatlama ve güven duygusu sağlar. Ancak bu güvenlik yanıltıcıdır. Çünkü Dictys'in kardeşi Kral Polydectes, Danae'ye göz koymuştur. Danae kısa sürede yanıldığını anlar çünkü Kral Polydectes'in kötü niyetli planları, Danae'nin ve Perseus'un gerçek bir tehlike içinde olduğunu gösterir. Bu, onun yolculuğunda yüzleşmesi gereken bir başka zorluk olur.

Erginlenme ve Tanrıça Mertebesine Ulaşma

Perseus miti, erginlenme sürecinin arketipsel bir anlatısını sunarken, aynı zamanda dişil ilahi gücün tanrıça mertebesine ulaşma yolculuğuyla da ilişkilendirilebilir. Danae'nin bronz kuleye hapsedilmesi ve Zeus'un altın yağmuru formunda ona ulaşması, kadim kültürlerde görülen ilahi dokunuş ve kutsal birleşme temalarının bir yansımasıdır. Bu süreç, Danae'nin yalnızca fiziksel bir dönüşüm değil, aynı zamanda ruhsal bir olgunlaşma yaşamasının muhtemel olduğunun işaretidir. Perseus'un doğumuyla birlikte Danae, tanrıçaya özgü yaratıcı ve koruyucu bir kimlik kazanır; bu durum, onun geleneksel annelik rolünden sıyrılarak daha yüce bir statüye erişimini simgeler. Mitin ilerleyen aşamalarında Danae'nin yaşadığı zorluklar, onun tanrıça arketipiyle özdeşleşmesini pekiştirir. Perseus'un kahramanlık yolculuğunda üstlendiği koruyucu ve yönlendirici rol, Danae'nin yalnızca bir anne figürü olmanın ötesine geçerek, bilgelik ve rehberlik eden bir güç olarak algılanmasını sağlar. Oğlunun zaferleriyle birlikte Danae'nin hikâyesi de yeniden anlam kazanır. Onun Perseus'u yetiştirme süreci, dişil bilincin eril dünyadaki varoluş biçimini dönüştürmesine örnektir. Perseus'un başarısı, Danae'nin tanrıça mertebesine ulaşma yolculuğunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü oğlunun kazandığı zaferler, onun dişil bilincinin ve sezgisinin bir yansımasıdır.

Dişil Olanla Yeniden Bağlantı Kurma Arzusu

Danae'nin hikâyesi, eril düzenin baskısı altında dişil öze bağlantısını yeniden kurma çabasının mitolojik bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Perseus yolculuğa çıkarken, Danae daha dengeli bir hayata dönme arzusu peşindedir. Polydectes'in manipülasyonlarından uzak, kendisi ve oğlu için güvenli bir ortam arar. Bu da kaos barındıran eril düzenden kozmostan yana olan dişil düzene olan özlemin bir işareti sayılabilir. Danae'nin yolculuğu, dişil olanla yeniden bağ kurma sürecinde annelik rolü aracılığıyla yeni bir kimlik kazanma çabasına dönüşür. Anlatıda geçen sandık ve Danae'nin içinde zor bir durumda kapalı kalışı, dişil enerjinin yeniden doğuşa hazırlanışını sembolize etmektedir.

Anne/Kız Ayrılıklarını İyileştirme

Danae'nin yolculuğunda, kendi dişil yanıyla olan ilişkisini şifalandırması söz konusudur. Bu da Perseus'un annesi olma rolüyle temsil edilir. Oğlunu destekleyerek onun hem güç hem de merhamet taşıyan bir kahramana dönüşmesine katkıda bulunur. Danae'nin Perseus'a olan annelik rolü, onun kendi dişil yanıyla olan ilişkisini şifalandırır. Çünkü o, annesinden beslenememiş olsa da oğlu için bu zor şartlarda annelik yapmayı başarmıştır. Perseus'u besleyip desteklemek, Danae'nin kendi annelik kimliğini ve dişil gücünü kabul etmesine yardımcı olur. Bu, onun yolculuğunda önemli bir dönüm noktasıdır. Danae'nin mitolojik anlatısı, anne/kız ilişkilerinin eksikliği ve bu bağlamda yaşanan ayrılıkların iyileştirilmesi açısından önemli bir perspektif sunar. Mitolojide Danae'nin annesinden bahsedilmemesi, ataerkil anlatıların anne/kız bağını görmezden gelme eğiliminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Neumann, 1970: 163). Bu durum, mitolojide kadının annesiyle olan ilişkisinin genellikle arka planda bırakılması ya da tamamen silinmesiyle bağlantılıdır. Danae'nin öyküsünde, babası Akrisios'un kehanet korkusuyla kızını bir kuleye hapsedmesi, kadının annesinden koparılmasının ve bunun yerine eril otoritenin yerleştirilmesinin bir göstergesidir (Kerényi, 1951: 98).

Bu bağlamda Danae'nin yaşadığı yalnızlık ve izolasyon, anne/kız ayrılıklarının mitolojik bir temsili olarak okunabilir.

Anlatıda Danae'nin annesinden bahsedilmemesi, onun Perseus'a annelik yaparken geliştirdiği içsel dayanıklılığı ve şefkati daha da anlamlı kılar. Kendi annesiyle ilişki kurma şansı olmayan Danae, içsel bir annelik kaynağı geliştirerek oğluya güçlü bir bağ kurar (Jung, 1968: 184). Bu süreç, anne/kız bağının eksikliğinden doğan yaraları iyileştirme ve bu boşluğu Perseus ile doldurma çabası olarak değerlendirilebilir (Eliade, 1959: 77). Danae'nin Perseus'a olan bağlılığı, onun annesinden yoksun büyümesinin telafisi niteliğinde bir sembolik dönüşümü temsil eder ve böylece kendini annelik yoluyla iyileştirir ve kendi travmalarını aşar. Mitolojide anne/kız ilişkisine dair eksikliklere rağmen, Danae'nin hikâyesi dişil dayanıklılığın ve nesiller arası şefkatin bir örneği olarak okunabilir. Perseus'un kahramanlık yolculuğu sırasında Danae'nin sabrı ve direnci, annenin kızına aktaramadığı bilgelik ve koruyuculuğun yeni bir nesle iletilmesini gösterir (Dodds, 1962: 91). Bu bağlamda, Danae'nin hikâyesi yalnızca bir annelik anlatısı değil, aynı zamanda kadınlar arasındaki kopuk bağların nasıl telafi edilebileceğinin bir göstergesidir. Anne figürünün yokluğu, Danae'nin kendi içsel annelik gücünü keşfetmesine ve bu yolla geçmiş travmalarını iyileştirmesine vesile olur (Campbell, 2004: 104).

Yaralanmış Erilliği İyileştirme

Danae'nin hikâyesi hem iç dünyasında hem de dış dünyada yaralı olanı şifalandırmayı içerir. Bu dişil ya da eril olabilir. Yaralı eril, baba Akrisios tarafından temsil edilir. Perseus, olgunlaşım sınavlarını geçerken, dişili onurlandıran ve saygı gösteren daha sağlıklı bir eril gücü sembolize eder. Akrisios'un kızını kuleye kapatması, ataerkil sistemin kontrol ve güç arzusunun bir yansıması olarak görülebilir (Kerényi, 1951: 95). Ancak Zeus'un Danae'ye altın yağmur formunda ulaşarak Perseus'u dünyaya getirmesi, eril gücün yeniden doğuşunun ve dönüştürülmesinin sembolik bir anlatısıdır. Bu bağlamda Danae, eril enerjinin zarar görmüş, korkuya dayalı yönleriyle yüzleşen ve onu iyileştiren bir dişil figür olarak değerlendirilir. Onun Perseus'u yetiştirme süreci, erilliğin korku ve güç arayışından uzaklaşım, cesaret ve adalet değerleriyle yeniden şekillenmesine katkıda bulunur (Neumann, 1970: 137).

Mitolojik anlatılar çerçevesinde Danae, eril dünyada maruz kaldığı baskılara rağmen, içsel gücüyle bu yaralanmış erilliği dönüştürme potansiyeline sahiptir. Onun Perseus'a annelik yaparken sergilediği koruyucu ve yönlendirici tavır, eril enerjinin olgunlaşmasına ve denge bulmasına yardımcı olur (Jung, 1968: 76). Akrisios'un korkuya dayalı eril kimliği, yalnızca yok etme ve kontrol mekanizmalarıyla çalışırken, Danae'nin sabrı ve içsel bilgelik kapasitesi, eril enerjinin yapıcı ve koruyucu yönlerini ortaya çıkarma sürecinde kritik bir rol oynar. Perseus'un kahramanlık yolculuğuna hazırlık aşamasında Danae'nin varlığı, eril kimliğin kendini keşfetme ve aşma sürecini besleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar (Dodds, 1962: 84).

Danae'nin öyküsü, eril gücün korku ve kontrol mekanizmalarına hapsolmeden, dişil bilgelik sayesinde nasıl bir iyileşme sürecine girebileceğini gösteren mitolojik bir örnektir. Perseus'un büyüme sürecinde annesinden aldığı sevgi ve destek, onun yalnızca fiziksel bir savaşçı değil, aynı zamanda bilge bir kahraman olarak yetişmesine katkı sağlamıştır (Eliade, 1959: 71). Danae, dişil gücün eril dünyaya şefkat, bilgelik ve denge getirme kapasitesini temsil eder ve bu yönüyle mitolojik bağlamda

bir iyileştirici figür olarak değerlendirilebilir. Onun hikâyesi, eril ve dişil enerjiler arasındaki çatışmayı aşmanın ve iyileştirmenin bir yolunu sunar; böylece yaralanmış erilliğin dönüşümüne olanak tanır (Campbell, 2004: 88).

Eril ve Dişilin Bütünleşmesi

Perseus, deneyimlerinden öğrenmiş ve yolculuğunda edindiği bilgileri entegre etmiş olarak geri döner. Polydectes'i yenerek Danae'yi kurtarır. Bu da eril ve dişilin uyumlu bütünleşmesini sembolize eder. Danae'nin oğluna ve kendi iç gücüne olan inancı doğrulanmış olur.

Yeni Bir Bilinç Seviyesine Ulaşma

Danae ve Perseus, Akrisios ile yüzleşmek üzere Argos'a döner. Kehanet, Perseus'un bir atletizm yarışmasında yanlışlıkla Akrisios'u bir diskle öldürmesiyle gerçekleşir. Bu eylem aynı zamanda Danae'nin babasının gölgesinde çektiği acının sona ermesini de simgeler. Danae ve Perseus, yeni bir bilinç ve denge seviyesine ulaşır. Danae'nin babası Akrisios tarafından bir kuleye hapsedilmesi, onun başlangıçta pasif bir figür olarak görülmesine neden olsa da bu izolasyon aslında bir içsel dönüşüm sürecinin başlangıcını simgelemektedir (Kerényi, 1951:102). Annelik yoluyla yeni bir bilinç seviyesine ulaşan Danae, artık sadece bir kurban değil, kendi kaderini kucaklayan ve aktif bir özne haline gelmiştir (Neumann, 1970:146). Danae'nin yolculuğu, mitolojide kadın kahramanın geleneksel rollerinden sıyrılarak bilinç seviyesini yükseltmesinin bir örneğidir. Onun, Perseus'u koruma ve yetiştirme süreci, bireysel olarak güçlenmesini ve eril dünyanın tehditleri karşısında öz-savunma mekanizmaları geliştirmesini sağlar (Jung, 1968:180). Danae'nin Kral Polydectes'in baskıcı niyetleriyle karşılaşması, onun eril karşısında sergilediği duruşu ve içsel dayanıklılığını nasıl inşa ettiğini gösterir. Bu süreçte Danae, yalnızca Perseus'un annesi olarak değildir. Kendi kimliğini şekillendiren bir birey olarak da ortaya çıkar. Zorluklarla yüzleşirken geliştirdiği stratejiler ve Perseus'un kahramanlık yolculuğuna dolaylı katkısı, Danae'nin bilinç seviyesindeki yükselişini simgeler.

Bu anlatı, kadın kahramanın eril dünyadaki konumunu sorgulayan ve yeni bir farkındalık seviyesine ulaşmasını sağlayan bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir. Perseus'un doğumundan itibaren annelik rolü üzerinden kimliğini inşa eden Danae, zamanla kendi gücünü ve bağımsızlığını keşfeder (Dodds, 1962: 85). Erkek egemen bir dünyada varlık gösteren bir kadın olarak, yaşadığı zorluklar onu olgunlaştırır ve içsel olarak güçlendirir. Bu bağlamda Danae'nin yolculuğu, dişil bilincin eril dünyada nasıl evrildiğini ve kadın kahramanın kendini nasıl dönüştürdüğünü gözler önüne sermektedir (Campbell, 2004: 94). Danae'nin Perseus mitindeki rolü, sadece kutsal bir birleşmenin nesnesi olmanın ötesinde, bireysel ve kolektif bilinç dönüşümünü simgeleyen bir figür olarak da değerlendirilebilir. Onun kuleye hapsedilmesi, geleneksel olarak kaderin kaçınılmazlığına bir gönderme olarak kabul edilse de bu durum aynı zamanda insanın içsel dönüşüm sürecinin bir metaforu olarak görülebilir (Kerényi, 1951: 89). Danae'nin kuleye kapatılması, insanın içsel potansiyeline erişmesini engelleyen toplumsal kısıtlamalar ve korkularla paralellik kurmaktadır (Jung, 1968:152). Ancak Zeus'un müdahalesiyle gerçekleşen ilahi birleşme, içsel dönüşüm sürecinin kaçınılmazlığını ortaya koyar ve Danae'nin bu sürece dâhil olması, onun yeni bir bilinç düzeyine ulaşmasını simgeler. Perseus'un doğumu, bu sürecin bir sonucu olarak, bireyin içsel potansiyelini

gerçekleştirme yolunda bir adım attığını gösterirken, aynı zamanda mitolojik bağlamda kahramanın kaderini üstlenmesiyle bilinçli bir varoluşa işaret eder (Dodds, 1962: 78). Perseus'un annesi olarak Danae, bireysel bilincin kolektif mitolojik sembollerle nasıl dönüşebileceğine dair güçlü bir örnek sunar. Onun hikâyesi, bireyin sınırlarını aşarak yeni bir farkındalık seviyesine ulaşmasının, ilahi olanla kurulan içsel bir diyalog aracılığıyla mümkün olduğunu gösterir (Neumann, 1970:104).

Kutsal Birleşme

Danae'nin hikâyesi, kendisi ve hayatındaki eril-dişil unsurların kutsal birliğe ulaşmasıyla doruğa erişir. Güçsüz bir prenseslikten, dirayetli bir anneye dönüşümünü içeren yolculuğu, kahramanın yolculuğunun dönüştürücü gücünü vurgular. Zeus'un altın yağmur formunda Danae'ye ulaşması, antik mitolojide ilahi doğurganlık sembollerinden biri olarak yorumlanır ve bu birleşmenin, Perseus'un kaderinin önceden belirlenmiş bir yol izlemesiyle sonuçlandığı görülür (Burkert, 1985: 63). Bunun yanı sıra, Danae'nin hapsedilmesi, kadınların mitolojik anlatılarda genellikle doğurganlık ve kaderle özdeşleştirildiğini gösterirken, aynı zamanda kadının yalnızca biyolojik değil, ilahi bir doğurganlık rolü üstlendiğine işaret eder. Perseus'un doğuşu, mitolojik anlatılarda kahraman doğum motifinin klasik bir örneğini teşkil eder ve Danae'nin kutsal birleşme yoluyla tanrısal bir güç tarafından seçilmiş olması, onun bireysel iradesinin ötesinde bir anlam taşır. Bu bağlamda Danae'nin yaşadığı olaylar, antik Yunan toplumunda kadınların kader üzerindeki rolünü ve tanrılarla olan etkileşimlerini anlamada önemli ipuçları sunar (Farnell, 1896:101). Perseus'un doğumundan sonraki olaylar, annesinin kaderinin bir parçası olmaya devam eder; çünkü Danae, oğlunun kahramanlık yolculuğunda hem bir koruyucu hem de ilahi kökeninin bir hatırlatıcısı olarak konumlanır. Böylece Danae'nin hikâyesi, kutsal birleşme ve ilahi müdahale arasındaki dinamikleri açığa çıkaran önemli bir mitolojik öge olarak değerlendirilir.

Sonuç

Perseus miti, kadın kahramanın yolculuğunun derin ve çok boyutlu bir yansıması olarak, ataerkil düzende kadın kimliğinin yeniden inşasını ortaya koymaktadır. Onun hikâyesi, eril otoritenin kadın bedeni ve kimliği üzerinde kurduğu tahakkümün bir sembolü olmakla birlikte, aynı zamanda direnişin ve bireysel dönüşümün bir anlatısıdır. Bronz kulede hapsedilişi, toplumsal normlar tarafından belirlenen sınırların bir göstergesi iken, Perseus'un doğumu ve onunla çıktığı yolculuk, kadının kendi kaderini şekillendirme kapasitesinin bir kanıtıdır. Bu anlatı, dişil olanın eril baskıya karşı nasıl direnç gösterdiğini ve annelik kavramının bireysel kimlik inşasında oynadığı kritik rolü ortaya koymaktadır. Mitin farklı varyasyonlarında Danae'nin konumu değişiklik gösterse de onun sergilediği kararlılık ve dayanıklılık ortak bir temaya işaret etmektedir.

Perseus'un kahramanlık yolculuğu boyunca annesinin fedakârlığı, kadının toplumsal ve mitolojik düzeydeki varoluş mücadelesinin bir mikro kozmosu olarak okunabilir. Danae'nin Murdock'un modeline göre ele alınması, kadın kahramanlığının geleneksel erkek odaklı anlatılardan farklılaştığı noktaları vurgulamaktadır. Danae'nin kendini dönüştürme süreci, kadın kahramanın sadece fiziksel bir serüvene çıkmasının ötesinde, içsel düşünsel ve ruhsal bir yolculuğa da çıkmasının gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Danae'nin yolculuğu, dişil enerjinin eril baskıya karşı nasıl

direnebildiğini ve kendi kaderini çizme sürecinde bireysel dönüşümün nasıl mümkün olduğunu göstererek, kadın kahraman arketipinin mitolojideki yerini yeniden değerlendirmeye olanak tanımaktadır.

Danae'nin Perseus mitindeki rolü, onun sadece bir anne figürü olarak değil, aynı zamanda ataerkil sınırlamaları aşan ve kendi öz farkındalığına ulaşan bir kadın kahraman olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Onun deneyimi, dışil bilincin toplumsal sınırlarla nasıl başa çıkabileceğinin bir göstergesi olarak, mitolojideki kadın temsillerine dair yeni yorumlar sunmaktadır. Murdock'un görüşüne göre, kadın kahramanın yolculuğu, kadının hem kendisiyle hem de toplumla olan ilişkisini yeniden tanımlamasını sağlar. Danae'nin yolculuğu da bu bağlamda, bir kadının ataerkil bir dünyada kendi kimliğini ve gücünü bulma sürecini temsil eder. Danae, Yunan mitolojisinde yer alan ve isimlerinden sıkça söz edilen birçok kadın karakter kadar anılmayı hak etmektedir.

Kaynakça

- Akalın, A. G. (2003). Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 17-47.
- Apollodorus. (1921). *The Library*. (Çev. Frazer, J.G.). Newyork: G. P. Putnam's Son.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Campbell, J. (2004). *The Hero with a Thousand Faces*, New Jersey: Princeton University Press.
- Çolak, S. (2019). *Türk Destanlarında kadın kahramanın yolculuğu* (Yüksek lisans tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Dodds, E. R. (1962). *The Greeks and the Irrational*, California: University of California Press.
- Hansen, William F. (2006). *Classical Mythology: A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans*, New York: Oxford University Press.
- Eliade, M. (2003). *Demirciler ve Simyacılar* (Çev. Özcan, M.E.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. Arslan, L.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Foley, H. (1993). *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, New York: Princeton University Press.
- Ferber, M. (1999). *A Dictionary of Literary Symbols*, New York: Cambridge University Press.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Graves, R. (1955). *The Greek Myths*, London: Penguin Books.
- Hamilton, E. (2017). *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*, Newyork: Black Dog & Leventhal.
- Hard, R. (2004). *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, New York: Routledge
- Hesiod. (2004). *Theogony and Works and Days*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Homer. (1990). *The Iliad*. (Çev. Fagles,R.), London: Penguin Classics.
- Homer. (1996). *The Odyssey*. (Çev. Fagles,R), London: Penguin Classics.
- Jung, C. G. (1968). *Archetypes and the Collective Unconscious*, New York: Princeton University Press.
- Kerényi, K. (1951). *The Gods of the Greeks*, London: Thames & Hudson.

- Koçak, A. (2016). *Mitlerle Var Oluş Yolculuğu*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lefkowitz, M. R. (1986). *Women in Greek Myth*, Bristol: Bristol Classical Press.
- March, J. (1998). *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*, London: Cassell.
- Morford, M. P. O. & Lenardon, R. J. (2013). *Classical Mythology*, United Kingdom: Oxford University Press.
- Murdock, M. (1990). *The Heroine's Journey: A Woman's Quest for Wholeness*, United States: Shambhala Publications.
- Nagy, G. (1990). *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca: Cornell University Press.
- Neumann, E. (1970). *The Origins and History of Consciousness*, New York: Princeton University Press.
- Ovid. (2009). *Metamorphoses*. (Çev. Melville, A.D.), New York: Oxford University Press.
- Pausanias. (1918). *Description of Greece*. (Çev. Jones, W. H. S.), London: William Heinemann
- Pomeroy, S. B. (1995). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Berlin: Schocken Books.
- Reeder, Ellen D. (1995). *Pandora: Women in Classical Greece*, New York: Princeton University Press.
- Roman L. & Roman M. (2010). *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York: Infobase Publishing.
- Rosenmeyer, Patricia A. (1991). Simonides' Danae Fragment Reconsidered, *Arethusa* 24, 5-29.
- Tokyay, Nefrin. (2015) *Perseus'un Yolculuğu, Mitler, Arketipler, Semboller*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Uğurcan, F. Z. & Koçak, A. (2021). *Kadın Odağında Toplumsal Cinsiyet Disiplinler arası Yaklaşımlar*, (s.15-28), Kıbrıs: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Yayınları.



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi –

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences –

VJHSS



Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş / Submission: 22/04/2025

Kabul / Acceptance: 16/06/2025

Yayın / Publication: 30/06/2025

Van Bahçesaray’da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank – Sarivank – Horozvank - Dira Han)

*Saint Georges Monastery which Little Known for its Architectural Features in Van Bahçesaray
(Pouthkouvank - Sarivank - Roostervank - Dira Han)*

Yalçın KARACA*

Öz

Van Gölü Havzası jeostratejik ve jeopolitik konumu nedeniyle ilk çağlardan beri birçok farklı medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Tarihi ve kültürel miras açısından çok zengindir. Farklı Türk ve İslam devletlerinin bölgede oluşturdukları mimari eserlerin yanı sıra Hristiyanlara ait birçok manastır ve kilise bulunmaktadır. Manastırlar şehir yaşamından uzakta dünya ile ilişkisini kesmiş dinsel toplulukların inzivaya çekildikleri yerlerdir. Bünyelerinde farklı amaçlarla kullanılan çok sayıda yapı bulunur. Araştırmanın amacı çok az tanınan bu manastırı bilimsel metotlarla inceleyerek bilim dünyasına tanıtmak ve bölge turizmüne kazandırmaktır. Diğer amaç ise terminolojide az bilinen ve terim olarak kilise evi anlamına gelen jamatun yapılarının anlatılmasıdır. Bu yapılar diğer Hristiyan dini mimarilerinde bulunmayıp Ermeni mimarisine özgüdür. XII. yy. sonundan itibaren yaygın bir şekilde inşa edilmeye başlanmıştır. Genellikle manastır kiliselerinin batı cephelerine sonradan eklenmişlerdir. Çoğunlukla kiliselerden daha büyük mekânlara sahiptirler. Kiliselere geçiş özelliği gösteren jamatunlar yarı dini yarı sivil işlevli mekânlardır. Bu alandaki çalışmaların az sayıda ve yetersiz olması ele aldığımız konunun önemini artırmaktadır. Van’da tarafımızca çok sayıda saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri de Bahçesaray ilçesindeki Saint Georges Manastırı’dır. Sahada öncelikle gözlem yapılmıştır. Yapıların hassas ölçümleri yapılarak fotoğraflarla belgelenmiştir. Elde edilen bilgiler doğrultusunda mimari eserlerin plan çizimleri yapılarak güncel durumları ortaya çıkarılmıştır. Önemli bulgulara ulaşılmıştır. Kompleks; bir kilise, jamatun ve şapelden oluşmaktadır. Kilise tek neflidir ve oldukça fazla sayıda örneği vardır. Buna karşın jamatun yapısı plan tipi itibarıyla üst örtüsü iki serbest destek tarafından taşınan jamatunların ülkemizdeki tespit edebildiğimiz tek örneğidir. Ayrıca 1970’li yıllarda üst örtüsü ile birlikte ayakta olan ve yöre insanı tarafından sivil amaçlarla kullanılan yapılar zamanla işlevselliğini kaybetmiştir. Bu nedenle günümüze gelen yapıların üst örtü ve duvarlarında doğal tahribat sonucu yıkılmalar

*Dr. Öğr. Üyesi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, e-posta: ykaraca@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1642-2331

Atf için / Cite as: Karaca, Y. (2025). “Van Bahçesaray’da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)”. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı: 9, ss: 69-98. DOI: 10.62068/visbid.1681671.

olduğu gözlenmiştir. Çalışmamız bölgede oluşan mimari gelişimin ve kültürler arasındaki etkileşimin aydınlatılması açısından fayda sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Van, Hristiyan, Manastır, Kilise, Jamatun.*

Abstract

The Lake Van Basin has been home to many different civilizations since ancient times due to its geostrategic and geopolitical location. It is very rich in terms of historical and cultural heritage. There are many monasteries and churches belonging to Christians in addition to the architectural monuments created by different Turkish and Islamic states in the region. Monasteries were places of seclusion for religious communities that were cut off from the world away from city life. They have many structures that are used for different purposes. The aim of the research is to introduce to the scientific world by examining it with scientific methods and to bring it to the tourism of the region that this little-known monastery. The other aim is to narrate jamatun structures which the lesser known in terminology and means a church house. These structures are not found in other Christian religious architectures but are specific to Armenian architecture. They began to be built extensively from the end of the 12th century onwards. They were generally added to the western facades of monastery churches. They usually have larger spaces than churches. The zhamatuns, which are transitional to churches, are semi-religious and semi-civilian spaces. The fact that the studies in this field are few and insufficient increases the importance of the subject we are addressing. We have conducted many fieldworks in Van. One of them is the Saint Georges Monastery in Bahçesaray district. Firstly, observations were made in the field. Structures documented with photographs by were taken precise measurements of the structures. In line with the information obtained, was revealed the current situations by making plan drawings of architectural works. Important findings have been reached. The complex consists of a church, jamatun and chapel. The church has a single nave and there are quite a many examples. Despite that, in terms of plan type the jamatun structure is the only example in our country of jamatuns whose upper cover is carried by two free supports. In addition, the structures that were standing with their upper covers in the 1970s and used for civilian purposes by the local people lost their functionality over time. For this reason, it was observed that the upper covers and walls of the structures that have survived to the present day have collapsed as a result of natural damage. Our study will be useful in illuminating the architectural development and the interaction between cultures formed in the region.

Keywords: *Van, Christian, Monastery, Church, Jamatun.*

Giriş

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Van Gölü Havzası'nda yer alan Van, yüzölçümü bakımından Türkiye'nin en büyük illerinden biridir. Çoğunluğu volkanik olan dağlık bir araziye sahiptir. Güneyden itibaren Hakkâri, Şırnak, Siirt, Bitlis ve Ağrı illerimiz ile çevrilidir. Serhat şehrimizin doğusunda ise İran sınırı bulunur. Büyükşehir olan Van'ın 13 ilçesi vardır. Araştırma konumuz olan manastır, yabancı kaynaklarda Moks yerel isimlendirmeye Miks olarak da bilinen Bahçesaray ilçesindedir. Van'ın 110 km güneybatısında yer alan ulaşımı en zor ve en küçük ilçesidir. Güneyinde Pervari, batısında Hizan, kuzeyinde Gevaş, doğusunda ise Çatak ilçesi bulunmaktadır (Harita1-2). Daha önce nahiye iken 1987 yılında Van iline bağlı ilçe statüsüne kavuşmuştur (Uluçam, 2000: 122).

Van'ın jeostratejik ve jeopolitik konumu ilk çağlardan beri birçok farklı medeniyetin bu havzada yerleşmesine ve gelişmesine imkân tanımıştır. Bölgeden gelmiş geçmiş her uygarlık tarihi süreç içerisinde dini, askeri ve sivil mimari alanında üst seviyede eserler oluşturmuştur. Van çok zengin tarihi ve kültürel değere sahiptir. Urartu kale ve kaya mezarları, İslam eserleri olan cami, türbe ve medreseleri, Hristiyanlara ait manastır ve kiliselerin yanı sıra doğal ekolojisiyle öne çıkmaktadır. Urartu Devleti'ne ait arkeolojik yerleşim yerleriyle birlikte Müslüman ve Hristiyanlara ait mimari eserler kendine özgü bir nitelik taşımaktadır. Bu yönleriyle ülkemizin turizm merkezlerinden biridir.

Van Gölü çevresinde oluşturulan mimari eserlerin başında dini yapılar yer almaktadır. Ortaçağ ve sonrası Müslümanların oluşturdukları tarihi miras oldukça zengindir. Bu eserler, havzadaki kültürel canlılığın oldukça üst seviyede olduğunu göstermektedir. Hristiyanlara ait eserler arasında ise kilise ve manastırlar dikkat çekmektedir. Özellikle manastırlarda uygulanan farklı plan tiplerindeki yapılar, figürlü, geometrik ve bitkisel süslemeler yapıların kendi içinde bir oluşum sürecine sahip olduklarını göstermektedir.

Bu coğrafyada yaşayan Ermeniler IV. yy. başında Hristiyanlığı kabul etmişler ve bu süreçten itibaren Sasani, Bizans, Emevi, Abbasi ve farklı Türk İslam devletleri hâkimiyetinde XX. yy. başına kadar bölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir. Yüzyıllar boyunca Müslümanlar ile Hristiyanlar bazı zaman dilimleri hariç bir arada yaşama becerisini göstermişlerdir. Bu uyumun sağlanmasında Ortodoks Bizans ile Monofizit olan Ermeniler arasındaki mezhep farklılığının da büyük etkisi olmuştur.

Osmanlı Devleti XVI. yy.'da bölgeye tamamen hâkim olmuştur. Güçlü bir devletin sağladığı siyasi istikrar ve savaşız huzur ortamı ticaretin gelişmesi ile ekonominin ilerlemesini sağlamıştır. Bu süreç sonucunda başta Van olmak üzere bütün bölgede kültürel ortam canlanmıştır. Bunun sonucunda çok sayıda dini ve sivil mimari eser inşa edilmiştir. Yabancı araştırmacılar bu dönemi XVII. yy. Ermeni mimarisinde Rönesans olarak tanımlamaktadır (Thierry, 1986: 793-827).

Ermeni sanatı Doğu Hristiyan sanatları içinde değerlendirilir. Dini mimaride daha çok manastır kuruluşları öne çıkmaktadır. Manastırlar Yunanca *monos* (yalnız) kelimesinden türemiştir. Daha çok inziva amaçlı kullanılmışlardır. Dağlık ve kırsal arazilerde inşa edilmişlerdir. Yerleşim yerlerinden uzakta dini eğitim ve öğretimin de verildiği yapı ya da yapı topluluklarıdır. Kilise ve şapellerin yanı sıra başta

barınma mekânları olmak üzere çok farklı işlevlere sahip dinsel ve sosyal amaçlı binalar da bulunmaktadır. Bu yapıların işleyişinde hiyerarşik bir düzenleme vardır (Arseven, 1983: 1270; Sözen ve Tanyeli, 1994: 153; Hasol, 1998: 300)

İncelediğimiz bu manastırda kilise ve ek mekânlar ile birlikte bir de jamatun¹ yapısı bulunmaktadır. Terim olarak kilise evi anlamındadır. Bu yapılar diğer Hristiyan dini mimarilerinde bulunmayıp Ermeni mimarisine özgüdür. XII. yy. sonundan itibaren yaygın bir şekilde inşa edilmeye başlanmıştır. Genellikle manastır kiliselerinin batı cephelerine sonradan eklenmiş olup çoğunlukla kiliselerden daha büyük mekânlara sahiptirler. Kiliselere geçiş özelliği gösteren, içinde din adamları, zenginler ve soylu idarecilerin mezarlarının bulunduğu, zaman zaman eğitim amaçlı kullanılan, içinde sosyal ve dini konuların tartışılıp kararların alındığı toplantılar yapılan, dini ayin ve törenlerde kiliselerde yer kalmadığı zamanlarda toplanılıp dua edilen, yarı dini yarı sivil işlevli mekânlardır (Mnatsakanyan, 1952: 18-20; Thierry ve Donabedian, 1989:197-198, 612; Karaca, 2005: 3).

Yabancı araştırmacıların aksine Ermeni sanatıyla ilgili yerli bilim insanları tarafından yapılan akademik araştırma ve çalışmalar az sayıda ve yetersizdir. Van Gölü Havzası başta olmak üzere Doğu Anadolu Bölgesi Hristiyan dini mimarisi üzerine yerli ve yabancı materyal taramasının yanı sıra, uzun bir süredir görev yaptığımız Van'da da çok sayıda saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Farklı zamanlarda incelediğimiz manastırlardan biri de Bahçesaray ilçesindeki Saint Georges (Pouthkouvank-Sarivank-Horoz Manastırı-Dıra Han) Manastırı'dır. Araştırmanın veri kaynakları literatür taraması sonucu ulaşılan kaynakların yanı sıra arazi çalışmasına çıkıldığında elde edilen bilgi, bulgu ve görsel malzemenin oluşmaktadır.

Makale çerçevesinde ele alınan yapılar geçmiş ve bugüne ait eldeki verilerle tanımlanacaktır. Saint Georges Manastırı'ndaki yapılar topluluğundan ayakta olan kilise ve jamatun plan ve mimari açıdan değerlendirilecektir. Sonuçta, manastırın bölge ve bölge dışındaki eserler ile plan ve mekân anlayışı bakımından bir karşılaştırmasının yapılması amaçlanmıştır. Tarihi eserler ülkemizin kültürel mirası içinde yer almaktadır. Çok az tanınan bu manastırın bilim dünyasına tanıtılması ve bölge turizmine kazandırılması önem taşımaktadır.

1. Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horoz Manastırı-Dıra Han)

Manastırın ismi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. En çok kabul gören iki etimolojik açıklama vardır: Birincisi “potorig” (fırtına) kelimesi, ikincisi ise “puyt – putagan” (imdadına yetişen - yardım eden) kelimelerinden geldiği görüşüdür. Manastırın kurulduğu coğrafyanın iklim koşulları çok zorludur ve yılın büyük bir bölümünde karla kaplıdır. Manastır, dağlık ve sürekli fırtınalı olan bir yerdedir. Her iki görüş de manastırın konumuna uygundur ve yolunu kaybeden ziyaretçiler ya da

¹ Bu çalışmada incelenen jamatun yapısı 2004 yılında tamamladığımız “Doğu Anadolu Bölgesi Hristiyan Dini Mimarisinde Jamatun Yapıları” başlıklı doktora tezinde ele alınmıştır. Ancak o zaman ulaşılamayan yeni veriler ışığında tekrar değerlendirilmesinin faydalı olacağı kanaati doğmuştur. Ayrıca tezde manastır kompleksinin sadece jamatun yapısı mevcuttur. Bu makalede; farklı veriler doğrultusunda manastırın kilisesi, şapeli ve ek mekânları da dâhil olmak üzere bütüncül bir araştırmaya tabi tutulmuş ve yapıların güncel durumları ortaya çıkarılmıştır.

Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dıra Han)

yolcular için bir sığınak olarak görülmesine dayanmaktadır (Thierry, 1989: 399-402)

Efsaneye göre fırtınada kaybolmuş yolculara siyah bir horozun rehberlik etmesi nedeniyle veya şapelin alınlık tablası üzerinde bulunan horoz kabartmasından dolayı manastıra Horoz Manastırı denilmiştir (Layard, 1853, s. 416). Manastırın eski bir geleneğine göre buradaki horoz ötmeden yola çıkılmazdı. Horozun sesi duyulmadan yola çıkanların mutlaka kar ve tipiye yakalanacaklarına inanılırdı (Nişanyan, 2024: 531). Bir diğer ismi bulunduğu zorlu coğrafyadan kaynaklı Dağ Manastırı anlamına gelen Sarivank'tır. Eski yol üzerinde bulunması nedeniyle yolcuların uğrak yeridir ve burada kalınmasından dolayı Dıra Han (Han Kilise) ismiyle de bilinmektedir (Karaca, 2004: 177; Kılıç vd., 2006: 245)

Saint Georges'in (Surp Kevork) kutsal eşya ve parçalarının (rölik) korunduğu bu manastırda hastaların şifa bulacağına inanılmaktadır. Bu nedenle özellikle 19. yüzyılda, halkın buraya duyduğu dinî bağlılığın bir sonucu olarak gelen çok sayıda adak ve bağış manastırın üst seviyede bir gelir kaynağına sahip olmasını sağlamıştır. (Nişanyan, 2024: 532).

1.1. Konumu ve Genel Özellikleri

Bu manastır eski Bahçesaray–Gevaş dağ yolu üzerindedir. 38° 12' Kuzey enlemi, 42° 46' Doğu boylamında yer almaktadır. Yapılar Ağırof sıra dağlarının (3400 m) güney yamacındaki Ağzı Gedik Geçidi'nin (3250 m) eteğinde bulunan 2400 m yüksekliğindeki küçük bir taraça üzerinde kurulmuştur (Saraçoğlu, 1989: 93-94). Manastıra Bahçesaray ilçesinden kuzeydoğuya doğru yapılan ve Sündüz Çayı'nı takip eden patika yoldan ulaşılmaktadır. Bu yürüyüş yaklaşık dört saat sürmektedir.

Manastır; Saint Georges Kilisesi, kilisenin batısına eklenen jamatun (gavit), kilisenin güneybatı ve jamatunun güneydoğu köşesinde yer alan bir şapel, kilisenin doğu köşesinden başlayıp güneye doğru devam eden keşişler ve yolcuların kaldığı mekânlar, etrafı duvarlarla çevrili bir avlu, çeşme ve mezarlıktan oluşmaktadır (Çizim 1). Yapılar kuzeyden güneye doğru eğim yapan bir arazinin taraça şeklinde düzleştirilmesiyle elde edilen düz bir alana oturtulmuştur (Fotoğraf 1).

1970'li yılların başında yabancı ziyaretçilerin verdiği bilgilerden manastır yapılarının sağlam olduğu ve yerel yaylacılar tarafından etrafında çadırlar kurulduğu bilinmektedir (Karapetian, 2015: 10, 24). Jamatun yapısının da tandır evi olarak kullanıldığı görülmektedir (Fotoğraf 2-3). Yapılardan günümüze, üst örtüsü yıkılmış olan kilise ve bu yapının batısına eklenen jamatun sağlam olarak gelebilmiştir. Kilisenin güneybatısına bitleştirilen şapel ve ek mekânlar yıkılmış durumdadır (Fotoğraf 4).

1.2. Tarihçesi

Manastırın kuruluş tarihi tespit edilememiştir. Ermeni rivayetlerine göre vasal Vaspurakan Krallığı (908-1021) döneminde kurulmuştur. Fakat bu iddiayı destekleyecek yazılı kaynak veya tarihi bilgi bulunmamaktadır. Kilisenin mimari özelliklerinden yola çıkarak X - XI. yüzyılda inşa edildiği kabul edilmektedir. Saint Georges Manastırı XIV. yy.'da aktiftir. British Museum'da bulunan 1317 tarihli bir el yazmasına göre manastır, bu yüzyılda Vaspurakan bölgesinin önemli bir kültür merkezidir. El yazma

kitapların kopyalandığı manastırda bir ekol oluşmuş ve bu ekol XIV. yüzyılın sonuna kadar etkinliğini sürdürmüştür. XV. yüzyılda manastırın okulu kapanmıştır. Ancak kitap yazma ve kopyalama faaliyeti başrahip Hovhannes'in denetimi altında devam etmiştir (Thierry, 1970: 150)

Kilisenin batı cephesine eklenen jamatun 1601 tarihinde inşa edilmiştir (Thierry, Donabedian, 1989, s.309.) Yapının batı cephesinin doğusunda bir kitabe bulunmaktadır. Bu kitabe yüzeyinde oluşan aşınma nedeniyle tahrip olmuştur ve okunamamaktadır (Fotoğraf 5). Kitabe hakkında bilgi veren araştırmacı J. M Thierry yazıların orijinal metnini vermemiştir. Kitabenin anlamını bu yazardan aldığımız şekliyle aktarıyoruz : “Bu giriş Piskopos Stepanos, Mxtar, Askandar, Martiros ve ... tarafından yapılmıştır. 1601” (Thierry, 1970: 153).

Kilisenin güneybatı duvarına eklenen III. Khatchatour Şapeli'nin doğu cephesinde günümüze gelemeyen bir inşa kitabesi yer almaktaydı (Fotoğraf 6). Bu kitabeğe göre yapı Akdamar Katogikosu III. Khatchatour Chiroyan (1864-1895) tarafından 16 Haziran 1887 tarihinde yaptırılmıştır (Thierry, 1970: 151-153; Uluçam, 2000: 132). Günümüzde şapel büyük ölçüde yıkılmış durumdadır. Bu nedenle adı geçen kitabeyi tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Bu şahsın mezar taşı Van Müzesi'nde bulunmaktadır (Fotoğraf 7-8). Mezar taşıdaki kitabeğe göre III. Khatchatour Chiroyan Rışdunik'teki Poğonis yerleşiminde 1819 yılında doğmuş, 1850 tarihinde rahip olmuş, 1858'de piskoposluk rütbesini almış, 1864 yılında katogikos olmuş ve 2 Aralık 1895 tarihinde Van'da ölmüştür (Şan, 2024: 331). Araştırmalarımız sonucu III. Khaçadur Şiroyan'ın doğum yeri olarak gösterilen Poğonis (Pogonik-Pağnik) yerleşmesi günümüzde Van Bahçesaray ilçe sınırları içerisinde kalan Doğanyayla köyüne bağlı Küllüce mezrasıdır. (<https://www.nisanyanyeradlari.com/?y=Poğonis E.T. 10.04.2025>).

Manastır XX. yy. başında terk edilmiş ve işlevini kaybetmiştir.

2. Manastır Yapıları

2.1. Saint Georges (Surp Kevork) Kilisesi

Kilise ve jamatun yapısı birbirine bitişik olup, kuzeyden güneye doğru eğim yapan ve kuzeyi kayalık olan bir arazinin düzleştirilmesi sonucu elde edilen taraça üzerine inşa edilmiştir (Fotoğraf 9).

Yapı, doğu - batı doğrultusunda uzanan, dıştan 6.30 x 11.20 m ölçülerinde dikdörtgen bir alana oturmaktadır. Tek nefli kilise plan tipinde inşa edilmiştir. Kilisenin üst örtüsü çökmüş ve kuzey duvarının batı tarafında tahribat oluşmuştur (Çizim 2).

Kilisenin batı cephesi 6.30 m uzunluğundadır. Batısına eklenen jamatun üst örtüye kadar bu cepheyi kapatmıştır. Jamatunun içinde kalan bu cephenin orta eksenine denk gelecek şekilde yapılmış 0.80 x 1.30 m ölçülerinde dikdörtgen formlu, üst kısmı yuvarlak kemerle sonlanan bir kapı açıklığı bulunmaktadır. Kapı üç blok taşla sınırlanmış ve atkı taşının üzerine yapılan sağır kemerle içe doğru 0.20 m girinti sağlanmıştır. Giriş 1.10 m derinliğindedir. Bu girişin her iki yanına jamatunun üst örtüsünü taşıyan kemerlerin atıldığı iki duvar payesi örülmüştür. Yüzeyden 0.60 m çıkıntı yapan bu payeler kiliseye ait değildir (Fotoğraf 10). Kapının üst hizasında açılan ve kiliseyi aydınlatan batı mazgal

Van Bahçesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)

pencere bu ekleme ile dıştan tamamen kapanmıştır. Ancak batı duvarındaki bu pencere i mekândan net bir şekilde görülmektedir (Fotoğraf 11).

11.20 m uzunluğundaki güney cephenin hemen hemen tamamı sonradan güneybatı köşesine bitişik yapılan ek şapel ve güneydoğusuna bitiştirilen sivil mimari yapıların yıkıntıları nedeniyle kapanmıştır. Yaptığımız incelemede her hangi bir açıklık ve pencere tespit edilememiştir (Fotoğraf 12).

Doğru cephenin uzunluğru 6.30 metredir. Apsisin olduğu bu cephe sağlam durumdadır. Doğruya doğru eğim yapan arazi nedeniyle zemin örülerek yükseltilmiştir. Apsis yarım yuvarlağı dışa taşıntı yapmamaktadır. Bu cephede hareketliliği sağlayan tek unsur apsisin tam ortasında açılan ve apsis kısmını aydınlatan dikdörtgen formlu mazgal penceredir (Fotoğraf 13).

Güney cephenin simetrisi olan 11.20 m uzunluğundaki kuzey cephenin tamamı beden duvarlarının yarı yüksekliğine kadar eğimli araziye yaslanmıştır. Cephenin batı köşesine jamatunun kuzeydoğu duvarı örülerek bitiştirilmiştir ve cepheden dışarıya 1.30 m taşıntı yapmaktadır. Kilise duvarının batı tarafındaki üst kısımlar yıkılmıştır. Her hangi bir açıklık ve pencere tespit edilememiştir (Fotoğraf 14).

Yapının dıştan hafif kırma çatı şeklindeki üst örtüsü günümüzde tamamen çökmüştür. İç mekân doğu - batı doğrultusunda uzanan apsis yarım yuvarlağı dahil 4.30 x 9.10 m ölçülerinde dikdörtgen bir plan göstermektedir. Kilisenin içi tek neflidir. Batı girişten itibaren apsis kemerine kadar uzunluğu 6.60 metredir. Apsis yarım yuvarlağının derinliği 2.50 m olup, kuzey-güney doğrultusunda ise 3.65 m enindedir. Apsisin güney ve kuzey duvarlarında simetrik olarak yapılmış iki duvar nişi vardır. Bu nişler 0.40 x 0.70 m ölçülerinde dikdörtgen formda yapılmış olup 0.60 m derinliğe sahiptirler (Fotoğraf 15).

İç mekânda ibadet mekânının üzerini örten ve günümüze gelemeyen beşik tonoz, ortada iki duvar payesi ile köşelerde yer alan ikişerden dört adet köşe duvar payesi üzerine atılan kemerler tarafından taşınmaktaydı. Bu kemer ve payeler beden duvarları ile birlikte üst örtünün itki gücünü karşılamaktadır. Kuzey ve güney beden duvarlarının ortasındaki iki duvar payesi 0.80 m enindedir. Duvar yüzeylerinden dışa doğru kademeli olarak 0.40 m taşıntı yapmaktadır. Kısmen yıkılmalar oluşmuştur. İç mekân kuzey duvarın doğusunda 0.50 x 0.80 m ölçülerinde bir duvar nişi daha vardır. Üst örtü tamamen çöktüğü için zemin oldukça yükselmiş durumdadır (Fotoğraf 16-17).

Kilisenin içi doğu ve batı cephelerde açılan dikdörtgen formlu iki adet mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Batı duvarının ortasındaki mazgal pencere jamatun yapısının eklemlenmesi sonucu tamamen kapanmıştır.

Yapının beden duvarları 1 m kalınlığa sahiptir. Dolgu duvar tekniğiyle örülen duvarlarda kullanılan malzeme moloz taştır. Yapıda herhangi bir süsleme unsuru tespit edilememiştir.

2.2. Saint Georges (Surb Kevork) Jamatunu

Jamatun, Saint Georges Kilisesi'nin batısına eklenmiştir. Dıştan 9.50 x 10.20 m ölçülerinde olup kare bir plana sahiptir. Ortada iki serbest paye ve altı duvar payesinin üst örtüyü taşıdığı merkezi plan şemasında inşa edilmiştir. Bu plan tipi, Türkiye'de tespit edebildiğimiz jamatunlar arasında tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır (Fotoğraf 18).

Yapının batı cephesi 9.50 m uzunluğunda olup tam ortada jamatuna giriş kapısı yer almaktadır. Giriş 0.80 x 1.30 m ölçülerindedir. İki dikme, diğeri atkı taşı olarak üç blok taş kullanılmıştır. Kapının üst kısmı duvar yüzeyinden 0.20 m içe girinti yapan bir kör kemerle hareketlendirilmiştir. Kapının üst hizasında bir mazgal pencere yer almaktadır. Çatı saçağının hemen altındadır. Bu cephe, doğu cepheye göre 0.40 m kısa tutulmuştur (Fotoğraf 19).

10.20 m uzunluğundaki güney cephede kullanılan malzemeden iki ayrı yapım dönemi geçirdiği anlaşılmaktadır. Son zamanlardaki eklemeler sırasında güney cephenin de dış duvarları onarılmış olmalıdır. Cephenin doğusunda duvara bitişik olarak örülmüş basamak izleri, günümüzde büyük ölçüde yıkık olan şapelin üstüne ikinci bir kat yapıldığını göstermektedir. Şapelin batı duvarı güney cephenin doğusuna bitleştirilmiştir. Çatı saçağının hemen altında iki adet mazgal pencere yer almaktaydı (Fotoğraf 20). Günümüzde güney cephenin batı kısmı hariç yarı yüksekliğe kadar doğal tahribat sonucu yıkılmıştır.

Jamatunun doğu duvarını kilisenin 6.30 m uzunluğundaki batı cephesi oluşturmaktadır. Burada jamatuna ait ayrı bir duvar bulunmamaktadır. Yapı kilisenin batı cephesine iki duvar payesi ile bitleştirilmiştir. Duvarın ortasındaki kapı ile kiliseye geçiş sağlanmaktadır (Fotoğraf 21). Jamatun, kilisenin kuzeybatı – güneybatı köşe duvarlarına dıştan eklenmiştir ve bu kısımlar kiliseden 1.80 m dışa taşıntı yapmaktadır. Güneydoğuda köşe duvarında açılan 0.80 m enindeki kapıyla şapele geçilmekteydi. Bu kısım yıkılmış durumdadır (Fotoğraf 22). Doğu duvarı toplam 9.90 m olup, batı duvarından 0.40 m daha uzun yapılmıştır.

Yapının 10.20 m uzunluğundaki kuzey cephesi eğimli bir kayalığa yaslanmıştır. Yarı yüksekliğe kadar olan kısmı toprakla aynı seviyededir. Bu cephede de aydınlatma için 0.15 x 0.40 m ölçülerinde iki adet mazgal pencere yer almaktadır (Fotoğraf 23).

Yapının dış örtüsü, dışa taşan saçaklarıyla hafif meyilli kırma çatı şeklinde yapılmış ve taş plakalarla kaplanmıştı. Ancak günümüzde üst örtünün güney ve doğu kısmı çökmüştür (Fotoğraf 24).

İç mekânın üst örtüsünün ana taşıyıcısı ortada yer alan 0.70 x 0.70 m ölçülerinde iki serbest payedir. Kuzey ve güneyde duvar yüzeyinden 0.30 m çıkıntı yapan birer, doğu ve batıda ise ikişer "L" şeklindeki duvar payesi daha bulunmaktadır. Bu payeler üzerine yaslanan yuvarlak kemerlerin taşıdığı altı bölümlü bir üst örtü oluşmuştur (Fotoğraf 25-27).

Batı giriş bölümünün üzeri 3.30 x 3.80 m ölçülerindeki pendentif geçişli elips bir kubbeyle kapatılmıştır. Günümüzde kubbenin ortası delinmiş durumdadır. Doğudaki kiliseye bitişik 3.10 x 3.80

Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dıra Han)

m ölçülerindeki ikinci bölümün üzeri ise aynalı tonozla örtülmüştür. Bu kısım günümüzde çökmüştür. Jamatun ve kilisenin giriş ekseninde bulunan kubbe ve tonoz iç mekânın tamamını kapatmadığından, kuzey ve güney kısımlarının üzeri ikişerden dört adet beşik tonoz şeklindeki geniş kemerlerle örtülmüştür (Fotoğraf 28-29). İç mekân beş adet mazgal pencere ile aydınlatılmıştır.

Jamatunun kuzey duvarının doğusunda, 0.50 x 0.70 m ölçülerinde ve 0.40 m derinliğinde iki adet dikdörtgen duvar nişi açılmıştır. Jamatunun zemini kilisenin zeminden daha alçaktır. Orijinal döşemesi bozulmuştur.

Yapıda her hangi bir süsleme unsuru bulunmamaktadır. Jamatunun duvarları 1.00 m kalınlığındadır. Dolgu duvar tekniğiyle örülmüştür. İçten ve dıştan iri moloz taş kaplama duvarların ortası harçla tutturulmuş daha küçük moloz taşlarla doldurulmuştur. İç mekândaki paye ve kemerlerde kabayonu taş malzeme ile birlikte kesme taş, üst örtüde ise daha ince kayaç taşlar kullanılmıştır.

2.3. III. Khatchatour Chiroyan Şapeli

Yapı kilisenin dıştan güneybatı köşesine bitştirilmiştir. Jamatunun güney duvarının doğusundadır. Dıştan 4.50 x 5.30 m ölçülerinde yaklaşık kare planlıdır. Üst örtüsü çökmüş ve duvarları büyük oranda yıkılmıştır. Jamatun yapısının güneydoğu köşesinden 0.80 m enindeki bir kapı ile iç mekâna geçilebilmektedir. Duvar kalınlığı 0.80 m'dir ve yapıda moloz taş malzeme kullanılmıştır. Kalitesiz bir işçiliğe sahiptir.

Arşiv fotoğraflarından güney duvarının ortasında bir giriş olduğu ve kapı üst alınlığında horoz kabartması bulunduğu görülmektedir. Ancak günümüzde bu süsleme tespit edilememiştir (Fotoğraf 30).

Sonuç

Anadolu'da tarih öncesi çağlardan başlayarak oluşturulan maddi ve manevi kültür mirası bu coğrafyayı dünyanın en büyük açık hava müzelerinden biri yapmıştır. Hristiyan Ermenilere ait dini mimari eserler ise bu coğrafyadaki kültürel mirasın bir parçasını oluşturmaktadır. Van Gölü Havzası birçok farklı medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Hristiyanlara ait çok sayıda manastır ve kilise bulunmaktadır. Doğu ve Batı Hristiyan mimarisinde manastırlar önemli bir konuma sahiptirler. Genel olarak bakıldığında, Doğu Hristiyan sanatları içinde değerlendirilen Ermeni dini mimarisi de daha çok manastır ve kilise yapılarıyla ön plana çıkmaktadır. IV. yy. başlarında Hristiyanlığı kabul eden Ermeniler, yaşadıkları toprakların özellikle kırsal ve dağlık bölgelerinde çok sayıda manastır ve kilise inşa etmişlerdir. Ermeni dini mimarisine ait ilk manastır oluşumu, Ermenistan'ın başkenti Erivan yakınındaki Ecmiadzin Manastırı'dır. Ermeniler arasında özel bir yeri bulunan ve ilk Ermeni dini merkezi olan bu manastırın ana kilisesinin, Ermeniler arasında Hristiyanlığı yayan Saint Gregoire tarafından IV. yy. başlarında yaptırıldığı kabul edilmektedir (Karaca, 2004: 270).

Van'ın Bahçesaray ilçesindeki Saint Georges Manastırı'nda yaptığımız objektif ve bilimsel çalışmamız sonucu önemli bulgulara ulaşılmıştır. Öncelikle 1970'li yıllarda üst örtüsü ile birlikte ayakta

olan ve sivil amaçlarla kullanılan yapılar zamanla işlevselliğini kaybetmiştir. Bu nedenle günümüze gelen yapıların üst örtü ve duvarlarında doğal tahribat sonucu yıkılmalar olduğu gözlenmiştir. Metin akışı içinde bu değişim görsellerle ortaya konmuştur.

Manastır kompleksi bir kilise, jamatun ve şapelden oluşmaktadır. Kilise tek nef plan tipinde inşa edilmiştir. Ermeni dini mimarisinde tek nef planlı kiliselerin en eski örneklerini 4-5. yy'da görmek mümkündür. Tek nefli kilise planı yaygın olarak kullanılmıştır. İlerleyen zaman sürecinde ise değişik bölgelerde ihtiyaçlara ve mekân anlayışına bağlı olarak farklı plan denemeleri ile mekânsal çözümlenmelere gidilmiştir (Karaca, 2016: 151 vd). İster yakın isterse uzak coğrafyalarda olsun yurt içi ve yurt dışından farklı milletlere ait (Bizans, Süryani, Nasturi, Gürcü ve Ermeni) tek nefli kilise örnekleri oldukça fazladır (Bayram, 2005: 98; Tuntay, 2022) Burada dikkati çeken Ermeni kiliselerindeki apsislerin genelde dışarı taşırılmaması ve doğuda düz bir cephe ile sınırlanmasıdır. Buna karşın Van'ın güneyinde kalan Şırnak ve Mardin gibi illerde inşa edilen Süryani kiliselerinde apsis yarım yuvarlağı kullanımı yaygın değildir. Bazı eserlerde karşımıza çıkmaktadır (Karaca ve Şan, 2020: 457 vd). Hakkaî ve kısmen Şırnak'ta inşa edilen Nasturi kiliselerinde ise apsis bulunmamaktadır. Sade ve farklı plan özellikleri gösteren bu kiliseler üzerine Van Yüzüncü yıl üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde yeterli akademik çalışma yapılmış bulunmaktadır (Top, 2001: 520; Top, 2006: 177; Top, 2021: 215) Yüzlerce örnek verebileceğimiz bu plan tipine yakın coğrafyadan birkaç örnek vermek yeterli olacaktır (Çizim 3-6).

En önemli sonuç jamatun yapısıyla ilgilidir. Bu yapı plan tipi itibariyle üst örtüsü iki serbest destek tarafından taşınan jamatunların ülkemizdeki tespit edebildiğimiz tek örneğidir. Bu plan tipinin Türkiye'de başka bir örneği bulunmamaktadır.

Ermeni mimarisine özgü olan ve XII. yy. sonundan itibaren manastırlarda inşa edilen jamatunlar kendilerinden önce inşa edilmiş kiliselerin batı cephelerine sonradan eklenmişlerdir. Jamatunlar ağırlıklı bir şekilde üst örtüsü dört serbest destek üzerine oturan merkezi plan tipinde inşa edilmişlerdir. Bu gruba giren jamatunlar, Ermeni jamatun mimarisinin ana plan tipini oluşturmaktadır. Bunun bölge ve ülke dışında oldukça fazla sayıda örneği vardır (Çizim 7).

İncelediğimiz yapı iki serbest destekli merkezi planlı bir yapıdır. Ortaya çıkışında topografyanın olumsuz şartlarının da etkili olduğu iki serbest destekli jamatunların plan tipinin geliştirilmesi yoluna gidilmemiş ve tespit edebildiğimiz dört mimari örnekle sınırlı kalmıştır. Bunda yapısal sorunların da etkili olduğu kanaatini taşımaktayız. Yapılardan üç tanesi yurt dışındadır. Bunlardan iki tanesi Ermenistan'daki Hayravank ve Sxmuradivank ile Azerbaycan'ın Dağlık Karabağ bölgesindeki Martakert veya Ağdara ilçesindeki Arakyalivank manastır kompleksinin içinde bulunan jamatunlardır (Cuneo, 1988: 159, 181, 246). Diğer yapı ise Türkiye sınırları içinde kalan incelemiş olduğumuz Van Bahçesaray ilçesindeki Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank – Sarivank - Horoz Manastırı - Dira Han) jamatunudur (Çizim 8-10).

Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dıra Han)

Kilisenin güneybatı duvarına eklenen III. Khatchatour Şapeli'nin banisinin Akdamar Katoğikosu III. Khatchatour Chiroyan'dır (1864-1895). Bu şahısla ilgili detaylı bilgilere ulaşarak burada ele alınması önemli sonuçlardan biridir.

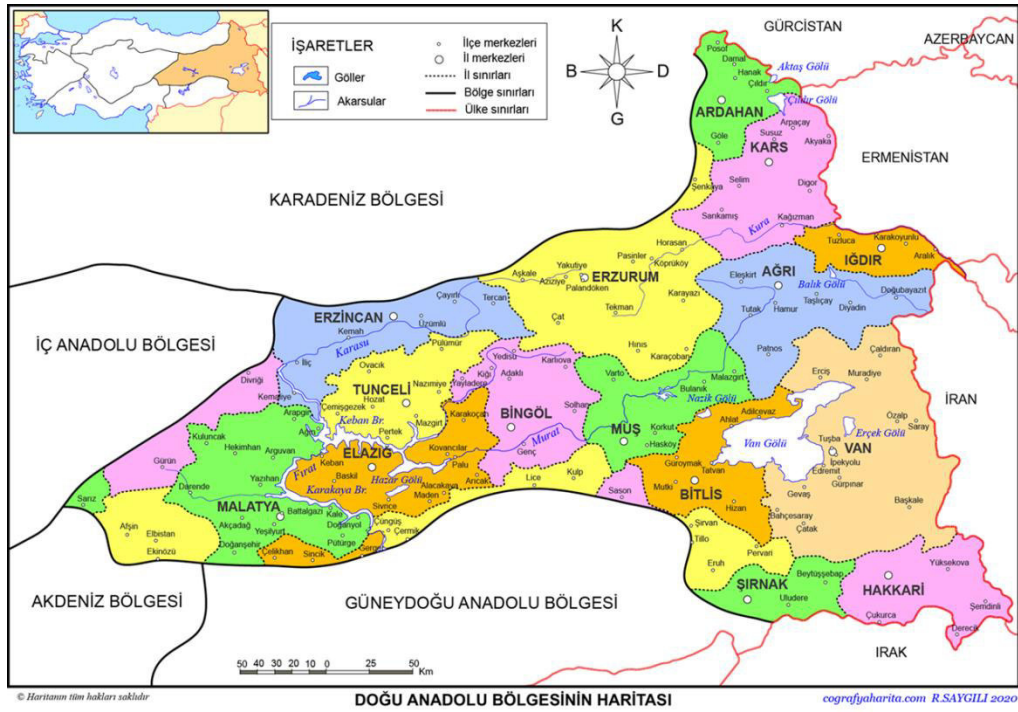
Özellikle X. yy. dan başlayarak Müslüman ve Türk devletlerinin hâkimiyeti altında oluşturulan Hristiyan dini mimarisine ait eserlerin yapımı bağlı olunan siyasi erkin onay verdiği kriterler çerçevesinde şekillenen ve büyük maliyetleri olan inşa süreçleridir. Bu süreçler aynı zamanda ekonomik güce de bağlı olarak şekillenir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin bölgeye tamamen hâkim olmasıyla birlikte oluşan sükûn ve istikrar ortamıyla birlikte gayrimüslimlerin inşa ve imar faaliyetlerine ağırlık verdiği bilinmektedir. Çalışmamız bölgede oluşan mimari gelişimin ve kültürler arasındaki etkileşimin aydınlatılması açısından fayda sağlayacak ve sonraki çalışmalar için veri oluşturacaktır.

Kaynakça

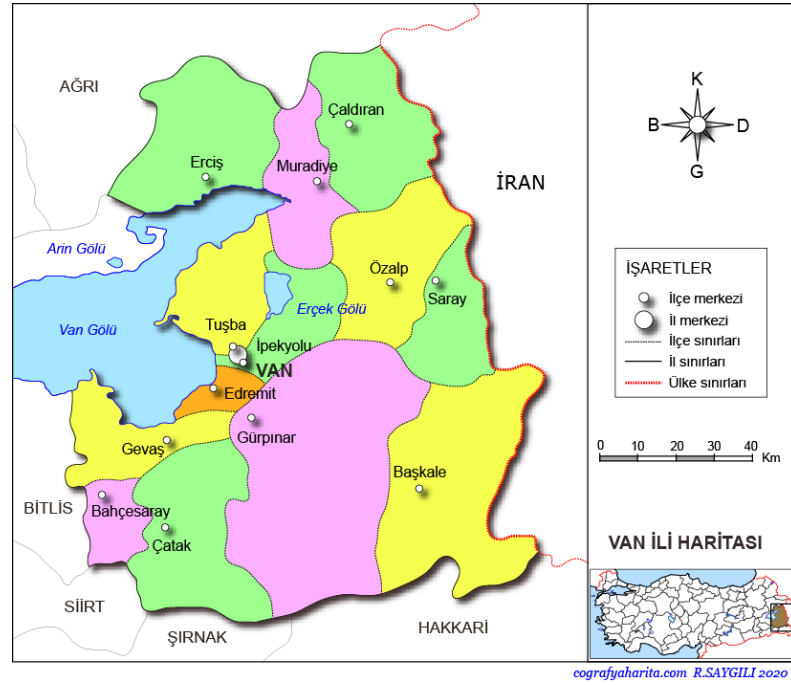
- Arseven, C. E. (1983). *Sanat Ansiklopedisi, III.* s. 1270. İstanbul: MEB Yayınları.
- Bayram, F. (2005). *Artvin'deki Gürcü Manastırlarının Mimarisini.* İstanbul: Ege Yayınları
- Cuneo, P. (1988). *Architettura Armena I,* Roma: Fondazione Gulbenkian
- Hasol, D. (1998). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, (7. Baskı).* İstanbul: Yem Yayın.
- Karaca, Y. (2004). *Doğu Anadolu Bölgesi Hristiyan Dini Mimarisinde Jamatun Yapıları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Karaca, Y. (2005). Doğu Anadolu Bölgesi Hristiyan Dini Mimarisinde Jamatun Yapıları”, *Bilim Eşiği 2: Sanat Tarihinde Gençler Semineri. Bildiriler,* 1-28. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- Karaca, Y. (2016). Van Gevaş'taki Saint Etienne Manastırı (Nakaravank-Ağın) ve Gevaş Kıyı Şeridindeki Tek Nefli Kiliseler Üzerine Bir Ön Değerlendirme. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 31,* 151-193.
- Karaca, Y. ve Şan, H. (2020). Şırnak İdil'deki manastırlar. E. Çalış ve R. Yelen (Ed), *Sanat ve kültür tarihi araştırmaları* (s.457-493) içinde. İstanbul: Hiperyayın
- Karapetian, S. (2015). Research on Armenian Architecture, *VARDZK 1,* 1-30.
- Kılıç, S., Top M. ve Karaca, Y. (2006). Van'da Ortaçağ ve Sonrası Yapılar. S. Kılıç (Ed), *Van 2006 Kültür ve Turizm Envanteri -I- Tarihsel Değerler,* (s. 171-312) içinde. İstanbul: T.C. Van Valiliği Yayınları.
- Layard, A. H. (1853). *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon with Travels in Armenia, Kurdistan,* London: G.P. Putnam and Co.

- Nişanyan, S. (2024). *Türkiye'nin Ermeni Coğrafyası*. İstanbul: Liberus Kitap
- Mnatsakanyan, S. X. (1952). *Arxitektura Armyanskix Pritvorov*, s. 18-20.
- Saraçoğlu, H. (1989). *Doğu Anadolu Bölgesi*. İstanbul: MEB Yayınları
- Sözen, M ve Tanyeli, U. (1994). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Şan, H. (2024). *Doğu Anadolu Bölgesi'ndeki Müzelerde Bulunan Hristiyan Konulu Taş Eserler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Thierry, J. M (1970). Monasteres Armeniens du Vaspurakan–IV. *Revue des Etudes Armeniennes, Nouvelle Serie Tome VII*, 123-170. Paris.
- Thierry, J. M (1986). La Renaissance Architecturale du XVII. Siecle au Vaspurakan”, *Armenian Etudes Armeniennes in Memoriam Haiğ Berberian*, Dickran K. (Çev.), 793-827, Paris: Calouste Gülbekian Foundation.
- Thierry, J.M (1989), *Monuments arméniens du Vaspurakan*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Thierry, J.M ve Donabedian, P. (1989). *Armenian Art*. New York: H.N. Abrams
- Top, M (2001). Hakkâri İli Yüksekova, Şemdinli Ve Çukurca İlçeleri Yüzev Araştırması 2000 Nasturi Kiliselerinin Plan Tipleri Üzerine, *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, (s.517- 536). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Top, M (2006). Hakkâri'nin Ortaçağ ve Sonrası Kültürel Dokusu Üzerine Bir Değerlendirme, *I. Van Gölü Havzası Sempozyumu*, (s. 173–186) içinde. Van Valiliği Yayınları.
- Top, M (2011). Hakkâri'nin Mimari ve Sanat Mirası, *Hakkâri*, (s. 197-268) içinde. Hakkâri Valiliği Yayınları.
- Tuntay, S. (2022). *Bitlis Hizan'daki Hristiyan Dini Mimarisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Uluçam, A. (2000). *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı -I- Van*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- <http://www.bahcesaray.gov.tr/tarihsel-gelisim>. E.T. 15.02.2025
- <http://cografyaharita.com/haritalarim/4mdogu-anadolu-bolgesi-iller-haritasi.png>. E.T.15.04.2025
- <http://cografyaharita.com/haritalarim/4l-van-ili-haritasi.png>. E.T. 13.03.2025

Haritalar

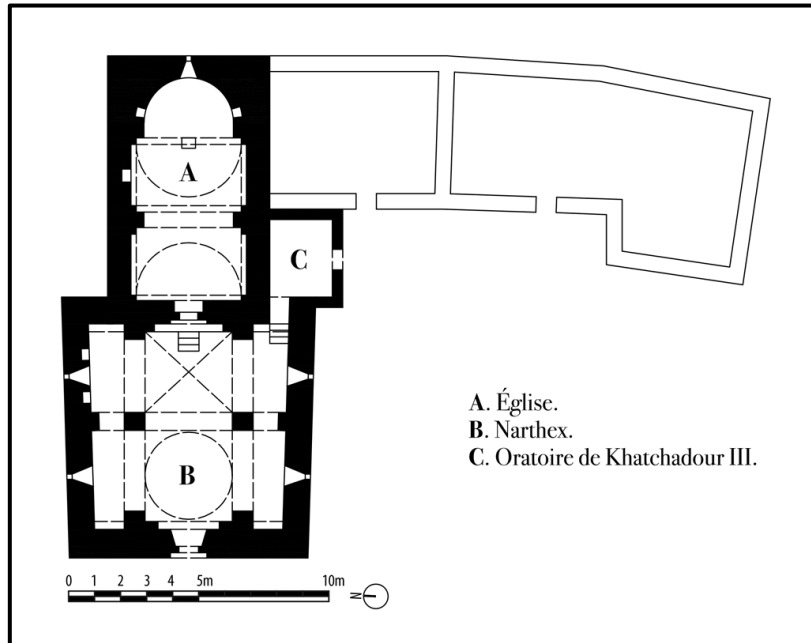


Harita 1: Doğu Anadolu Bölgesi Haritası (<http://cogrfyaharita.com/haritalarim/4mdogu-anadolu-bolgesi-iller-haritasi.png>). E.T.15.04.2025)



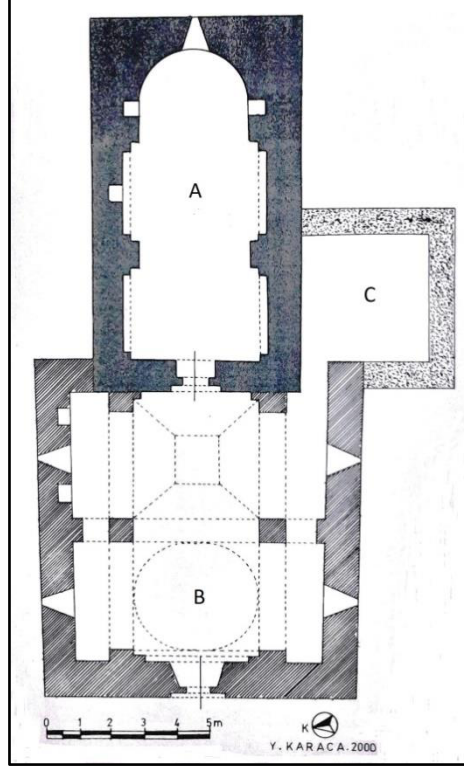
Harita 2: Van İl Haritası (<http://cogrfyaharita.com/41-van-ili-haritasi.png>, E.T. 13.03.2025)

Çizimler

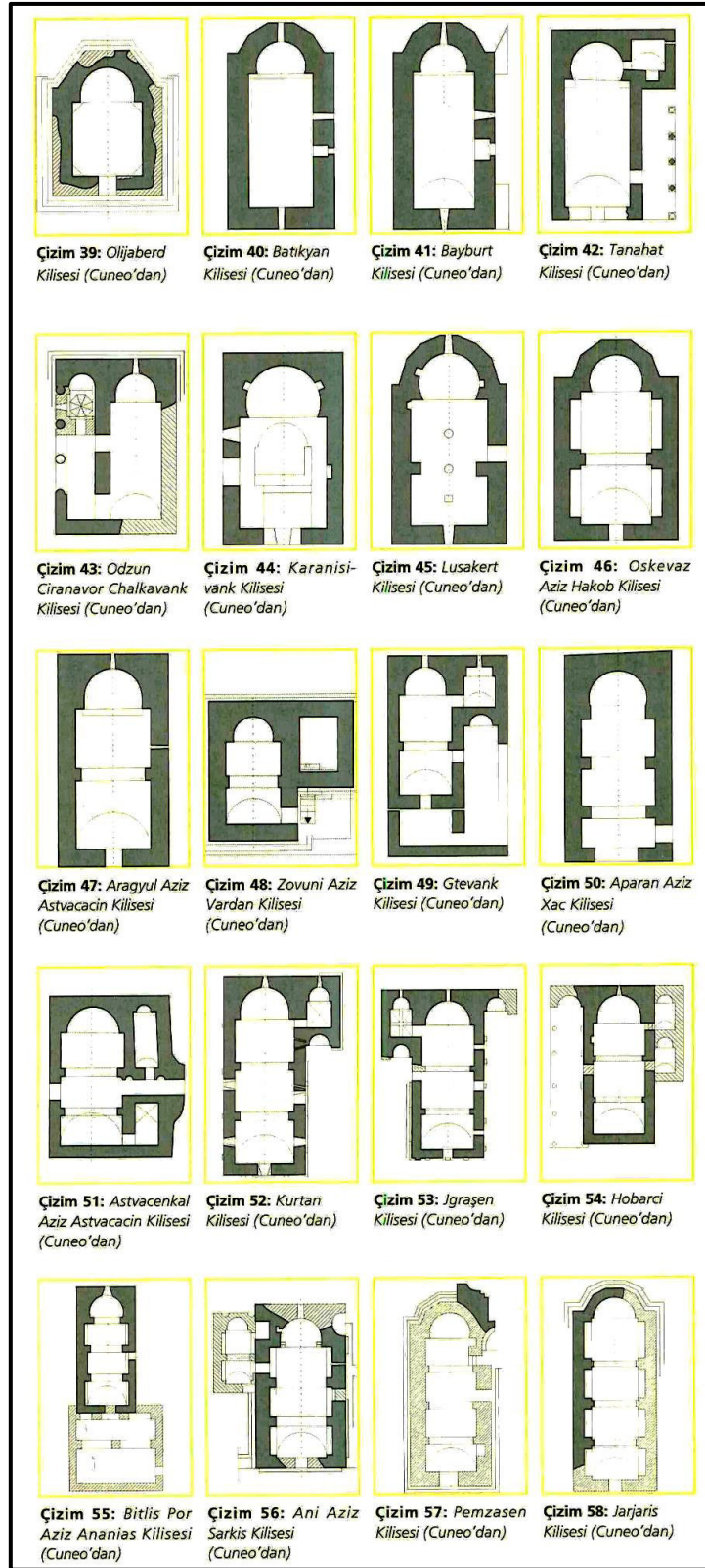


Çizim 1: Van Bahçesaray Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank) Planı (Thierry, 1989)

Van Bahesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırını (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)

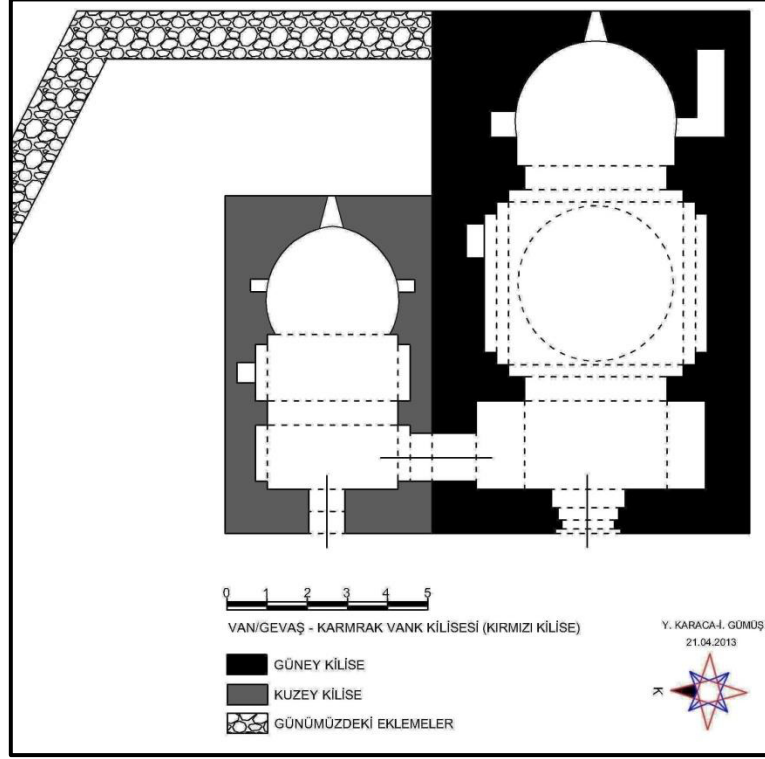


izim 2: Van Bahesaray Saint Georges Manastırını (Pouthkouvank) Mevcut Planı
A. Saint Georges Kilisesi **B.** Saint Georges Jamatunu **C.** III. Khatchatour Chiroyan Şapeli

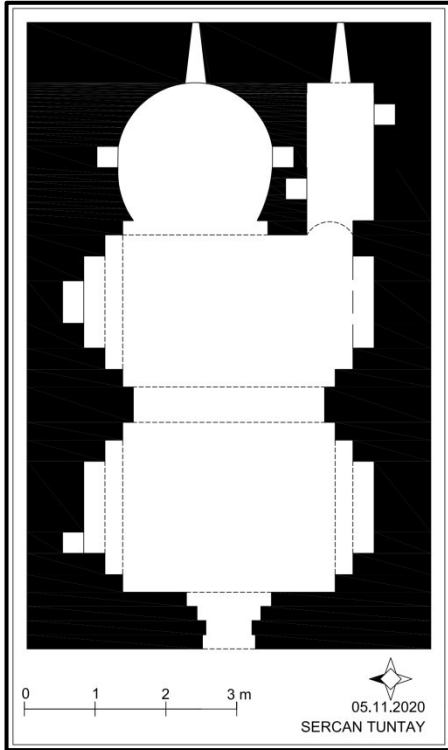


Çizim 3: Ermeni Mimarisine Ait Tek Nefli Kilise Örnekleri (F. Bayram)

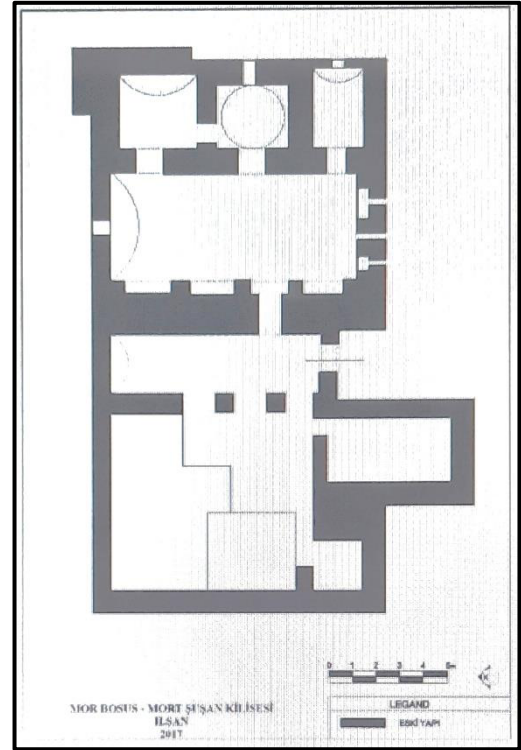
Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



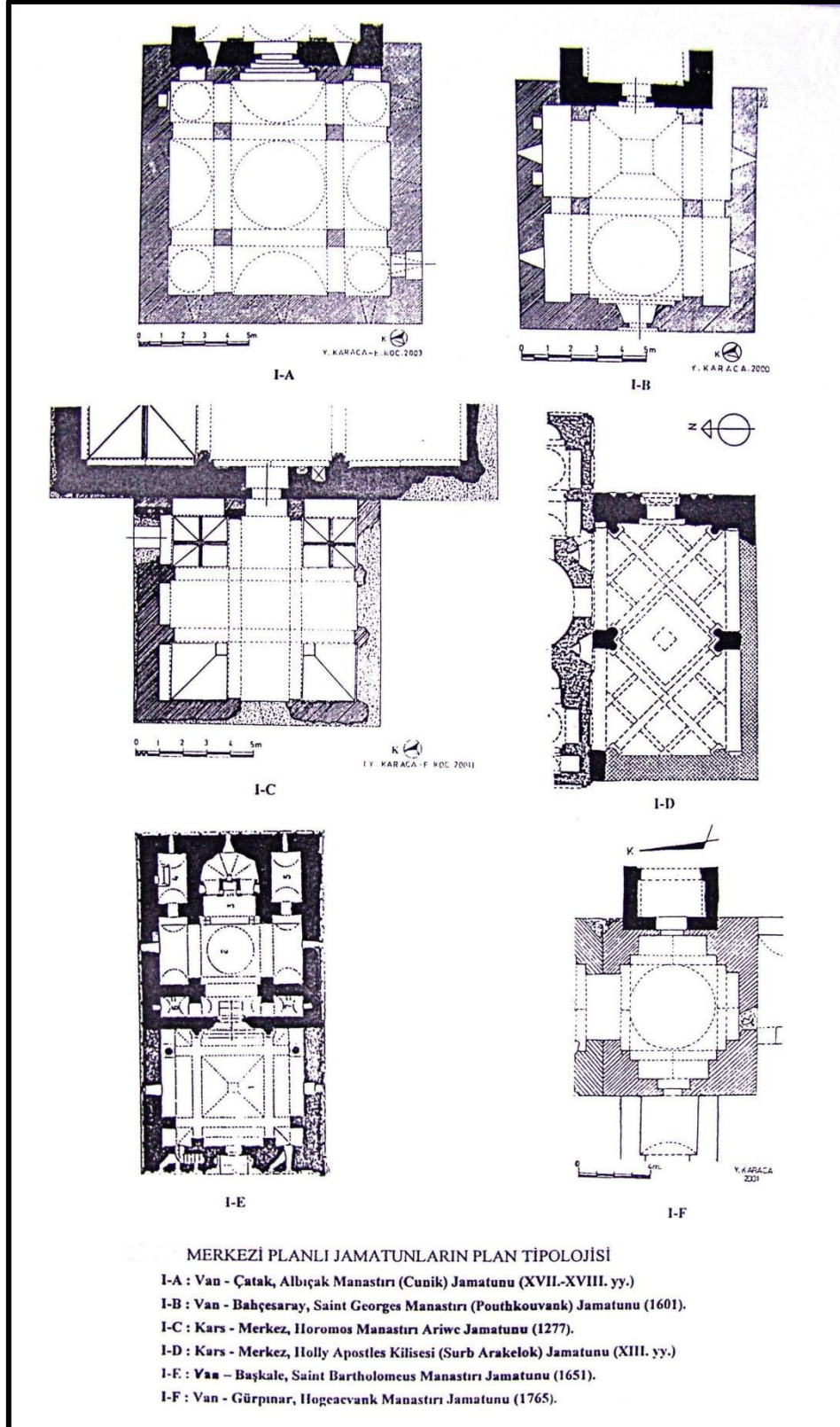
Çizim 4: Van Gevaş Kamrak Vank Manastır Kiliseleri Mevcut Planı



Çizim 5: Bitlis Hizan Soğuksu Kilisesi Planı

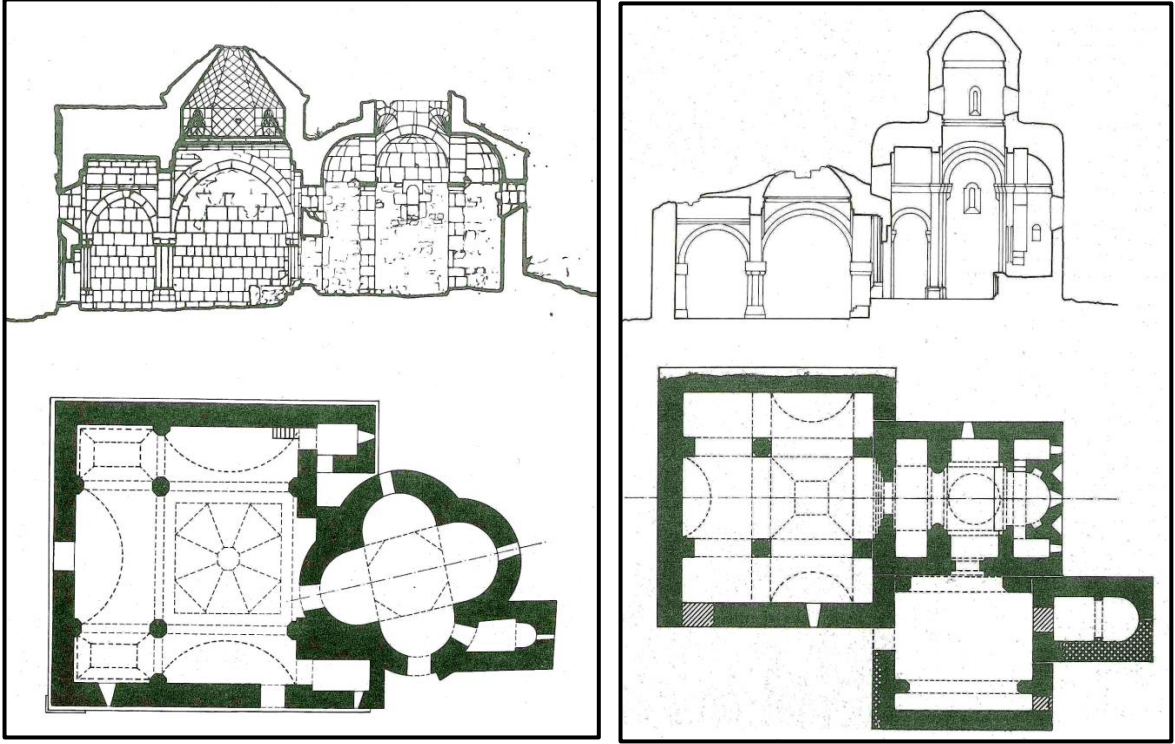


Çizim 6: Şırnak İdil Mor Bosus Manastırı Planı

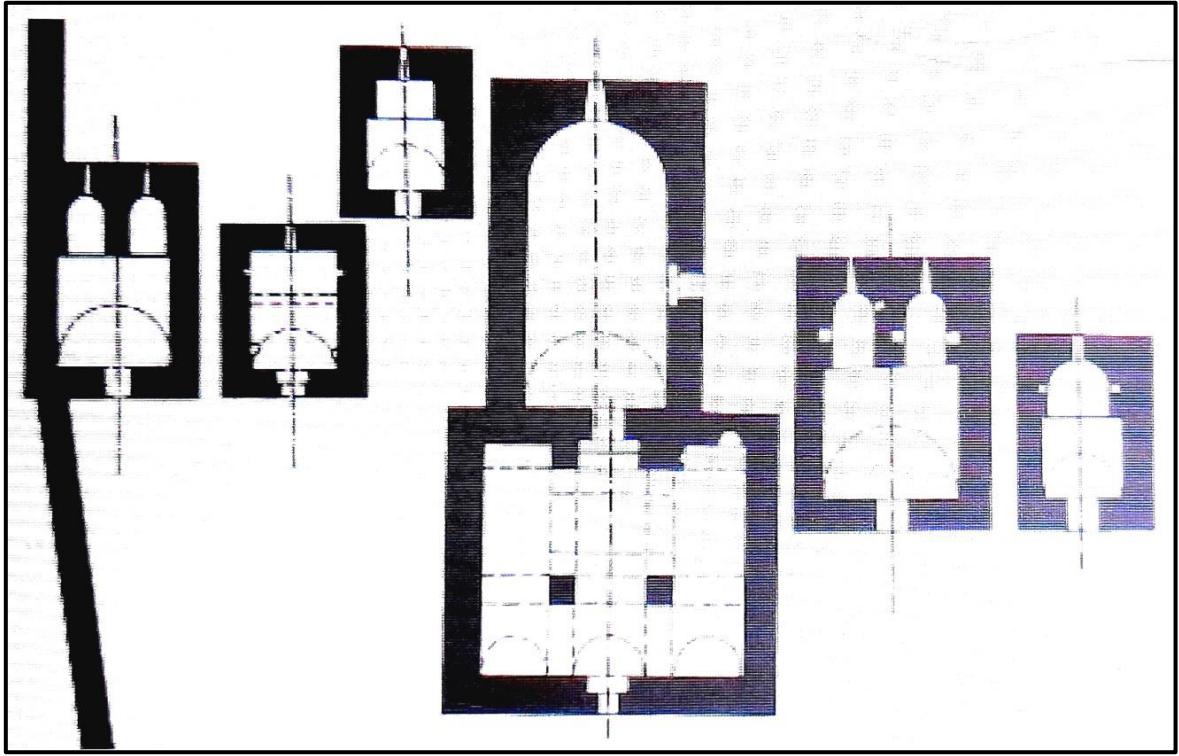


Çizim 7: Merkezi Planlı Jamatunların Plan Tipolojisi (Karaca, 2005)

Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



Çizim 8: Hayravank Manastırı Planı (Cunco, 1988) Çizim 9: Sxmuradivank Manastırı Planı (Cunco, 1988)



Çizim 10: Arakyalıvank Manastırı Planı (Cunco, 1988)



Fotoğraf 1: Van Bahçesaray İlçesindeki Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank) Kuzeyden Görünüşü



Fotoğraf 2: Saint Georges Manastırı'nın (Pouthkouvank) 1974'te Kuzeydoğudan Görünüşü
(Armen Haknazarian, VARDZQ-1: 24)

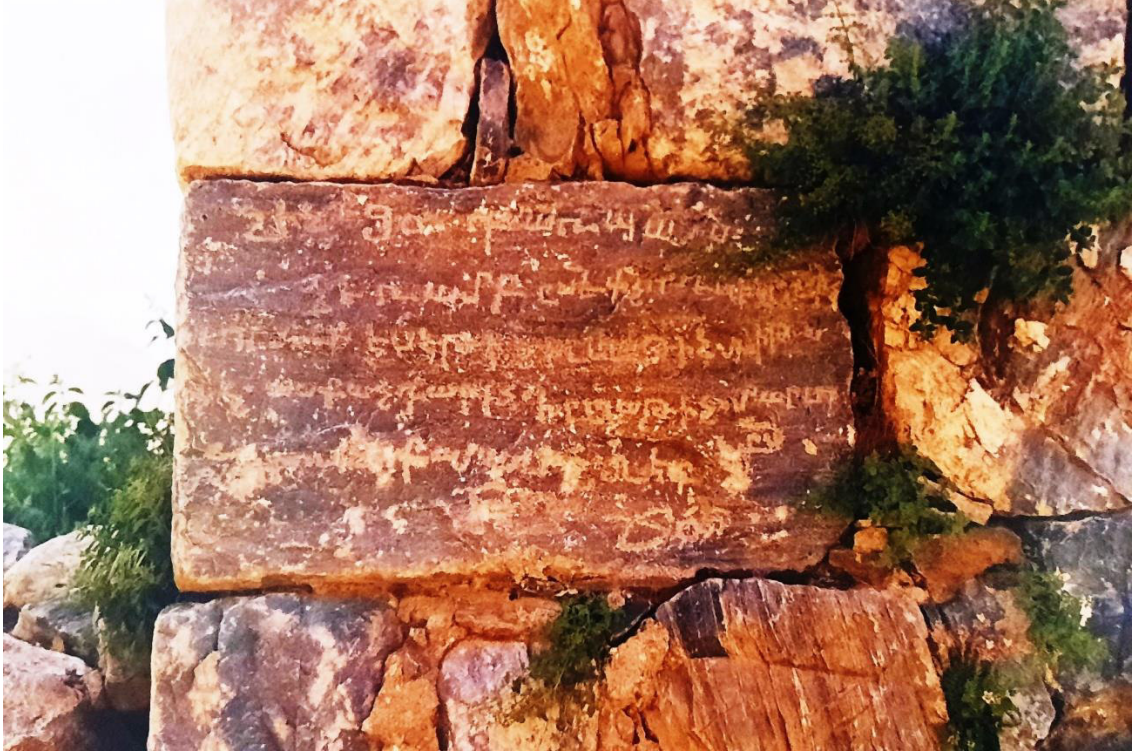
Van Bahçesaray'da Mimari Özellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



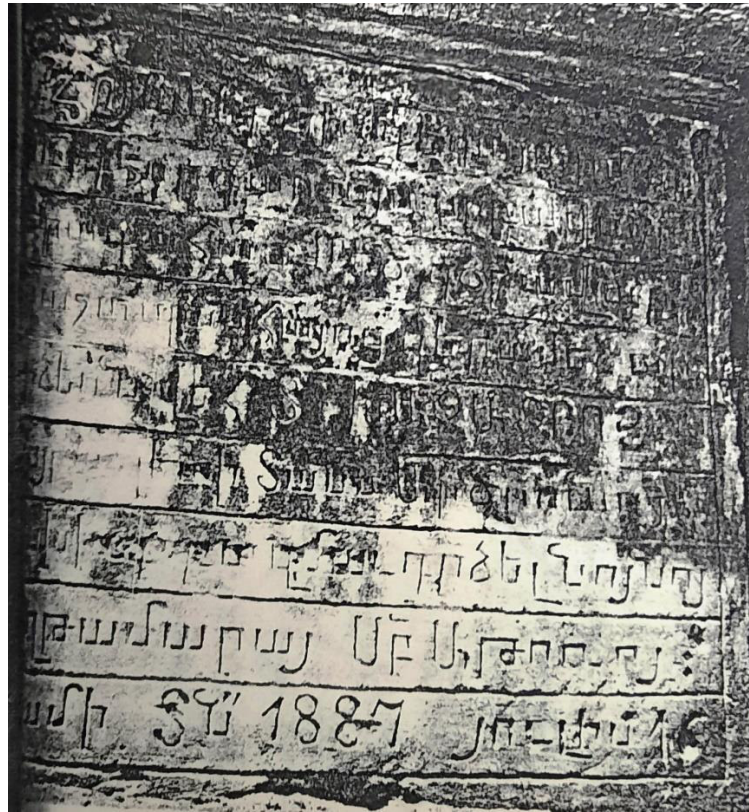
Fotoğraf 3: Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank) Jamatununun 1974 te İç Mekândan Görünüşü
(Armen Hakhnazarian, VARDZQ-1: 10)



Fotoğraf 4: Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank) Güneydeki Ek Mekânların Görünüşü



Fotoğraf 5: Saint Georges Manastırı (Pouthkouvank) Jamatunu Batı Cephe İnşa Kitabesi



Fotoğraf 6: Saint Georges Manastırı III. Khatchatour Chiroyan Şapeli İnşa Kitabesi (Thierry, 1970)

Van Bahçesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırını (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



Fotoğraf 7-8: Şapeli Yaptıran Akdamar Katogikosı III. Khatchatour Chiroyan'ın Fotoğrafı ve Van Müzesi'ndeki Mezar Taşı (Şan: 2024)



Fotoğraf 9: Saint Georges Manastırını (Pouthkouvank) Kuzeyden Genel Görünüşü



Fotoğraf 10: Saint Georges Kilisesi Batı Cephe ve Girişin Jamatunun İçinden Görünüşü



Fotoğraf 11: Saint Georges Kilisesi Batı Duvar ve Mazgal Pencerenin Kilise İçinden Görünüşü

Van Bahçesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırđ (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



Fotoğraf 12: Saint Georges Kilisesi Güney Cephe ve Ek Mekânların Güneyden Görünüşü



Fotoğraf 13: Saint Georges Kilisesi Doğu Cephe Görünüşü



Fotoğraf 14: Saint Georges Kilisesi Kuzey Cephenin Kuzeydoğudan Görünüşü



Fotoğraf 15: Saint Georges Kilisesi İç Mekân ve Apsisin Batıdan Görünüşü

Van Bahçesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırını (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dıra Han)



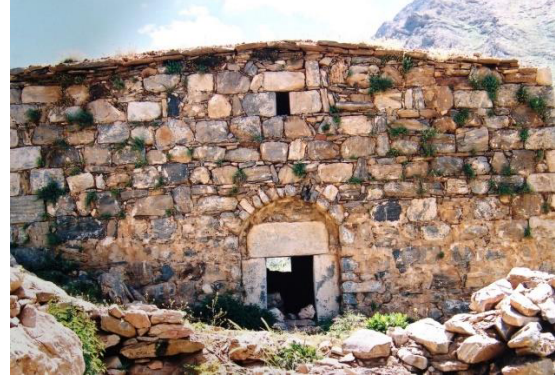
Fotoğraf 16: Saint Georges Kilisesi İç Mekân Güney Duvarının Görünüşü



Fotoğraf 17: Saint Georges Kilisesi İç Mekân Kuzey Duvarının Görünüşü



Fotoğraf 18: Saint Georges Manastırı Jamatununun Kuzeybatıdan Genel Görünüşü



Fotoğraf 19: Saint Georges Manastırı Jamatununun Batı Cephe Görünüşü



Fotoğraf 20: Saint Georges Manastırı Jamatunu Güney Cephesinin Güneybatıdan Görünüşü



Fotoğraf 21: Saint Georges Manastırı Jamatununun Kiliseye Bağlayan Doğu Duvar Payeleri

Van Bahçesaray'da Mimari zellikleriyle Az Tanınan Saint Georges Manastırđ (Pouthkouvank-Sarivank-Horozvank-Dira Han)



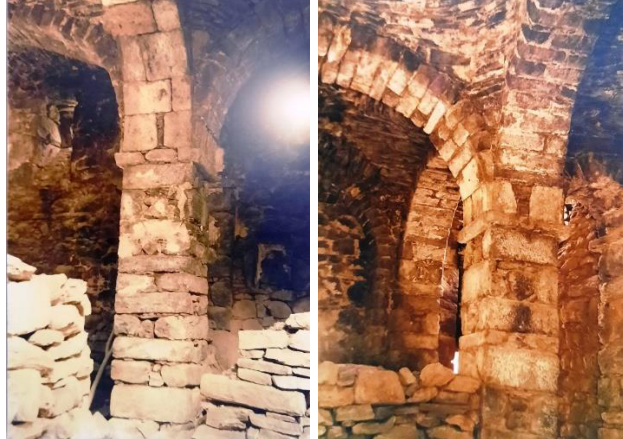
Fotoğraf 22: Saint Georges Manastırđ Jamatununun İ Güneydoğđ Köşedeki Şapel Girişđ



Fotoğraf 23: Saint Georges Manastırđ Jamatunu Kuzey Görünüşü Cephe



Fotoğraf 24: Saint Georges Manastırđ Jamatunu İç Mekân ve Yıkık Üst Örtünün Görünüşü **Fotoğraf 25-26:** Saint Georges Manastırđ Jamatunu İç Mekân Üst Örtü Taşıyıcı Serbest Duvar Payeleri (<http://www.jelleverheij.net/monuments/shaneputy.html>).





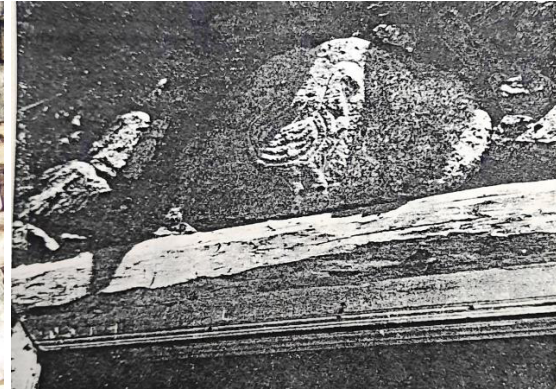
Fotoğraf 27: Saint Georges Manastırı Jamatunu İç Mekân Kemerler ve Üst Örtüden Görünüş



Fotoğraf 28: Saint Georges Manastırı Jamatunu İç Batı Giriş Bölümü Kubbesi Mekân



Fotoğraf 29: Saint Georges Manastırı Jamatunu İç Mekân Kuzey Duvar ve Tonoz Üst Örtü



Fotoğraf 30: III. Khatchatour Chiroyan Şapeli Giriş Alınlığındaki Horoz Kabartması (Thierry, 1970).



Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi –

ViSBiD

Van Journal of Humanities and Social Sciences –

VJHSS



Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş / Submission: 01/02/2025

Kabul / Acceptance: 08/06/2025

Yayın / Publication: 30/06/2025

Heidegger Sisteminde Dasein'in Yeri*

The Place of Dasein In Heidegger's System

Aydın YAZĞAN**

Öz

Heidegger kendi terminolojisinde insanın yeryüzündeki ikametini vurgulamak adına insan-olmaklık için Dasein terimini kullanır. Ona göre Batı metafiziği insanın ontolojik bağlarını görmezden gelerek, onun bilmesine ve epistemolojik bağlamına öncelik vermiştir. Örneğin Descartes, öznenin varolma kanıtını epistemolojide aramıştır. O açık-seçik ilk bilginin öznenin kendi varlığının bilgisi olduğunu iddia etmiştir. “Düşünüyorum o halde varım” argümanı öznenin/insanın ratio yetisine vurgu yaparak onun varlığının ispatı kabul edilmektedir. Fakat bu nokta Heidegger sisteminde alışılagelmiş değildir. Çünkü insan her şeyden önce ontolojik ve varoluşsal bir varolandır. Bu bakımından insanı yaşamsallığından kopararak anlamaya, açıklamaya çalışmak yetersiz bir çabadır. İnsan cam fanusun içinde, dünyadan izole bir şey değildir. O yaşayan, kaygılanan, ilgilenen, acı duyan, yaşlanan, deneyimleyen bir varolandır. Onu anlamak için; onun varoluşsallığı, dünya-içinde-olmaklığı, düşmüşlüğü, fırlatılmışlığı, kaygısı, zamansallığı hesaba katılmalıdır. Bu nedenle insan-olmaklığı en iyi tanımlayan kavram Dasein'dir. Heidegger neden insan varoluşu için bu kavramı kullandığını Varlık ve Zaman'da detaylı bir şekilde izah ederken Batı metafiziğinin insan için kullandığı tabirlerin ne denli eksik olduğunu dile getirir. Ayrıca o Dasein kavramını kullanarak kendisini Batı metafiziğinin açmış olduğu özne-nesne dikatomisine düşmekten korumuştur. Varlık ile Dasein arasına açılmış olan uçurumdan sakınmıştır. Dasein her zaman varlıkla birlikte. Dasein dünya-içine fırlatılmış bir şekilde hergünlükte diğer Dasein'lerle birlikte yaşamını sürdürmektedir. O dünyaya gark olan bir varolandır. Ama öyle bir varolandır ki varlık, hiçlik, zamanla ilişki içerisinde. Dasein ‘varlığın anlamı nedir?’ sorusunu sorduğu için varolanlar arasında eşsiz bir yere sahiptir. Yalnız bu eşsizlik; aşkın, mutlak, üstün gibi anlamlara gelmeyip varolanlar arasındaki farklılığını ifade eder. Bu minvalde Dasein'in Heidegger felsefesinde nasıl bir pozisyon ve önemde olduğu araştırılmış olup; neden bu kavramın kullanıldığı çalışma kapsamında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Dasein, Varoluş, Kaygı, Dünya-İçinde-Varlık, Zamansallık.*

*Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, “Martin Heidegger’de ‘Kaygı’ Kavramı” başlıklı Doktora tezinden türetilmiştir.

**Dr., Bağımsız Araştırmacı, e-posta: roniyazgan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8271-3842

Atıf için / Cite as: Yazgan, A. (2025). “Heidegger Sisteminde Dasein'in Yeri”. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-ViSBiD*. Sayı: 9, ss: 99-128 DOI: 10.62068/visbid.1631307

Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD, Sayı 9, Haziran, 2025

Van Journal of Humanities and Social Sciences -VJHSS, Issue 9, June, 2025

Abstract

In his own terminology, Heidegger uses the term Dasein for being-human in order to emphasize man's residence on earth. According to him, Western metaphysics has ignored man's ontological ties and given priority to his knowing and epistemological context. For example, Descartes sought proof of the subject's existence in epistemology. He claimed that the first clear-cut knowledge is the subject's knowledge of his own existence. The argument "I think, therefore I am" is accepted as proof of the subject/human's existence by emphasizing his/her ratio faculty. However, this point is overthrown in the Heideggerian system. Because man is, above all, an ontological and existential being. In this respect, trying to understand and explain man by detaching him/her from his/her vitality is an inadequate effort. Man is not something in a glass bowl, isolated from the world. He/she is a living, anxious, interested, suffering, aging, experiencing being. In order to understand him/her; its existentiality, being-in-the-world, fallenness, thrownness, anxiety, temporality must be taken into account. For this reason, the concept that best defines being-human is Dasein. While Heidegger explains in detail why he uses this concept for human existence in *Being and Time*, he expresses how incomplete the terms Western metaphysics uses for human are. In addition, by using the concept of Dasein, he protected himself from falling into the subject-object dichotomy that Western metaphysics has opened. He avoided the abyss that has opened between Being and Dasein. Dasein is always together with being. Dasein continues its life together with other Daseins in every day life, thrown into the world. It is a being that is submerged in the world. But it is such a being that is in a relationship with being, nothingness, and time. Dasein has a unique place among beings because it asks the question 'what is the meaning of being?' However, this uniqueness is; It does not mean transcendent, absolute, superior, etc. but expresses the difference between beings. In this context, the position and importance of Dasein in Heidegger's philosophy has been investigated and the reason why this concept is used has been discussed within the scope of the study.

Keywords: *Dasein, Existence, Anxiety, Being-in-the-World, Temporality.*

Giriş

“Yine de şairanedir, insanın konaklayışı bu dünyada”
(Heidegger, 2003: 25)

Heidegger açısından *Dasein* varolanlar arasında eşsiz, özgün bir yere sahiptir. Eşsizliği ve özgünlüğü kaygıyla (*Angst*) bağlantılı olarak varlığı ve hiçliği hissetmesinden gelir. İnsan dünya-içinde-varlık olarak ontolojik ve varoluşsal bir konstitüsyona sahiptir. Bu onu diğer varolanlardan ayırmaktadır. Ama bu ayrım/fark, modern felsefenin özne-nesne denklemine dayanmamaktadır. Modern felsefenin kurmuş olduğu özne-nesne denklemi, özneyi nesne karşısında ön plana çıkarmakta ve insanı her şeyin efendisi konumuna yerleştirmektedir. Zira bu durum özneyi epistemolojik, kategorik sınıflamaya tabi tutup sadece akılsal varlık olmasına işaret etmektedir. Hâlbuki Heidegger'in vurguladığı şey; insanın akılsal, epistemolojik yönünden önce ontolojik-varoluşsal ve kaygı duyan bir varlık olma yönüdür. Metafizik gelenek insanın bu yönünü görmezden gelerek onun varlıkla olan bağını koparmıştır. Dasein dünya-içinde, hergünlük, herkes, varolanlar (*Zubanden, Vorbanden*) arasında yaşam süren bir varlıktır. Heidegger *Temel Fenomenolojik Problemler* adlı eserinde Dasein'ın bu durumunu şöyle izah etmektedir: “Dasein kendisine-doğru, başkalarıyla birlikte ve kullandığı-elinin altında varolanlar arasında varlıktır” (Heidegger, 1982: 301). Yani o dünya-içinde, hergünlüğün kamusal alanında herkesle birlikte yaşam süren bir varlıktır. Onun; kaygısı, heyecanı, korkusu, ilgisi, ihtimam-göstermesi, özeni, yönelimi, ölümü hep burada dünya-içinde hergünlükte ve herkesle bağlantı içerisinde olmaktadır. “Biz tam da dünyanın içindeyiz, başka da hiçbir yerde değiliz. Dünyadan kaçtığın zaman da kaçamak olarak gittiğin yer yine dünyadır” (Ökten, 2020: 192). Dünya ile olan münasebetimiz öncelikli ve doğrudan pratik bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü orası Dasein'ın Dasein olduğu yerdir. “Dünya algımız, özünde onun bir ‘teorisi’ değildir, hatta dolaylı olarak o, yalnızca gündelik varoluşumuzdan düşünömsel olmayan bir şekilde ‘bildiğimiz’ bir şeydir” (Clark, 2002: 16). Dünya, öncelikli olarak somut şekilde bağlantılarının olduğu yerdir. Dasein'ın dünya ile kurduğu bu ilişki Descartesvari öne sürülen özne-nesne (*subject-object*) modelinden farklıdır. Bu model, Dasein ile dünya ilişkisini iki kutuplu olarak görmektedir. Yalnız Kartezyen felsefenin kaçırıldığı nokta insanın öncelikli olarak dünyayla ontolojik bir bağa sahip olduğudur. Heidegger'e göre bu model insan-dünya ilişkisini yanlış anlamıştır (Elpidorou – Freeman, 2015: 663). İnsan salt bilinçli bir varlık değildir. Bundan dolayı Dasein ontolojik ve varoluşsal yapısı gereği dünya ve içindekilerle her zaman pratik bir temas halindedir. Bu temas bazen otantik/sahih bazen inotantik/gayrisahih olabilmektedir. Kaygıdan kaçtığı vakit inotantik varoluş moduslarını sergilerken, kaygı ile yüzleştğinde ise kendi varoluşunu duyumsamaktadır. Çünkü kaygı kişinin kendi otantik-olabilmesini (*own authentic ability-to-be*) açığa çıkarır (Senderowicz, 2011: 142). Diğer taraftan inotantik durum ise Dasein'ın herkesle sahte yaşam sürmesine gönderme yapar. Heidegger Dasein'ın kendinden ve kaygıdan kaçarak hergünlüğe dalma, herkesle eyleşme/oyalanma hareketlerine düşmüşlük (*Verfallen*) adını verir. Yalnız o her ne kadar kamusalığa düşmüş de olsa Dasein'dır. Çünkü düşmüşlük sadece onun dünyada, hergünlükte, herkesle ve varolanlarla olan bir varlık modusudur. Dolayısıyla düşmüşlük Dasein için, olumsuz bir anlama gelmenin aksine orada-varlık olmağının bir tespitine işaret etmektedir. “Bu kavram, olumsuz herhangi bir değerlendirmeyi dile getirmez, Dasein'ın ilgi duyduğu ‘dünyanın’ yakınında ve büyük bölümüyle yanı başında uzandığına işaret eder”

(Mulhall, 1998: 149). Bu yüzden Heidegger açısından düşmüşlük olumlu bir anlamdadır. Çünkü Dasein dünyadan, kamusalıktan, varolanlardan izole bir varlığa sahip değildir. Onu düşmüşlük kipinden ayırmak ya da ondan bağımsız ele almak eksik bir Dasein analitiğini bize sunar.

Düşmüşlükte Dasein kendisini otantikliğe taşıyacak kaygıdan kaçarak herkesin himayesine sığınmıştır. Heidegger bu duruma herkes diktatörlüğü (*Diktatur das Man*) demektedir (Heidegger, 1967: 127). Herkes gibi düşünmek, istemek, eğlenmek, gülmek, üzölmek, yaşamak, edimde bulunmak Dasein'ı kendi-olmaklığından uzaklaştırır. Ama bu durum Dasein açısından konforlu ve güvenilir bir durumdur. Çünkü Dasein herkes diktatörlüğünde kaygıdan uzaklaşır, sorumluluk almaz, kendi varoluşsalığını, geleceğini hakiki anlamda dert etmez. Sadece rutinleşen hayatı yaşar. Örneğin toplumda neyi ne zaman yapacağımız belli ve açıktır. Her şeyimiz önceden belirlenmiştir. Bizim sadece sorgulamadan buna uymamız, talimatları yerine getirmemiz yeterlidir. İşte bu hayat tam da bu nedenle Dasein'ın kendisinin çizdiği bir hayat olmadığı için sahte bir hayattır. Kaygı insanı işte bu sahte hayattan kurtaran temel bir ruh durumudur. Ama kaygı ağırdır. Dasein çoğunlukla ondan kaçma teşebbüsleri gösterir. Bu kaçış baki bir kaçış olmamakla beraber, kurtuluş da değildir. Çünkü kaygı Dasein'ın yanı başında her zaman onu sarmak için beklemektedir. Kaygının her zaman orada olmasındaki neden ise Dasein'ın varoluşsal, zamansal ve sonlu bir varlık olmasından kaynaklıdır. Sonlu olduğunu, ölüme-doğru-varlık olduğunu her zaman bilir Dasein. Bu bakımdan kaygıdan ebedi bir kaçış söz konusu değildir.

Dasein fırlatılmış bir varlıktır. O kaygıya, dünyaya, geleceğe, olanaklara, olgusalığa, ölüme, ihtimam-göstermeye fırlatılmış/atılmıştır. “İnsan, varoluşun ortasına öylece, *orada-varlık* (Dasein) olarak fırlatılmış/atılmıştır. Bu bir tercih ya da seçim sonucu değildir. İnsan bu *fırlatılmışlık* (*Geworfenheit*) içinde tercihler ve seçimleriyle kendi yaşamını ileriye doğru kurar. Ayrıca insan, fırlatılmışlığında ölüme yazgılıdır” (Heidegger, 2008: 4). Bu onun varoluşsal ve ontolojik yapısından kaynaklıdır. Dasein fırlatılmışlık durumundan kaygı duyar. Çünkü o dünyaya, olanaklara, geleceğe, ölüme fırlatılmış bir varlıktır.

1. Dasein

Heidegger felsefesinde hiç şüphesiz Dasein, ayrı bir öneme sahiptir. Dasein, Heidegger felsefesindeki konumu itibarıyla varlık, kaygı ve hiçlikle bağı olan bir kavramdır. O bir varlık alanında ikamet eder. Benim varlığım dünya içerisinde yer alan, kaygı duyan, varoluşsal ve ölüme doğru bir yapıya sahiptir. Heidegger Batı felsefe tarihinin insan için kullandığı özne, düşünen varlık, birey, bilinçli varlık kavramları yerine Dasein kavramını kullanır ve ona göre bu kavramlar insanı kuşatıcı bir şekilde ele alamamıştır. Bu kavramların insanı tanımlamak için kullanılması onun varoluşsal yanının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla modern felsefe üzerinden şekillenen insana atfedilen özne tanımı; onun ratio, bilinçli ve düşünen yetisini öne çıkarmıştır. Oysa Heidegger öznellik ya da insan-merkezliliğin modern düşüncenin büyük günahı olduğunu belirterek bu kökleri, Platon ve Aristoteles'e kadar götürebileceğimizi savunur (Gray, 2008: 152). Heidegger açısından insan sadece bu yanıyla ele alınırsa onun varoluşsal ve gündelik yaşamı hesaba katılmamış olur. Keza Dasein'ın etimolojik çözümlemesi yapıldığı zaman hep bir varoluşsal-ontolojik, dünya-içinde-olan-kaygılanan, diğer Dasein'larla-varolanlarla ilgi, ilinti içerisinde olduğu görülür. “‘Da’ ve ‘Sein’den oluşan Dasein,

iki terimin birlikteliğini içeren bir anlama sahiptir. 'Da', Almancada 'hier' ve aynı zamanda 'dort' anlamına gelmektedir. 'Hier' burada, 'dort' ise orada demektir. 'Sein' ise varolmak, varlık veya varoluş anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla, 'Dasein', burada veya orada varolan varlık anlamına gelmektedir. Öte yandan, Almancada 'Dasein' bir insanın kendi ömrü içinde süregiden varoluşunu ifade etmektedir" (Kocaman, 2019: 56). Bundan dolayı Heidegger'in felsefesi göz önünde bulundurulduğunda insan yerine Dasein (insan-olmaklık) kavramını kullanması yerinde bir tercih olduğu söylenebilmektedir. Bu minvalde Barrett'ın ifadesiyle: "Heidegger'in insan varoluşu betimlemesi ile ilgili en kayda değer şeylerden biri, bunun hiçbir surette 'insan' tabirini kullanmadan yapılmış olmasıdır. Keza onun varoluş çözümlemesi 'bilinç' sözcüğünü kullanmaksızın gerçekleşir, çünkü bu sözcük bizi Kartezyen düalizmin bataklığına geri döndürmekle tehdit eder" (Barrett, 2008: 54). Bu nedenle insanın Dasein ile açıklanması bu felsefeyi bir çıkmaza girmekten korumuştur. Heidegger'in bu tutumu keyfi olmaktan çok, bilinçli bir tercihtir. Zira O esas olarak geleneğin insan tanımlarına düşmeden, insanın tam anlamıyla bir açıklamasını sunmak ister. Heidegger'in peşinde olduğu şey Descartes, Kant ve Husserl'in özne kavramının üstesinden gelerek Dasein'in yapısını gerçekte var olduğu haliyle ve dünyada insan ve insan dışındaki şeylerle ilişkileri içinde çözümlemektir (Brock, 2008: 85).

Descartes insan varlığını düşünme üzerine temellendirir. İnsan düşünerek kendi varlığını ispatlamış olur. Metodik şüphe ile ortaya çıkan 'Düşünüyorum o halde varım' (*Cogito ergo sum*) insanın bütün varoluşsal yönlerini askıya alarak varlığını düşünme üzerine kurar. "Cogito'nun ben'i, varolan ve düşünen ben'dir" (Nishitani, 2008: 168). Bu yaklaşım insanın bilinçli özne ve akıllı varlık olmasına bir vurgudur. Descartes'in yapmış olduğu insanın rasyonelliğini öne çıkarmaktır. Heidegger bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Descartes, *ego*'nun *cogitare*'sini –belirli sınırlar içerisinde kalarak– incelemiştir. Hâlbuki Descartes *cogito* kadar asli olduğu kabul edilen *sum*'u hiç ele almamıştır. Oysa buradaki analitik, *sum*'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Çünkü *sum* belirlendiğinde ancak *cogitationes*'in varlık minvali kavranabilir olacaktır" (Heidegger, 2018: 83). Dolayısıyla Heidegger düşüncesinde ontolojik anlamda önce *sum* ortaya konulmalı ve düşünme *sum* ortaya konulduktan sonra dile getirilmelidir. Fakat Descartes düşünmeyi önsel kılmış, *ben*'in varlığını onun üzerine inşa etmiştir. *Meditasyonlar*'da "Ben" 'düşünen şey' olarak tanımlanmış. İnsanın varlığı ve Dasein oluşu arka plana itilmiştir. Heidegger'e göre bu düşünce biçimi Descartes'ı geleneksel ontoloji yoluna geri döndürmüştür (Nishitani, 2008: 168). İnsanın düşünen şey olma durumu Kant felsefesinde de karşımıza çıkmaktadır. Kant sistemine düşünen (*Das Ich Denke*) ve özbilincin tamalgısı (*Apperzeption*) hâkim yer tutmaktadır (Nishitani, 2008: 169). Her iki filozofun sistemlerinde 'ben' genel hatları ile düşünme yetisi ile öne çıkmaktadır. İki filozofunda felsefelerini kurduğu zemin salt düşünen öznedir. Öznenin yalnızca düşünme yetisi ile göze çarpması ve onun varoluşsal yapısının hesaba katılmaması Heidegger tarafından eleştiriye tabi tutulmalarına neden olmuştur. İnsan sadece düşünen ben ile açıklanamaz. İnsan kaygı (*Angst*) duyan, ihtimam-gösteren (*Sorge*), zamanı hisseden, ölüme-doğru-olan, farklı ruh durumları içerisinde olabilen, varlıkla-hiçlikle bağı olan ve en nihayetinde bir dünya içerisinde varolanlarla temas halinde yaşayan bir varlıktır. Bu bakımdan insan ya da kişi yaşam deneyimleri dışında yer alan bir şey değildir; bilakis doğrudan yaşam deneyimleri içerisinde olan bir şeydir (Heidegger, 2001, s. 73). Yani insan yaşamdan arıtılmış, tözsel bir varlık olmamakla birlikte varoluşsal bir yapıdadır. "Dasein kesinlikle bir kapsül içinde değildir" (Heidegger, 1982: 301). O

dünyada yaşam süren, orada ikamet eden bir varlıktır. Bu nedenle Heidegger insanı tanımlamak ya da ifade etmek adına Dasein kavramını kullanmıştır. Bunu yapmasında birçok neden bulunmaktadır. Mulhall bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“Heidegger’in neden “Dasein” kavramını kullandığının (ki kelime anlamı “burada-olmak”tır), neden sadece “insan varlığı” demediğinin nedenleri çoktur. Birincisi, günlük Almanca kullanımında Dasein kavramı, insan varlığına işaret etse de insan varlığından farklı bir varlık türüne atıfta bulunur. Bu yüzden de Heidegger’in eline, buradaki irdelemeleri için gerekli olan doğru bir ontolojik araç verir. İkincisi, diğer felsefecilerin “insan varlığı” kavramıyla eş anlamlı olarak kullandıkları ve pek çok karmaşık ve muhtemelen de bir o kadar hataya neden olabilecek teorileştirmelerdeki kavramlardan sakınma olanağı verir. Eski çağlardan gelen bir kutsanmışlığa sahip gibi gözüken ‘öznellik’, ‘bilinç’, ‘tin’ veya ‘ruh’ gibi kavramlar, Heidegger’in irdelemesi bağlamında tarafsızlıktan öteye gidemez. Neticede, üçüncü olarak, ‘Dasein’ gibi alışılmadık bir kavram, bir *tabuta rasa*, bir boş levhadır: Bütün hatalı yorumlardan arınmış olacağından, sadece ve sadece Heidegger’in bu kavrama yüklemek istediği bütün anlamları taşıyacaktır. Sonuçta Dasein’in varlığına ilişkin Heidegger’in analizi, Dasein’in özünde hangi anlama geldiğine ilişkin uzun bir tanımlamadan ibaret olacaktır” (Mulhall, 1998: 30).

Dasein kavramının kullanımı, hem Batı felsefe geleneğinin insana atfettikleri tanımları tekrardan taşıyamaz hem de kendi felsefi argümanını sağlamlaştırmıştır. Çünkü Heidegger her defasında Batı metafiziğini eleştirerek –gerek varlığın anlamını unutmaması gerekse insanın sadece akılsallığına vurgu yapması (yüceltmesi)– onun kavramlarını kullanmamayı tercih etmiştir. Dasein orada-varlık olarak Batı metafiziğinin öznesi değildir. Batı metafiziği, insanın özünü günlük hayatın dışında tutar ve insanı, hayattan koparıp kurgusal bir bilme öznesine dönüştürür (Tülüce, 2016: 251). Bu tür bir insan tanımını bize Dasein’ı ya da özünü vermemektedir. Zira *Dasein’in özü kendi varoluşunda yatmaktadır* / “The essence of Dasein lies in its existence” (Heidegger, 2001: 67). Yani günlük hayatın içerisine karışmak, dünyayla, diğerleri ile ontolojik anlamda bağ kurmak. Dasein sadece bilen özne değildir; aynı zamanda ontolojik bir varlıktır. Bu da onun varlıkla olan bağını gösterir. Dasein varlığın anlamının peşinde olan yegâne varolandır. Heidegger bu durumu *Hümanizm Üzerine* adlı eserinde şu şekilde belirtir: “İnsan varlığın çobanıdır (*Hirt*). Ve varlık insana ister kaya, hayvan, sanat eseri, makine, ister melek veya Tanrı olsun, her varolandan daha yakındır” (Heidegger, 2015b: 23). Varlığın insana yakınlığı, insanın onun üzerinde bir otorite ya da sahipliği kuracağı anlamına gelmemektedir. İnsan varlığın komşusudur (Sloterdijk, 2001: 30). O varlığa eşlik eder ve onu koruyan bir çoban gibidir: “Çoban sürüye hükmetmez, eşlik eder. Bu, sürünün çobanın mülkiyetine verili olduğu anlamına gelmez. Sürü çobana emanettir. Varlığın çobanı olarak *Dasein*, varlığı karşısına alıp, onunla ilgili tasarımlarda bulunan, bir takım önermelerle onu kuşatmaya çalışan öznenin, Heidegger tarafından teklif edilen alternatifidir” (Tan, 2020: 74).

Heidegger düşüncesinde insana atfen üretilen Dasein kavramı Batı metafiziğinin insan için kullanmış olduğu kavramlardan ayrı bir yerde durmaktadır. Dasein varlığın sahibi değil aksine varolanlar arasında bir varolandır ama varlığı kendisine dert edinen, kendisini açmasına olanak tanıyan, varoluşa sahip ve kaygı duyan bir varolandır. Dasein varlığın hamisi ve sözcüsü konumundadır. Heidegger’in bu felsefi anlayışı ile Batı’nın özne-nesne ikilemini kabul etmediği ve bunu aştığı görülmektedir. Fakat Batı düşünce geleneği içerisinde yer alan özne, merkezi bir öneme sahiptir. Örneğin Descartes felsefesinde özne nesneye önsel konumda yer alır. Öznenin merkeze alınışı, özne-dışının çepere itilmesine yol açmıştır. Bu anlayışla gelişen aklın ön plana çıkılışıyla da, dünya ve içinde yer alan her şey bir sömürü aracına dönüşmüştür. Tabii Heidegger’e göre

Descartes'ın bu vurgusu hatalıdır (Wolin, 2012: 274). İnsan önsel ya da nesnel dünyasının üstünde merkezi bir konumunda değildir. İnsan Dasein olarak 'orada-varlık/var-olmak'tadır:

“*Dasein*, 'orada olmak'tır (*da-sein*) ve 'ora' dünyadır: Somut, asıl, gerçek, günlük dünya. İnsan olmak, yeryüzüne dünyanın her günü ve olağan maddesine batırılmak, ekilmek ve köklenmektir. ('human'/insan /, 'yeryüzü' karşılığı Latince sözcük olan *humus*'u içinde taşır). Hergünün gündelikliğini soyutlayan, kendini yukarı yükseltmeye çabalayan bir felsefe boştur. Bize varlığın anlamına dair, *Dasein*'in ne ve nerede olduğuna dair hiçbir şey söyleyemez” (Steiner, 2003: 118).

Dasein dünya ile bir bağ içerisindedir. Dolayısıyla Dasein'ın dünyayla bağı, Descartes ve Husserl'in tasvir ettiği biçimde sadece bilme açısından olmamaktadır. Hatta Heidegger bu noktada Descartes'a yönelttiği eleştiriyi Husserl'e de yöneltmektedir: “Heidegger'e göre insanlar, aslen bu dünyanın bir *parçasıdır*. Buna göre dünya, 'içinde' Dasein'ın bir var olan olarak zaten hep var olageldiği bir şeydir. Dolayısıyla Husserl'in yaptığı gibi dünyayı herhangi bir paranteze alma (*epochè*) girişimi, insanın kendine mahsus varoluş tarzına hakkaniyetli olmayacaktır ve aynı zamanda da paradoksal biçimde, fenomenlere ilişkin hakiki bir tecrübeye sahip olmamızın da önüne geçecektir” (Lewis – Staehler, 2020: 102). Buradan Dasein'ın analizinin, epistemolojik bir incelemenin aksine ontolojik bir inceleme olduğu görülmektedir. Modern epistemolojinin teorik “öznesi”nin aksine, Heideggerci Dasein'ı tanımlayan şey, “açık ve seçik fikirler” (Locke) kapasitesi ya da mantıkla düşünme kapasitesi değil dünyaya ait ve dünya içinde olmakla ilgili olan ruh durumları (*Befindlichkeit*) ve boş konuşma (*Gerede*) karşısında sessiz kalma kapasitesi, “ölüme-dönük-varlık/oluş” olmağı tanımlar (Wolin, 2012: 18). Dasein hep kendisini konu edinen varlıktır. Bu nedenle ortaya çıkan durumlar hep Dasein'ın varoluşuyla ilintilidir. Fakat Heidegger bu *varoluş* kavramını da Batı metafiziği içerisinde şekillenen haliyle kullanmaz. Şimdi bunu ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

1.1. Existenziyal Varlık

Heidegger felsefi düsturu her ne kadar varoluşçu temalar¹ içerse de o kendisini metafizik gelenek içerisinde yer alan *Varoluşçuluk* (Existentialismus, Existentialism, the traditional term existence) akımı içinde görmez. Zira o her seferinde bu gelenekten ayrı durmayı ve onu aşmayı yeğlemiştir. Bu minvalde zamanında Heidegger'in asistanlığını yapmış olan Werner Brock'a göre, Heidegger felsefesi 'varoluş felsefesi' olarak algılandığı için yanlış anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır (Brock, 2008: 144). Oysa Heidegger, kendisini varoluşçu olmaktan ziyade *varlık filozofu* olarak görmüştür (Kartaloğlu, 2019: 99). Onun felsefe anlayışı genel hatları ile varlığı araştıran, varlığın unutulmuşluğunu ispatlamaya çalışan, varlığın otantik açılımına (Sokrates öncesi

¹ Varoluşçuluk, genel anlamda modern felsefe ve aydınlanma felsefesiyle beraber aklın ön plana çıkartılmışlığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Zira modern felsefe ve aydınlanma felsefesi insanı akılsal yetileri ile ayrı bir yerde konumlandırmıştır. Varoluşçuluk, aklın bu sarsılmaz kesinlik ve eminliğine bir başkaldırı olarak insanın daha başka yönleri sahip olduğunu savunur. İnsanın sadece akıldan ibaret olmadığını savunan bu felsefe; genel olarak insanın varoluşsal, bedensel, uzamsal, zamansal, farklı ruh durumlarına sahip ve ölüme yazgılı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla varoluşçuluk işlediği temaların (insanın varoluşunu ilgilendiren) felsefe dünyasına girmesini sağlamıştır. İnsan, kafasının içinde yaşayan bir beyin değil, o dünyada varolanlar ve diğerleri ile yaşamakta ve bundan dolayı farklı ruh durumlarına girmektedir. Söz konusu insan, ontolojik ve varoluşsal konstitüsyona sahiptir. Varoluşçuluk akımı insan ile ilgili olan ölüm, kaygı, anlam, umutsuzluk, varoluşsal durumlar, hiçlik, yaşam, absürdizm, nihilizm, vs. konuları ile ilgilenebilir. Tabii her varoluşçu filozofun kullandığı kavramlar ve öne çıkardığı varoluşçu öğeler birbirinden farklılık gösterebilmektedir. Örneğin; Kierkegaard kaygı, inanç; Camus absürd; Nietzsche istenç, üstinsan, nihil; Sartre özgürlük, bulantı gibi kavramlar üzerinde durmuştur.

² dönemde olduğu gibi) olanak tanıyan ve varlık ile Dasein sahil ilişkilisini yeniden tesis etmeye çalışılan bir yapıdadır. Bunun yanında o varlığın Dasein ile olan bağına ortaya koymaya çalışırken Dasein'in kaygı temellerini, ruh durumlarını, vs. derinlemesine inceler. Başka bir ifadeyle onun varoluşçuluğu Dasein-varoluş-kaygı eksenli işlemekte ve aralarında sıkı bir ilişkiyi dillendirmektedir. Özlem, bu durumu şöyle izah etmektedir: “Kendisini bu şekilde anlayan Dasein, artık kaygı olarak anılacaktır. O halde kaygı etkin ekzistens olarak Dasein'in kendisi hakkındaki bilinci olmaktan da öteye, bizzat kendisidir” (Özlem, 1999: 17). Dasein, etkindir yani yapıp ettiklerinin ve kendinin farkında olduğundan ötürü diğer varolanlar gibi pasif, orada sabit duran ya da dışarıdan müdahale ile oradan oraya sürüklenen bir varolan değildir.

Heidegger, varoluşçuluk anlayışını ortaya koymak adına öncelikle metafizik gelenek içerisinde kendine yer bulan varoluşçuluk ile arasına mesafe koyar. Hatta özde de kendi varoluşçuluğunun Sartre varoluşçuluğundan farklı bir çizgide yer aldığını belirtir. Sartre felsefesinin dayandığı nokta “*varoluş özden önce gelir*” düşüncesidir (Sartre 2009; 2011). Ama Heidegger'e göre bu düşünce metafizik bir düşüncedir ve kökleri Platon'a kadar gitmektedir: “Sartre, varoluşçuluğun temel ilkesini şöyle dile getirir: Varoluş özden önce gelir. O böylelikle existentia ve essentia kavramlarını Platon'dan beri essentia'nın existentia'dan önce geldiğini söyleyen metafiziğin kullandığı anlamda almaktadır. Sartre bu önermeyi tersine çevirir. Fakat *metafizik bir önerme tersine çevrilse de metafizik önerme olarak kalır*” (Heidegger, 2015b: 20). Heidegger açısından Sartre varoluşçuluğu metafizik gelenek içerisinde kalmıştır. Sartre'in savunduğu anlamında varoluş-öz ilişkisi Heidegger felsefesi ile örtüşmemektedir. *Hümanizm Üzerine* adlı eserde şu ifadeler yer almaktadır: Existentia'nın (varoluşun) essentia'dan (özden) önce olduğuna ilişkin Sartre'in temel cümlesi, ‘varoluşçuluk’ adını bu felsefeye uygun bir başlık olarak haklı çıkarır. Fakat ‘varoluşçuluğun’ bu temel önermesinin, *Varlık ve Zaman*'da o sözü edilen cümle ile en ufak bir ortak yanı bulunmamaktadır (Heidegger, 2015b: 21). Heidegger kendi felsefesini metafizik içerisinde gördüğü Sartre varoluşçuluğundan ayrı bir yerde tutmaktadır. O “varoluş özden önce gelir” cümlesiyle bağlantılı olarak Dasein için ‘öz’ ile ilgili öncelik-sonralıktan söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden Heidegger'e varoluşçu filozof atfı yapmak doğru görünmemektedir. O ancak kendi terminolojisindeki anlamı ile bir varoluşçu filozof olarak adlandırılabilir. Onun varoluş düşüncesi Dasein ekseninde şekillenen bir varoluşçuluk ya da *eksistenziale* (eksistensiyel)'dir. Çünkü *Dasein'in özü varoluşundadır*. Heidegger'in varoluşçuluk anlayışı Dasein'in ontolojik olarak dünya-içinde yaşamışlığını konu edinir. Bu da Heidegger'in Dasein analitiğinin ontik değil, ontolojik olduğunu gösterir. Dasein varolan olarak ontik, varoluş (*Existenz, Ek-sistenz*) olarak ontolojik yapıdadır. Dolayısıyla Heidegger'in ilgilendiği problem de Dasein'in ontik değil; ontolojik yapıdadır (Wyschogrod, 1954: 51). Çünkü Dasein, şurada-var-olma (Da-sein) olarak ontik anlamda bir ‘varolan’ değildir (Heidegger, 2021: 263).

Dasein'in orada-varlık (*Being-there or Being-here*) olmasından ötürü onun varoluşsallığı araştırma konusudur. “İnsan varoluşu, hem kendini hem de diğer varolanlar üzerine sorgulama yapmasını ve

² *Primordial Thinker/Denker*; Anaximander, Heraklit, Parmenides, varlığın radikal çarpılmasına (*thaumazein*) tutulmuş düşünürler idiler. Varlığı daha sahici düşünme ve tecrübe etme boyutuna sahiptiler. (Steiner, 2003: 65).

düşünmesini olanaklı kılan ontolojik düzlemdir” (Kılıç, 2019: 197). Bu yüzden Heidegger existenz kavramının sadece insan ile ilgili olduğunu ifade eder. “Ek-sistence insanın özü olduğu söylenebilir. Bu da insanın varolma yoludur” (Heidegger, 1977: 204). Heidegger varlığın ışması içinde durmaya ek-sistence adını verir. İnsanın varlıkla bağ içerisinde olmayı sağlayan şey insana has olan ek-sistence (varoluş)'tır. “Latince ex-sistere fiilinden türetildiği şekliyle “dışarı çıkan” demektir. Varlık sorusunu soramayan hayvan, kendi konumunun dışına çıkamaz; ancak insan “ekzistens” olabilir” (Hühnerfeld, 2006: 76; Glare, 2012: 719). Heidegger varoluş kavramını Dasein'in bulunduğu durumun, yerin dışına çıkması anlamında kullanmıştır. Heidegger açısından “existence (existere) temel anlamda dışarıda duruyor olmak (standing out), dışında duruyor olmak (standing outside) anlamlarına gelmektedir” (Bunnin - Yu, 2004: 237). Dasein sürekli olarak kendisini aşan bir yapıya sahip olduğu için diğer varolanlar gibi her zaman kendinde (kendisiyle aynı) kalmamaktadır. Nietzsche'ci tanımla ‘henüz belirlenmemiş hayvan’dır [“das noch nichtfestgestellte Tier”] (Heidegger, 2013: 78). Yani Dasein her daim yeni olanaklara doğru kendisinin dışına çıkmaktadır. Dasein'in varolması ‘dışa çıkmak’ ve kişinin (kendisinin) edimselleşme olanaklarına projekte etmesi anlamına gelmektedir (Schrag, 2006: 212). Bu sürekli aşma (dışarı çıkma) hali onun *existenz* karakterinden gelmektedir. Aşma ise iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi varolanlardan ayrı bir yapıya sahip olduğu için diğer varolanlardan farklılık göstermesi. İkincisi ise Dasein'in sürekli olarak kendi içinde bulunduğu durumu aşmasıdır. Aşma (*Überstieg*) Dasein'in ‘kendisi’ olmayan varolanla birlik kurmasına yol açar; daha doğrusu, yalnızca aşma içinde ve onun aracılığıyla varolanın içinde bir ‘kendisi’nin kim olduğu, nasıl olduğu ve ne olmadığı ayırmsanabilir ve kararlaştırılabilir (Heidegger, 2019: 20). Heidegger, insanın kurucu bir özelliği olan ötesine geçme veya aşma fikrini ifade etmek için Yunanca *ekstasis* kelimesini kapsamlı bir şekilde kullanır. *Ekstasisin* kendisi, normalde “to move away from” (uzaklaşmak) gibi bir anlama gelen Yunanca *existemi* (varolma) fiilinin bir isimleştirilmiş halidir. Ona göre, Latince’de zaman zaman buna karşılık gelen *existere* (varolma) fiili de kullanır. Heidegger bu fiili “ek-sistere” diye heceleyerek, “standing out from” (dışında durmak) kök anlamını daha açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır (Olafson, 1995: 14). Dışına çıkmak yani mevcut varolmanın ötesine geçmek ve Dasein olarak var olmak anlamına gelmektedir. Dasein varoluş yönüyle el-altında-varolan (*Zubandensein*) ve mevcut-olan (*Vorhanden*) olarak varolma karakterlerini aşmaktadır. Fakat klasik metafizik insanı el-önünde-varolan/mevcut-olan olarak ele almıştır. İnsan, kategoriler kullanılarak analiz edilmeye çalışılan bir düşüncenin nesnesi değildir. “Bir Dasein olarak insan, var olan diğer şeylerden ayrılmıştır, ama aynı zamanda var olan tüm şeylere dair ontolojik bir anlayışa sahiptir” (Heidegger & Fink, 2006: 223). Çünkü insan kendi-içinde-duran (kapalı) bir töz ya da kendilik değil, ama bir “varolan” (“dışa çıkan” (dışa-açık) ya da kendi tarihsel varoluşun olanaklarına tasarlanmış) varlıktır (Schrag, 2006: 212). Dasein'in kendi içinde sabit olmayışı onun tözsel bir yanının olmadığını gösterir. Dasein’i tözsellığı değil varoluşsallığı Dasein yapar. Dasein; varlık, varolmanın anlamlarını soran, farklı ruh durumları içerisinde olan, kaygı duyan, ölüme-doğru-varlık olduğunun farkında olan, zamanı yaşamla hisseden gibi karakterlere sahiptir. Tabii bu varoluşsal olanakların gerçekleştiği bir mekân var. Yani Dasein'in yaşamı, olanakları, dışa çıkması, kaygılanması hep bir *dünya* içerisinde gerçekleşmektedir. Dasein bir dünya-içinde-varlık olarak varoluşsallığını burada açıklar/sergiler.

1.2. Dünya-İçinde-Varlık (*In-Der-Welt-Sein*)

Dünya Dasein'in ontolojik varoluşunun (*Existenz*), hergünlüğünün (*Alltäglichkeit*) ve kaygısının gerçekleştiği yerdir. Çünkü insan özünü dünya-içinde-olmakta sürdürür (Heidegger, 2015b:

42). Heidegger açısından insan dünya-içinde bir varlıktır. Başka bir ifadeyle Dasein'in hergünkü varlığının temeli burada oluşur; burası dünya tam anlamıyla dünya-içinde-varolmaktır (Bakewell, 2021: 63). Bu bakımdan dünya Dasein'in otantik varoluşunun gerçekleştiği yerdir. Hatta kaygının önündeki yer, yani kaygının kaygılandığı şey dünya-içinde var olmaktır (Soykan, 1999: 56). Dasein'in kaygısı, kaygılanması onu dünya içinde yaşayan bir varlık olduğunu gösterir. "Dasein, 'orada olmak'tır (*Da- Sein*) ve 'ora' dünyadır: Somut, asıl, gerçek, günlük dünya. Dünya var kuşkusuz bütün ontolojik sormanın birincil merakı ve kaynağı olan bir olgu. O burada ve şimdi ve etrafımızdaki her yerdedir. Biz onun içindeyiz" (Steiner, 2003: 118). Heidegger Dasein'in dünya içinde olma durumunu *in-der- Welt- Sein* yani dünya-içinde-varlık kavramıyla açıklar. Fakat Dasein'in içinde olma (*in- Sein*) durumu varolanların bir yerde mekânsal olarak mevcut-olmaklığı (*Vorhandenheit*) ile aynı değildir. Varolanların içinde-olma durumunu Heidegger şu şekilde ifade etmektedir:

"Başka bir varolanın 'içinde' var olan bir varolanın varlık minvali dile getirilmektedir (bardağın 'içindeki' su, dolabın 'içindeki' elbise gibi). 'İçinde' ifadesiyle bir mekân 'içinde' olup belirli bir uzama sahip iki varolanın mekân içindeki yerlerine göre birbiriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz. Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı minvalde mekân 'içinde' 'kendi' yerindedir. Bir mevcut-olan 'içinde' mevcut-olma, aynı varlık minvaline sahip bir şeyle birlikte-mevcut-olma (belirli bir yer ilintisi anlamında): Bunlar bizim kategoriyal dediğimiz ontolojik karakterlerdir. Dolayısıyla bunlar varlık minvali Daseinsal olmayan varolanlara aittir" (Heidegger, 2018: 94-95).

Varolanların dünya-içinde-olmaklıkları mekânsal ve birbirlerine göre konumlanması ile ilgilidir. Örneğin sandalye, ağaç gibi varolanlar dünya-içinde var olurlar (Yılmaz, 2020: 93). Dasein'in dünyada bulunması ise sadece mekânsal değil; bunun yanında varoluşsal olarak ikamet etme biçimindedir. İkamet etme insana varoluşsal bir alan açmaktadır. "Dünya-içinde-olma terimi, her varolanda bulunan üstü kapalı bir temel niteliği kastetmiyor, olan her şeyin evrenin kapsayıcılığına ait oluşunu kastetmiyor. Heidegger'in dünya-içinde-olma kavramı, daha çok, bizzat kendimiz demek olan varolanın temel durumunu, insan varoluşunun temel durumunu gösteriyor" (Fink, 2015: 65). Dünya-içinde-olmak Dasein'in varoluşsallığının açığa çıkmasını ve diğerleri ve varolanlarla bağ içerisinde olmayı açıklar. Bu yüzden *Dasein-dünya* ilişkisi yaşamsal yapı anlamına işaret etmektedir.

"Burada *dünya* ile anlatılan ne gezegen olarak dünyadır ne de Kant'ın *cosmos ontos*'u, yani uzamsal ve zamansal olarak verili şeylerin toplamıdır. Dünya, Dasein'in "Da"sı yani kökensel açıklığıdır. Anlamlı bir bütünlüktür ve onda her şey bir diğerine gönderimde bulunur. Dasein olarak insan varoluşu, ilgisi ve gereksinimleri bağlamında bu anlamlı bütünlükte anlam veren varlık olarak açığa çıkar" (Kurtar, 2014: 18).

Kaygı duymak, ilgilenmek, ilişki kurmak, üzölmek, acı çekmek, mutlu olmak, hergünlükte yaşamak, varolanlarla ve diğer Dasein'lerle temas halinde olmak, kamusala karışmak dünya-için-olmak anlamına gönderme yapmaktadır. Bunun yanında, Heidegger'e göre, her dünya-içinde-varlık aynı zamanda bir *Mitsein*, yani "birlikte-varoluş"tur. Başkalarıyla bir arada bir *Mitwelt* yani "birlikte-dünya"da yaşamaktır (Bakewell, 2021: 65). Dünya diğer Dasein'lerle paylaştığımız, yaşadığımız dünyadır. Bu nedenle Heidegger açısından dünya nesnelerin bir arada bulunduğu bir yerden ziyade Dasein'in varolanlar ve başkalarıyla ilişkiler kurduğu bir alandır. Dünya Dasein için bir ilişkiler ağıdır (Yılmaz, 2020: 89). Bu minvalde dünya sadece Dasein'e aittir. Yani Dasein dışında hiçbir varolanın bu anlamda bir dünyasından söz edilemez: Taş dünyasızdır, hayvan dünyadan yoksundur, insan ise dünya oluşturan; onu yeniden şekillendirendir (Heidegger, 1995, s, 185). Dasein'in dünyası varolanların ontik, kategoriyal olarak birlikte var olmalarının aksine varoluşsal bir dünyadır. İçinde-

olma Dasein'ın varlık konstitüsü olup bir varoluşsal durumdur (Heidegger, 2018: 95). Yani Dasein dünyada sabit bir şekilde bulunmaz; bir yaşam sürer. Bu yaşamı sürerken de bunun farkındadır. “Dasein, bir taş, bir ağaç veya ineğin aksine, dünyanın farkındadır ve bunun kaynağı da onun ‘varlık anlayışı’nda saklıdır” (Inwood, 2014: 50). O dünya ile meşgul olur, pratik ilişkiler kurar ve kendisine varlık alanı oluşturur. Bu nedenle dünya varoluşsal anlamda Dasein’a aittir (Gözel, 2022: 63). Tabii bu ilişki klasik felsefenin öne sürmüştüğü özne-nesne dualitesinden hareketle ortaya konulan epistemolojik olmaktan çok ontolojik bir ilişkidir. Descartes özneyi dünyadan izole ve dünya ile epistemolojik boyutta bir iletişimi olan olarak görmektedir. “Descartes’ın bilgi ve kesinliği dünyadan bağımsız olduğu ve *cogito*’ya dayandığı iddiasına karşı Heidegger, Dasein’ın ayrılmaz bir şekilde kendi dünyasında kök saldığını savunur” (Elkholy, 2008: 20). Bu nedenle Dasein-dünya ilişkisi özne-nesne ikiliğine indirgenerek açıklanamaz:

“Bu epistemolojik projenin kalkış noktası özne-nesne modelidir, yani nötr nesnelere tasarlamaya yönelmiş atomik, dünyasız, yalıtılmış özne varsayımdır. Heidegger açısından, bu proje insan olmanın (yani, “varoluşun”) imkânsız ve derin bir şekilde yanıltıcı bir tasvirini barındırmaktadır. Herşeyden önce, dünyada-olma, insanın dünyada bedensel özellikleri ve pratik ilgileri temelinde yerleşikliği gerçeği unutulur” (Duman, 2014: 143).

Bu bağlamdan hareketle Descartes’ın öne sürmüştüğü gibi özne yani Dasein dünyadan yalıtılmış değildir; o dünyayla bağlar kuran, orada kendi dışına çıkabilen ve yaşayan bir ilişki boyutu oluşturur. Dünya deneyimimiz için, asli ve ilişki boyutundadır. “Dünya, insanın dışında değildir, dünyaya dışarıdan öylesine bir nesne gibi bakılmaz. İnsan ve yaşam onun içerisinde, onunla birlikte kurgulanır. Bu yüzden varoluş dünya ile bir diyalogdur” (Heidegger, 2007: 100-101). Bu minvalde dünya Dasein’ın pratik meşguliyetler içerisinde bulunduğu ve varoluşsallığını gün yüzüne çıkardığı yerdir. Başka bir ifadeyle:

“Leibniz, monadların pencerelerinin olmadığından söz etmişti; Heidegger’in cevabı, insanın harici dünyaya pencerelerden, benliğinin yalıtılmışlığından (tecrit edilmiş benliğin zaviyesinden) bakmamasıdır: *O zaten kapının dışındadır*. O dünyadadır çünkü var olarak ona baştanbaşa bulaşmış ve karışmıştır. Varoluşun kendisi, Heidegger’e göre, kendi dışında, kendi ötesinde durmak demektir. Benim varlığım benim derimin içinde (ya da bu derinin içindeki gayri maddi bir cevher içinde) olup biten bir şey değildir; tersine benim varlığım, kaygısı ve endişesi dünya olan bir saha, bir bölge üzerine yayılmıştır” (Barrett, 2008: 53).

Dünya-içinde-varlık olmak dolayısıyla Dasein’ı izole etmenin aksine onu dünyaya batırması ve dünyayla ilişkiler kurmasını sağlamıştır. Dasein, zaten dünya içindedir ve Dasein olmaksızın varlık, hakikat hatta dünya da olamaz (Inwood, 2002: 57-58). Çünkü onun dünya ile bağlantısı ihtimam-gösterme (*Sorge*) ve ilgilenme (*Besorgen*) olarak ortaya çıkar. Bir-dünya-içinde-zaten-var-olma varolanlarla beraber var olmayı gösterir (Heidegger, 2018: 308). Beraber/Birlikte olma varolanları, mevcut-olma (*Vorhanden*) ve el-altında-olma (*Zuhanden*) olarak görme ve onlarla hergünlük içerisinde meşgul olmaktır. Dasein hergünlük içerisinde sürekli varolanlarla karşılaşır. Ayrıca *Vorhanden* ve *Zuhanden* dünya-içinde Dasein aracılığıyla ifşa olur. Bu şekilde Heidegger, Dasein ve dünya (*Welt*) arasındaki ilişkiyi, kişinin dünyaya yakınlığı açısından birbirine bağlayarak yeniden ele alır ve aynı zamanda “gereç”in (*Zeug, Zuhandenes*) anlamını ve anlık deneyim verilerini (*Vorhandenes*) açıklamanın yeni bir yolunu bulur. (Farias, 1989: 122-123). Dasein dünyanın kendisini açmasına olanak tanır. O bulunduğu dünyayı kendisine açan ve varlık anlayışı ortaya koyan varlıktır. Dasein

dünya açma özelliğine sahip varlıktır (Thomson, 2012: 285) ve bu özelliği sayesinde diğer varolanlardan ayrılmaktadır.

1.2.1. El-Altında-Olmaklık (*Zuhandenheit*) ve Mevcut-Olmaklık (*Vorhandenheit*)

Dasein dünya-içinde-varlık olmaklığıyla birlikte varolanların farklı modlarıyla karşılaşmaktadır. Hergünlük içerisinde nesnel dünya Dasein'a kendisini *Zuhanden* ve *Vorhanden* tarzında göstermektedir. Heidegger bu varolanlar dünyasını açıklamak için çevreleyen-dünya (*Umwelt*) kavramını kullanır. Hatta hergünlük içerisinde Dasein'a en yakın dünya çevreleyen-dünyadır (Heidegger, 2001, s. 94). Çevreleyen-dünya Dasein'ın günlük yaşamını idame ettiği ve pratik eylemlerin gerçekleştiği alandır. Çevreleyen-dünya, varolanların bulunduğu dünyadır. Dünya-içinde-olmaklık ve pratiklik özünde çevreleyen-dünyaya bir yönelme ve ilgilenme taşımaktadır. Başka bir ifadeyle Dünya-içinde-varolmak, dünyanın ta kendisini anlamaktır (Levinas, 2010: 31). Bu da Dasein açısından dünyanın dünyasallığı (*die Weltlichkeit der Welt*) anlamına gelmektedir. "Dünyanın dünyasallığı, ilgi ve alaka üzerine kurulmuştur. *Zuhandensein* varlıklarının temel karakteri Dasein'la olan ilgisel ve alakasal ilişkileridir. Dünyanın dünyasallığı Dasein'ın yönelmişliği sonucu anlamlı olur" (Çüçen, 2003: 66). Bunun yanında burada kullanılan yönelmişlik ya da daha doğru ifadeyle yönelimsellik (*Intentionalite*) kavramı Brentano ve Husserl'in yüklediği tanımdan farklı bir anlamda kullanılmıştır. Yönelimsellik kavramı Brentano'da teolojik; Husserl'de epistemolojik ağırlık taşıırken, Heidegger'de Dasein'ın kendisiyle, diğer Dasein'larla ve varolanlarla kurduğu tüm ilişki tarzlarında kendisini gösteren, bu ilişki tarzlarına imkân sağlayan edimi belirtir (Özlem, 1999: 16). Dasein'ın dünyaya yönelmesi teolojik ya da epistemolojik özellikten çok ontolojik ve varoluşsal bir yapıdadır. Yönelimsel olmayla birlikte Dasein, dünya ile bir bağ içerisine girmektedir. Bu edim dünya içerisinde gerçekleştiği için Dasein her daim dünyanın dünyasallaşmasını üzerinde hissetmektedir. Çünkü dünyanın dünyasallaşması, Dasein'ın dünya içinde somut bir yaşantı sürme olanağıdır. Hergünlük hayatımızda, pratik meşguliyetlerimizde varlıklar şu ya da bu anlamda bize belirirler ve dahası, söz konusu pratik faaliyetlerimizde varlıklara pratik bakışımız zaten açılmış bir çevreleyen-dünya (*Umwelt*) temelinde gerçekleşir, pratik bakış bu şekilde "etraftaki" varlıkları keşfedebilir kılar (Duman, 2014: 144). Heidegger bu çevreleyen-dünya ile olan ilişkimizin önsel bir kuram ya da tematik keşifle olmadığını ifade etmektedir. Teorik bilme, öncelikli olmamakla beraber zorunlu da değildir (Inwood, 1997: 33). Çünkü insan öncelikli olarak el-altında-olanlarla, gereçlerle/malzemelerle (*Zeng*) ontolojik ve pratik (kullanma, meşgul olma, işlevselliğinden faydalanma) bir ilişki kurar. "Şeyler hakkında uzun uzadıya düşünüp taşınmam; onları alır ve eyleme geçerim. Elimde bir çekiç tutmamın sebebi genellikle 'gözümü dikip çekiç-nesnesine bakmak' değildir, der Heidegger. (burada, *das Hammerding* kelimesini kullanır). Çekici elimde, gidip çivi çakmak için tutarım" (Bakewell, 2021: 65). Varolanlarla bu yakınsal ilişki Dasein'ın dünya ile nedenli bir ilişki içerisinde olduğunu gösterir. Zira burada Batı metafiziğinin ön gördüğü ve kabul ettiği özne-nesnenin epistemolojik ilişkisi yoktur. Burada tamamıyla Dasein'ın varolanla otantik ve somut ilişkisi vardır. Dasein'ın otantik oluşu ise insanın kendi varlığıyla samimi bir şekilde yüzleşmesini ifade eder. "Otantiklik kendini varlığa açık tutarak, bir kamu güdümü olmaksızın ve bu güdüm altında kaybolmaksızın, var olmaktadır" (Tarhan, 1997: 48). Dasein'ın otantik (*Authentisch/ Eigentlichkeit*) oluşu, kendi varoluşuyla karşılaşma cesareti göstermesi anlamına gelmektedir. Eş deyişle insanın sahih ya da hakiki yaşama ayak basmasıdır.

“Zanaatkâr çekice ve Heidegger masaya belli geometrik ve fiziksel özellikleri ile bakmazlar. Her ikisi de öncelikle insan gayesi bağlamında kullanılan obje olarak bakar: Çekiç bir şeyi çekiçlemek için vardır, masa yemek yemek için ya da yazı yazmak için vardır” (Inwood, 1997: 33). Bu minvalde önsel bir tarzda ne çekiç zanaatkar için teorik anlam taşır ne de masa Heidegger için. Her ikisi içinde gereç, bedensel varlığımızın dünyada aktif bir şekilde edimde bulunmasını imler. Dasein'ın hergünkülüğü içerisinde el-altında-olanlarla karşılaşması pratik ilişkiler şeklinde olmaktadır. Gereçler Dasein etrafında çevrili (kendi aralarında uyumlu ve bağlantılı) vaziyettedir ama bu durum Dasein açısından olumsuz değil, bilakis onun dünyayla temasına delalet etmektedir. Bundan kaynaklı olarak el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*) türünde varolan gereçler/malzemeler hem kendi içerisinde hem de Dasein'la ilinti modundadırlar. Bir gereç varlığıyla yalnızca tekil varlığını işaret etmez, aksine o, birbiriyle ilişkili, birbiriyle bir bütün oluşturan bir gereç bağlamına işaret eder (Ünaldi, 2022: 174). Varolanlar, Dasein ve diğer varolanlardan izole bir şekilde dünyada bulunmazlar. Ne çekiç ne de masa yer aldıkları ortamdaki diğer varolanlardan yalıtılmıştır (Inwood, 1997: 33-34). Çekiç çivilerin, testerenin, alet çantasının yanında atölyenin içinde bir yerde durmaktadır; masa hemen camın önünde yer almakta ve üzerinde kalem, yazı yazılacak kâğıt, kitap, notlar vs. bulunmaktadır. Atölye ve odada yer alan bu gereçler buldukları yere gelişi güzel yerleştirilmemişlerdir. Inwood'un, Heidegger yorumuna göre, varolanlar kendi aralarında anlamlı bir düzen oluştururlar (Inwood, 1997: 34). Varolanlara bu düzeni ve anlamlılığı katan hergünlük içerisinde yaşamını idame ettiren Dasein'dır. Dasein varolanları kendi yaşam dünyası bağlamında düzenler, şekillendirir hatta onları kullanım işlevine göre mekânda yerleştirir.

1.3. Dasein'ın Hergünkülüğü (*Alltäglichkeit*) ve Herkes (*Das-Man*) Alanı

Hergünlük (*Alltäglichkeit*), Dasein'ın kamusal alan/herkes (*Das-Man*) ve dünya ile olan bağlarının toplamına referans eder. Hatta Dasein söz konusu olduğundan hergünlük ve herkes arasında organik bir bağ vardır. Bu bağı Heidegger şöyle ifade etmektedir: Herkes hergünkülüğün varlık türünü buyurur (Heidegger, 2001: 164). Hergünlük herkesin herkesleştigi alandır. Dasein'ın herkesleştigi yer hergünlüktür. “*Das-Man* alanı Heidegger için gereklidir. Nitekim birey, hergünkülüğü içinde kaygı aracılığıyla varoluşsal bir farkındalık yaşamaktadır” (Topakkaya - Urtekin, 2022: 296). Bu nedenle Dasein hergünlük ve herkes alanı olmadan düşünülemez. Hergünlükte olan Dasein, gereçlerle ve diğer Dasein'larla ilişki halinde dünyaya gark olmuştur. Bu hergünlüğe batma durumu teorik bir edimden ziyade pratik bir edimdir. Hergünlüğe batma pratik edim olanaklarını doğurduğu için Dasein, burada sayısız olanaklara maruz kalmaktadır. Hergünlük içerisinde karşılaştığımız; otobüse binmek, dışçıye uğramak, bir yerlerde arkadaşlarla oturmak, kaldırımda yürümek, kaza geçirmek, işe geç kalmak ya da alışveriş yapmak, vs. durumlar hep pratik alanın olanak ve olasılıkları ile ilgilidir. Heidegger'e göre bu ve buna benzer yaşam ve dünyasal durumlar salt bilinçle açıklanacak bir olanaklar-olasılıklar zinciri değildir (Develi, 1999: 71). İnsan somut bir şekilde hergünlük ve herkesle birlikte yaşam sürmektedir. Hergünlük Dasein'a toplumsallığın eylem pratiklerini sunmakta (genelde buyurmakta) ve öğretmektedir. Dasein bu kodları alarak, bunlara göre eylemde bulunarak herkesleşir yani herkesin kabul gördüğü, onadığı ve beklediği davranışları sergiler. Herkes gibi yaşar.

“Herkes neden hoşlanır ve nasıl eğlenirse, biz de ondan hoşlanır ve öyle eğleniriz. Sanat ve edebiyatı herkes nasıl okur, görür ve yargırsa biz de öyle yaparız. Herkes alanı, onu oluşturan bir özelliği olan sıradan olma

ile varlığını korur. Günlük insanın kimliği sorusunun yanıtı olan “herkes”, insanın ötekilerle birlikte olmasında kendi varoluşunu teslim ettiği “hiç kimse”dir” (Soykan, 1999: 54).

Herkesleşen Dasein aslında hiç kimse olarak ölen kişidir. Herkesin otoriter, buyuran tavrı ve tutumları Dasein’in gayrisahih (*Inauthentisch, Uneigentlichkeit*) bir yaşantı sürmesine neden olur. Herkes, Dasein’in tüm yaşamını belirler. “Herkes kim? Aa, tüm diğerleri, hiçbir belli kimse değil. Böylece yaşamlarımızın muazzam bir diliminin zevk için, içimizden geldiğinden ya da kendi kararımızla değil de, herkes yapıyor diye yaptığımız şeylerden oluştuğu sonucuna ulaşıyoruz... herkes bizi bizden değil kendisinden kaynaklanan insani edimlere zorlamakta” (Gasset, 1995: 195-196). Heidegger’in herkes diktatörlüğü dediği tam da budur. Heidegger herkesin Dasein üzerindeki görünmez gücüne ‘herkes diktatörlüğü (*Diktatur das Man*)’ demektedir (Heidegger, 1967: 127). Herkese ayak uydurmak, aykırı olmamak, göze batmamak, herkes alanında huzursuzluk yaratmamak, olduğu-beklenildiği gibi düşünmek ve ona göre yaşamak gerekmektedir. Çünkü herkes diktatörlüğü Dasein’den bunu istemektedir. Heidegger bu saldırganlığı ve dinamik tahakkümü herkesin, ‘neye cesaret edilip neye cesaret edilemeyeceğini’ belirleyen ontolojik statüsüne gönderme yaparak açıklar; herkes bu niteliğiyle ‘tüm varlık olanaklarını tesviye eder’, kendi mührünü vuracak şekilde onları zararsız kılar (Yılmaz, 2023: 216). Herkes ya da öteki seni uyarır! Nasıl davranacağına, nasıl düşüneceğine, nasıl konuşacağına, nasıl diyalog kuracağına hatta hangi seçimlerde bulunacağına senin adına karar verir. Eğer herkesin alanına girmek, orada ikamet etmek istiyorsan kamusal aykırı olmaman, göze çarpmaman gerekiyor. Dasein çoğu zaman herkesi karşısına almak istemez ve onlara uymayı tercih eder. Çünkü herkesin alanı *konfor* alanıdır.

Herkesleşen Dasein kamusal alanda daha rahat davranır ve daha sıkı ilişkiler kurar. Başka bir ifadeyle Dasein, oraya sığındığı ve kendi otantikliğini, gerçek yüzünü gizlediği (otantikliği, benliği askıya alma) için herkesin ona kucak açmasına olanak tanır. Bu durum Dasein için rutin hergünlük faaliyetlerini yerine getirmeyi kolaylaştırır. Ama burası herkesin kendi gerçekliğini *gizlediği* yer olduğu için Dasein’a sadece inotantik bir yaşam sunar. Fakat o bu sahteliği yaşamayı seçer. Çünkü bu yaşam temel ruh durumu olan kaygıdan saklandığı yerdir. Dasein, herkesin dediğini yaparak ya da ona uyumlu şekilde yaşayarak düşmüşlük içerisinde olur. Bu bağlamda kendi-olmaktan, otantikliğinden uzaklaşır. Başka bir ifadeyle söz konusu Dasein gündelik hayatını kendini iş ve ilişkilerine kaptırmış bir şekilde herkes gibi / herkes olarak yaşarken, kendi olmaktan, sahiçilikten ya da sahiden kendi olmaktan uzaktır (Gözel, 2020: 22). Dasein kendisini kendisine getiren ruh durumundan yani kaygıdan kaçır. Herkes alanı, onun için kaygıdan kaçırıp sığınacağı bir yerdir. Ama Dasein’in herkesleşmesi onun gerçek seçimleri değildir; o sadece herkese ayak uydurur. Nitekim öyle insanlar vardır ki, toplumun ya da Heidegger’in deyimi ile genel insanın (*Das-Man*) eline güdümlerini bırakırlar ve nasıl olursa olsun, bir gerçek seçimde bulunmazlar (Foulquie, 1998: 45). Bundan dolayı herkesleşen Dasein’in yaptığı her seçim herkesin yaptığı seçim olduğu için otantik bir seçim değildir. Dasein burada kendi varoluşsallığını, hiçliğini, kaygısını unuttur. “Herkesin dopdolu ve sahici bir “yaşamı” besliyor ve yönetiyor olduğu sanısı, Dasein’a huzur kazandırır. Böylece Dasein için her şey “yolunda,” bütün kapılar da açık olur... Ancak gayrisahih (*Uneigentlichen*) anlamdaki bu huzur, Dasein’ı atalet ve eylemsizliğe ayartmayıp bilakis onu durmak bilmez “meşguliyete” (*Betriebs*) sürükler” (Heidegger, 2018: 273). Bu nedenle Hergünlük ve herkes Dasein’in ontik olduğu ve kendisinden kaçtığı bir alandır. Hergünlük aktiviteler içerisinde yer alan Dasein, temel varoluşsal

karakteri olan kaygıdan kaçır (Watts, 2001: 39). Çünkü kaygı hiçliğı çağırır, insanın ontolojik varoluşsallığını hatırlatır. Kaygı hiçliğı açığa çıkarır (Heidegger, 2015a: 35). Bu nedenle Dasein kendi kaygı duygu-durumundan ve hiçliğinden kaçarak hergünlüğe sığınır; orada eğleşir/oyalanır. Hergünlüğe sığınma herkesin yolundan gitmeyi öğütler. O herkesleşerek kendi varoluşsallığını ve kaygısını görmemeye çalışır. Dasein diğer Dasein'larla ve gündelik problemlerle günlerini geçirir. Heidegger varoluşumuzun arka planında 'hiçliğin' olduğunu ancak 'hergünlük' içerisinde varolanlar içinde kendimizi kaybetme eğiliminde olduğumuzu iddia etmektedir (Watts, 2011: 31). Çünkü kaygı ile yüzleşmek Dasein'a ağır gelmektedir. Kaygı içinde olan birinin yeri yurdu yoktur; o açıktadır. Ama bu açıktaki olma durumu, aynı zamanda evde olmayan varlık demektir (Soykan, 1999: 57). Kaygı insanı hergünlüğünden koparan andır. Heidegger'de kaygı (*Angst*) insanın köklerinden kopmuşluğundan, yurtsuzluğundan kaynaklanan bir haldir... Heidegger'e göre kaygı durumunda hergünlük yaşamdaki tüm tanıdık anlamlar çözülür, önemli görünen her şey önemsizleşir. Böylece kaygı toplumsal tasalarla üstlenilen ve yerine getirilen edimlerin ve sorumlulukların anlamlı bir yaşam için yeterli olmadığını Dasein'ın yüzüne çarpar. Kaygı karşısında Ben yok olur, geriye yalnızca hiçbir dünyevi (maddi, somut) nedeni olmayan *kaygı* kalır (Deren, 1999: 117). O anda insan kendi ontolojik-varoluşsal yanına yönelir ve zamansal-ölümlü olduğunu hisseder. Burada Dasein kendisiyle ilgili ve kendine doğru yönelmiş durumdadır. Lakin Dasein bu durumdan kaçır ve kendisini hergünlüğün süregelenliğine ve herkesleşme olgusuna bırakır. Dasein, kaygıdan kaçır durur, kendisini günlük ontik durumlarla, sorunlarla meşgul eder. Bu kaçır edimini Heidegger düşmüşlük (*Verfallenheit*) ve düşmüşlüğün modusları olan merak, lakırtı ve müphemlikle açıklamaktadır. Bu moduslar varlığın gaysisahihliğinin sergilenmesidir. Sahih olan ise kaygıya sırtını dönmek ve onun varoluşumuzdaki değişimini üstlenmektir.

1.4. Düşmüşlük (*Verfallenheit*)

Dasein hergünlük içerisinde herkesle birlikte yaşamakta ve onlarla iletişim halinde olmaktadır. Herkesle olan iletişim ise birlikte-varolma (*Mitsein*) ve birlikte-Dasein (*Mitdasein*) şeklindedir. Dasein'ın diğer Dasein'larla olan bağlantısı, yaşantısı, birlikte-olmaklığı onun hergünlük içerisinde oluşu düşmüşlük (*Verfallenheit*) kavramına gönderme yapmaktadır. Bu herkes alanında olan Dasein'ın kendisinden kaçır eylemidir. Başka ifadeyle düşmüşlük, insanın özgür tasarlamasını kenara iterek kendini anlama noktasında bu dünyaya boyun eğme temayülüdür (Lewis – Staehler, 2020: 133). Kendi sahili olmaya çalışır eyleminden, sorumluluğundan ve kaygısından uzaklaşmaktadır. Heidegger Dasein'ın düşmüşlük durumunu şu şekilde açıklar:

“Varoluşsal bir bakışla düşmüşlük, kendi olmaklığının otantikliğini kapatır ve kenara iter. Ama bu kapallık, açılmanmışlığın yoksunluğudur. Aslında Dasein'ın kaçırışı *kendinden* kaçırıştır ve buradaki açılmanmışlık kendini fenomenal olarak böyle gösterir. Dasein neyden kaçırorsa tam da onun “peşine” düşer. Yani Dasein'a ontolojik bakımdan özü itibarıyla ait olan açılmanmışlık sayesinde kendi kendisiyle karşı karşıya kaldığı takdirde kendisinden kaçırması *mümkün* olur” (Heidegger, 2001: 229).

Dasein'ın kendisinden kaçır teşebbüsü olan düşmüşlük kendi varoluşsal olan özünden uzaklaşmak, otantik kaygıdan kaçırma halleridir. Heidegger'e göre Dasein'ın bunu yapabilmesi onun ontolojik-varoluşsal bir konstitüsyona sahip olduğunu gösterir. Dasein hergünlüğe ve herkes alanına hapsolmuş; herkes gibi davranmakta, sevmekte, nesneleri algılamakta, dünya ile bağı hep kamusalığın doğruları ve değerleri üzerine olmaktadır. Heidegger bu düşmüşlüğü, insan Dasein'ının

varolmaklığının bir parçası olarak görmektedir. Hergünkü Dasein, gündelik hayat tarafından yutulmakta ve herkesin içinde kaybolmaktadır (Bolt, 2013: 36). Bu minvalde hergünlük ve herkes alanına ‘düşmüş halde bulunan Dasein’in durumu, Platon’un *mağara alegorisinde* yer alan kölelerin durumuna benzemektedir. Burada köleler birbirlerine benzer doğrulara, değer yargılarına ve dünya algılarına sahiptirler. Yalnız Heidegger’e göre bu alegori, Platon’un kendi felsefesini yansıtmaktadır. Platon, ‘Mağara alegorisi’ni hakikat anlayışını izah etmek ve pekiştirmek için kullanmıştır. “Alegori Platon’un hakikat doktrinini içermektedir, çünkü alegorinin temeli, *îdêa* (idea)’nın *âλθήεια* (alētheia) üzerinde egemenlik kazandığı bir süreçtir” (Heidegger, 2016: 43; 1994: 203-238). Burada Platon mağara içi ve dışı arasında bir ayrıma gitmektedir. Mağara içi *doxa* bilgisi iken; dışı ideaların, hakikatin, epistemenin bilgisini temsil etmektedir. Platon mağara içini yaşanan, duyulan, gölgeler dünyası olarak aktarmakla birlikte bilgi burada doxa durumundadır ve insanların sahip oldukları bilgiler, hakikatin (*Aletheia*) bilgisinden ziyade gündelik yaşamdan elde ettikleri sanıların bilgisinden oluşmaktadır. Mağara dışını ise ideaların, hakikatin, gizlenmemişliğin dünyasının bilgisi olarak aktarmaktadır. Burada (dış) bilgi episteme yani hakiki olanın, aletheianın bilgisidir. Kişi ancak mağara dışına çıkarsa hakikate ulaşabilir. Dolayısıyla Platon bu alegoride felsefesinin bir açılımını yapmaktadır. Buna ilaveten yapılan açılımın bu felsefenin ‘episteme’ ağırlıklı olduğunu göstermektedir. Fakat adı geçen alegori, Dasein’in hergünlük ve herkes alanı için kullanılan *düşmüşlük* kavramı bağlamında ele alınacaktır. Mağara alegorisinin kullanılmasındaki temel maksat ise Dasein’in ontolojik düşmüşlüğünün tam da mağara içindeki kölelerin vaziyetine uyması, benzemesidir. Yalnız Dasein’in mağara dışına çıkışı öncelikli olarak ontolojik ve varoluşsal bir aydınlanma olduğu; sadece epistemolojik bir aydınlanma olmadığı burada belirtilmelidir. Hatta onun aydınlanması tam olarak ontolojik bir aydınlanmadır. Çünkü Dasein düşmüşlükten yani mağaradan kaygı ile çıkmakta ve kendi varoluşsal hakikatini görmektedir. Dolayısıyla bu ruh durumu ontolojik-varoluşsal zeminde gerçekleştiği için temel bir ruh durumudur. “Kaygı Dasein’i, dünyaya gömülmüş halinden geri çıkarır” (Lewis – Staehler, 2020: 140). Başka bir ifadeyle kaygı Dasein’i mağara dışına taşır; yani onu hergünlükten ve herkes olmaktan kurtarır, ona sahih-otantik varlığını tanıma olanağı sağlar. Bu nedenle kullanılan örnek sadece epistemoloji eksenli değil; Dasein’in ontolojik-varoluşsal temeli göz önünde bulundurularak okunulmalı ve değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Platon *Devlet* (Politeia) adlı diyalogunun yedinci kitabında yer alan *mağara alegorisini* şöyle ifade etmektedir:

“Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımlıdayabiliyor, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parlıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hanı şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar... Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, bölmenin üstünde görülüyor. Gelişen insanların kimi konuşuyor, kimi susuyor... Ama tıpkı bizler gibi! Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşlarına vuran gölgeleri görebilirler” (Platon, 2010: 231-232 (514b, 515a).

Mağarada yaşanan dünya, düşmüşlük (hergünlük ve herkes) alanıdır. Köleler hergünlük alanına sıkı sıkıya bağlıdır. “Herkesin dopdolu ve sahici bir ‘yaşam’ besliyor ve yönetiyor olduğu sanısı, Dasein’a huzur kazandırır. Böylece Dasein için her şey ‘yolunda’, bütün kapılar da açıktır.

Düşmüşlük dünya-içinde-varolma, ayartıcı olduğu kadar huzur vericidir de” (Heidegger, 2018: 273). Bu nedenle mağara; yaşanan hayatların, huzurun, ruh durumlarının, gördükleri nesnelere, ilgilerin, ilişkilerin hep *otantik* sanılmasının ayartıcılığına sahiptir. “Hatta hakikat (yani mahfuz veya örtük olmayan: *Aletheia*) derken, işaret ettikleri o gölge ve yansımalarıdır” (Ökten, 2022: 249). Hâlbuki yaşamlarını kurgulayan tamamıyla başka Dasein'lardır. Dasein tıpkı gölgelerle yaşayan bu köleler gibi, hergünü ve herkes alanına düşmüş, buranın otantik olduğuna inanmaktadır. Her yerden kamusal zincirlere vurulmuş Dasein, ömrünü bu şekilde geçirmektedir. O, hergünlük ve herkes alanının sunmuş olduğu mental-konformist yaşamdan şikâyetçi değildir. Çünkü dünya-içinde-varlığın hergünlük ve herkes alanı konforlu ve güvenli bir yerdir. Peki, bu yaşam hakiki, otantik bir yaşam mıdır? İşte tam da bu noktada Sokrates'in '*sorgulanmayan bir yaşam, yaşam değildir*' sözü aklımıza gelmektedir (Platon, 2016: 83 (38a)). Dasein yaşadığı hayatın otantik olmadığını kaygı sayesinde keşfeder. Kaygı Dasein'ın bu düşmüşlüğünden kurtulma aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Alegoriye devam edelim:

“Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirken, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşırma kalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?” (Platon, 2010: 232 (515d)).

Mağara dışına çıkan köle (*Philosophus*, Sokrates), ömrü boyunca kabul ettiği, sahip olduğu her şeyin sahte/yanılsama olduğunun farkına varır. Dasein de kaygı ile düşmüşlükten sıyrılır; varolanlar, dünya artık ona ses vermemekte, anlamını yitirmekte ve zemin ayağının altından kaymaktadır. Kaygıda Dasein kendi varoluşu üzerine ontolojik-varoluşsal düşünme gerçekleştirir ve kendine yönelip yaşamını hesaba geçer. Alegoride yer alan: “Ya orada birbirlerine verdikleri değerler, ünler? Gelip geçen şeyleri en iyi gören, ilk veya son geçenleri, ya da hepsini en iyi akında tutup, gelecek şeylerin ne olabileceğini en doğru kestirenin elde ettiği kazançlar? Mağaradan kurtulan adam artık onlara imrenir mi? O ünleri, o kazançları sağlayanları kıskanır mı?” (Platon, 2010: 233 (516d)). Dasein kaygı ruh durumunda olduğunda ontolojik-varoluşsallığının farkına varır ve herkesin benimsemiş olduğu bu düşmüşlük hallerinden kaçınmaya çalışır. Dasein otantik yaşama Kaygı ile ayak basmaya başlar. Başka bir ifadeyle Dasein kaygı sayesinde varlık, hiçlik, hakikat, ölüme-doğru-olmaklık, zamansallık, diğer ruh durumları ile otantik (sahih) bir şekilde bağ kurar. Yalnız Dasein'ın bu sahilliğine varışı herkesle arasının açılmasına yol açmaktadır. Dasein mağaradan çıkmış; artık kamusalın yaşamını, değerlerini, doğrularını sorgulayıcı bir ruh durumuna girmiştir.

“Daha gözleri karanlıklara alışmadan, ki kolay kolay da alışamaz, yeniden bu karanlıklar içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, herkes gülmez mi ona? Yukarıya boşu boşuna çıkmış, üstelik de gözlerini bozup dönmüş demezler mi? Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?” (Platon, 2010: 234 (517a)).

Heidegger'e göre kendi varoluşunun farkına varan yani kaygı aracılığıyla varlığı, hiçliği hisseden Dasein artık eski Dasein olmayacaktır. Çünkü o otantikliği bir kere tatmıştır. Lakin Dasein, herkes alanının düşmüşlüğünde ikamet ederken otantik-olmamaklığı hesaba çektiğinde, sorguladığında tepki çekmektedir. Bu nedenle herkes alanı, Dasein'ın onları sorgulamasına olumlu bakmayacak ve buna

müsaade etmeyecektir. Çünkü herkes alanı, içinde yaşayan insanlar için, aykırı gelmeyen inançlar, değerler, yargılar, normlar ile dolu bir yerdir ve insanlar burada inandığı şeyler uğruna yaşamaktan, ölmekten güven duymaktadırlar. Dolayısıyla bu inanılan şeyler sorgulama nesnesi olduğunda herkes, Dasein’i kendilerine bir tehdit olarak görecektir. Herkes alanı Heidegger açısından ontik, sahte bir yaşantıdır. Herkes alanında yaşamak her ne kadar güvenilir (sorgulamadan kabul edildiğinde) olsa da Dasein’in dünyaya, hergünlüğe düşmüşlüğü ifade etmektedir. Buradan kaygı aracılığıyla çıkılmakta, kendine dönülmektedir. Kaygı insanın kendi otantikliğini sırtlayabilmesidir. Platon’un mağara dışını referans eden ‘aydınlanma’sı hakikati bilme, bilgelik, epistemoloji üzerine otururken Heidegger’in ‘aydınlanması’ Dasein’in kaygı aracılığıyla ontolojik-varoluşsallığı üzerine oturmaktadır. Her iki filozofta mağaranın içindeki dünyayı sahil görmemekte ve insanın bunu aşması gerektiğini savunmaktadır. Bunun aşılması veya sahil yaşantının olanaklı hale gelmesi için insanın mağara dışına çıkması gerekmektedir. Heidegger, *Platon’un Hakikat Doktrini* adlı makalesinde Platon’un mağarada bulunanların durumunu belirten görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu hapishanenin gerçekte ne olduğunun hiçbir şekilde farkına varamadıkları için, gök kubbenin altındaki bu günlük yaşam alanının, tüm şeyler ve ilişkiler için yegâne standardı sağlayan ve onların eğilim ve düzenlemelerinin yegâne kurallarını belirleyen, deneyim ve yargılama sahası olduğunu varsayarlar” (Heidegger, 2016: 32). Burada düşmüşlük söz konusudur ve gerçek olanın bu olduğu zannedilmektedir. Dasein dünyaya batmış, hergünlüğe dalmış, mağarada yaşamaktadır. Platon’un gölgeler alanı, Heidegger’in düşmüşlük alanı dediği; tamda burası ayağımızı bastığımız, duyumsadığımız, ömrümüzü geçirdiğimiz hergünlük ve herkesin ikamet ettiği yerdir. Mağara dışı Platon açısından aletheia yani hakikat (*Idea*); Heidegger için kaygı ile gelen kendi varoluşsallığın hakikatinin açıklanışı demektir. Kaygı otantik kapısının *anahtarı* pozisyonunda yer almaktadır. Dasein’i mağaradan dışarı çıkaran etkin güç kaygıdır. Yani mağaradan çıkış, Dasein’in kendi varlığının gizlenmemişliğini gün yüzüne çıkarması, otantik varoluşsallığın kendisini kapatmadan açması anlamına gelmektedir.

Her ne kadar kaygı otantikliğin anahtarı olsa da her Dasein bu ruh durumunu taşıma cesareti gösteremez. Çünkü kaygı Dasein’in etrafındaki diğer insanlarla bağını koparır ve kişinin dünyayla kurduğu samimi (sahte olan) ilişkileri askıya almasına yol açar (Safranski, 2008: 226). Kaygı insanı dünyanın tekinsizliği (*Unheimlichkeit*) ile yüzleşmeye davet eder. Tekinsizliğin esrarengiz durumu Dasein’i kaygılandırır. Bununla yüzleşme cesareti bulamayan Dasein, düşmüşlüğe (*fallenness*) sığınır. Düşmüşlük, kaygı içinde ortaya çıkan tekinsizliğin (*uncanniness*) dayanılmazlığı karşısında bir sığınak görevi görmektedir (Elpidorou – Freeman, 2015: 671). Bu nedenle Dasein bundan kaçmanın yollarına başvurur. Hergünlük, herkesle oylanmak, mağaradan çıkmak istememek çoğu insanın tercih ettiği şeydir. İnsan hergünlüğün dertlerini, problemlerini, vs otantik ve orijinalmiş gibi hareket eder. Oysa bunlar tamamıyla sahte ve hergünlük ile ilgili oylanmayı sağlayan şeylerdir. Düşmüşlük Dasein’in kendi varoluşundan, kaygısından kaçtığı bir durum olarak kendini gösterir. Düşmüşlükte herkes, her şey belirgin, tanındıktır. Başka bir ifadeyle *düşmüşlük bir kaçıştır*, kaygıdan, daha açıkçası dünyadan, olanaklardan kaçmaktır (Lewis – Staehler, 2020: 136). Çünkü otantik olanaklar yani kendi açıklanmışlığımıza giden yol bizi kaygılandırır. Düşmüşlük gayrisahih bir durum olmasa da aynı zamanda istenilen bir durumdur. Dasein’i hiçlikle yüzleşmekten korumaktadır.

1.5. Fırlatılmışlık (*Geworfenheit*)

Dasein'ın dünya-içinde-varolmağı Heidegger açısından fırlatılmışlık/atılmışlık (*Geworfenheit*) olarak görülmektedir. Dasein'ın bu durumunu ortaya çıkaran ise kaygıdan başkası değildir. Kaygı Dasein'ın dünya-içinde-olmağıının tekinsizliğini (*Unheimlichkeit*) ortaya çıkarır. O, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığıyla yüz yüze getirir ve hergünkü dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğini açığa çıkarır (Heidegger, 2001: 393). Dasein kaygı duyar; çünkü o kendi fırlatılmışlığını, dünya-içinde tekinsiz oluşunu duyumsar. Dolayısıyla Dasein fırlatılmış bir şekilde dünya-içinde vardır. “İnsan dünyaya fırlatılmıştır, yani o orada vardır, o dünyadadır” (Heidegger, 2007, s. 100). Bizim belli bir zaman ve belli bir dünyanın herhangi bir yerinde var olmamız tamamıyla fırlatılmışlık durumudur. Steiner'a göre bu durumda mistik ya da mecazi hiçbir yön yoktur (Steiner, 2003: 122). Dünya-içinde-olmak kişisel bir seçime bağlı değildir. Dasein kendisini nasıl ve ne sebeple olduğu bilinmese de dünya-içine fırlatılmış şekilde bulur. İnsan kendisinin hiçbir zaman seçmediği toplum, politika, kültür, aile, tarihsel durumları içinde bulur (Elpidorou – Freeman, 2015: 667). İşte tam da bu insanın fırlatılmışlığını (*thrownness*) imlemektedir. Dasein'ın olumsal bir şekilde dünyaya fırlatılmış olması kaygıya yol açmaktadır: “Kaygı, Dasein'ı dünyaya fırlatılmış olmasının bilgisiyle karşı karşıya getirir. Dasein, ilgi duyduğu tercihlerine ve eylemlerine daima teslim olsa da bunları kendisi seçmemiş veya belirlememiştir. Kaygı, Dasein'ı, dünyasal varoluşunun belirleyici ama yine de olumsal olması olgusuyla karşı karşıya getirmektedir” (Mulhall, 1998: 153). Dünyaya fırlatılmışlığın olumsallığı dinsel ya da bilimsel bir temele dayanmamaktadır. Başka bir deyişle Heidegger'in fırlatılmışlık/atılmışlık kavramına biçtiği rol dinsel ya da bilimsel (biyolojik, psikolojik, fiziksel vs.) bir anlam taşımamakla birlikte; o fırlatılmışlığı ontolojik, varoluşsal ve kaygı bağlamında ele almaktadır. Yani fırlatılmışlık, bizim belli bir dünya içinde kaçınılmaz durumumuzdur (Lewis – Staehler, 2020: 133). Oysaki din/ler ve bilim fırlatılmışlığı Heidegger'den ayrı bir anlamda tanımlamaktadırlar. Semavi dinler, insanın cennetten kovulduğuna ve bu dünyaya fırlatıldığına/atıldığına vurgu yaparken; bilim, insanın evrimsel süreçte ileri doğru fırlatılmış bir canlı olduğuna vurgu yapar. Her iki açıklama biçimi de Dasein'ın “Neden?” dünya-içinde-olduğunu, varolduğunu açıklamamaktadır. “Bizler elbette çok değersiz fizyolojik bağı dışında varlığa nereden bağlandığımızı bilmiyoruz. Hiçbir biyolojik soy kütük gerçek soruyu cevaplamaz” (Steiner, 2003: 123). Neden, nasıl, nereden ve nereye soruları hala cevap beklemektedir! İnsan öyle ya da böyle, her ne sebeple de olsa bir şekilde buradadır. Burada olması ise sadece bir atılma durumuna işaret etmektedir. Çünkü *insan fırlatılmışlık içindedir* (Heidegger, 1977: 221). Dasein'ın nereden ve nereye soruları bakımından örtülü ama kendi bakımından olabildiğince açık biçimde açıklanmış olan Dasein'ın varlık karakterine, yani “öyle olmağıına”, Dasein'ın şuralılığına fırlatılmışlık diyoruz. Böylece Dasein, dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır (Heidegger, 1967: 135). Dasein'ın dünya-içine fırlatılmışlığının başka bir fenomeni daha vardır, o da sayısız olanaklar içinde olmasıdır. Dasein'ın dünya-içinde-varolmanın bu halinden kaynaklı olarak olanaklar karşısında da fırlatılmışlık durumundadır. “İnsan kendini, arasında bir seçim yapması gereken imkânların içine fırlatılmış olarak bulur” (Johnson, 2013: 40). Sonsuz olanaklar ile çevrilen Dasein dünya-içinde kendisini fırlatılmış hisseder. Hem dünya-için-varolma hem de sonsuz olanlar içine gark olmuş olması yüzünden öyle hisseder.

Dasein dünyaya ve sonsuz olanaklar içerisine fırlatılmış/atılmış durumundadır. Her iki durumda da fırlatılmışlık elinde değildir. Yani o dünyaya ve olanaklar içerisine fırlatılmamayı ya da fırlatılmayı seçmemiştir. “Dasein, kendi seçimine bırakılmamış olan bir dünyaya fırlatılmış varlıktır.

İçinde yer almakta olduğu dünya, çoğu zaman bir nesne uzaklığı sağlamaktan ziyade Dasein'ı soğurup içine çeker, onu durmamacasına meşgul eder” Emrah (Günok, 2016: 30). Dünya içine fırlatılmış olmak bu yönüyle Dasein'ın ontik yönüne işaret eder. Yani o dünya içine öylece atılmış, fırlatılmış vaziyettir:

“İnsan, nasıl ve ne şekilde olacağını bilemediği, önceden haber alamadığı ve tasarlayamadığı bir dünyaya apansızın doğmaktadır. Hiç kimseye önceden içinde yaşayacağı dünyayı, ortamı, yüzyılı, tarihi ya da günü seçme olanağı verilmemiştir, yani içinde var olduğumuz ve yaşadığımız dünya, hep bu dünyadır. Doğar doğmaz, yani yaşama atıldığımız andan itibaren, biz çığlıklar atarken, bir doktorun bizi alarak kontrol edemediğimiz bir ortamda, bize sorulmamış bir zamanda, seçemediğimiz bir aileye teslim ettiği andan itibaren, kendi irademiz dışında, yaşama, geleceğe fırlatılmışızdır” (Bolt, 2013: 29).

İşte tam da bu nedenle insan fırlatılmışlık tarzında dünyaya soğurulmuştur. Bu fırlatılmışlığın ontik yönünü göstermektedir. Fakat fırlatılmışlığın bir de ontolojik ve otantik yönü vardır. Çünkü insan varolanlar arasına fırlatılmışlığının farkına varan ve tam da bu fırlatılmışlığı sorgulayan bir konuma sahiptir (Hühnerfeld, 2006: 76). Dasein kendi varoluşsallığını ve dünya içindeki konumunu sorgulamaya başladığında bu fırlatılmışlık otantik bir hal alır. Dolayısıyla Dasein kendi otantik varoluşsallığının farkına varır. Heidegger açısından Dasein ya da şurada oluş insanın bir durumudur ve şurada birey kendisini fırlatılmışlık, bırakılmışlık içinde duyumsar. İşte kaygı bu duyumsayışın sonucu olarak ortaya çıkar. Heidegger'e göre bu kaygı, insan'ı hiçlik (*Nichts*) ile karşı karşıya koyar ve insan orada kendi varlığı için kaygılanmaya başlar (Erdemli, 2000: 78). Kaygı ruh durumunda insan otantik Dasein olmağını duyumsar. “Oysa çağımız ve özellikle sanayi toplumlarında ortalama yaşama düzeyindeki insanların kendilerini bir Dasein olarak duyumsamaları için her şey yapılmaktadır. Yine Heidegger'in deyişiyle, herkes alanı öylesine güçlendirilmektedir ki, yaşam akıp gidiyor ve insanlar o akışta yaşar gibi yapıyorlar, gerçekteyse sürükleniyorlar: Oradan oraya koşuşturan, birkaç parça kırıntı için dolanıp duran böcekler gibi yaşıyorlar” (Erdemli, 2000: 78). Kaygı hissetmemek ve onu ortadan kaldırmak adına birçok kaçış pratikleri gerçekleştirilir. Fakat kaygıdan kurtulmak mümkün değildir; o orada hep vardır ve ortaya çıkmak için fırsat kollamaktadır. *Kaygı Dasein'in varoluşuna yapışaktır*. İnsan kaygıdan kaçabilir ama ondan hayatı boyunca kurtulması söz konusu olamaz. Çünkü kaygı varlık ve hiçlikle bağlantısı olan bir fenomen olduğu için Dasein'ın dünya-içinde-olması, fırlatılmış olması onu bir şekilde açığa çıkarır.

1.6. Olgusallık (*Faktizität*)

Dasein dünyayı olgusalılığı ile açılar. Olgu Dasein için dünyayı nesnelere/şeylerden örülü bir yapıdan kurtararak kendisini insan deneyimine sunar. Bu da dünya-içinde-varolan Dasein'ın esasında dünya ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Dasein fırlatılmış bir şekilde dünya içinde olgusal olarak varolmaktadır. Çünkü Dasein olanaklar içerisine fırlatılmıştır. “Dasein dünyada çıplak varlık anlamında ‘ben varım’dır. Bu çıplak olgusallık, bir şey gibi elde olmanın değil, (bir durumda) kendini bulmanın kurucusu olan varlık türüdür” (Heidegger, 1985: 291). Bu da olanaklara atılım göstermedir. Olanaklara atılım gösterme ise kendi varoluşsalılığı ve olgusalılığı (*Faktizität*) ile ilgilidir.

“Dasein, en zati varlığını, belirli bir ‘mevcut olgusal-varlık’ anlamında anlar. Yine de, kişinin kendi Dasein'ına ilişkin olgusalılığı [Tatsache] ‘olgusalılığı’ [factuality], temelde ontolojik olarak, örneğin bir tür mineralin olgusal oluşundan oldukça farklıdır. Dasein olgusal olarak vardır ve bu olgunun olgusalılığına biz Dasein'ın *olgusalılığı* (*facticity*) diyoruz. Bu, varlığın belirli bir tarzıdır [Seinsbestimmtheit] ve Dasein'in temel varoluşsal durumlarını ortaya çıkana kadar bir problem olarak bile kavranamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. ‘Olgusallık’ kavramı, ‘dünya içinde’ bir varlığın, kendisini ‘kaderine’ bağlı olarak anlayabileceği şekilde dünya-içinde-varlığa sahip olduğunu ima eder” (Heidegger, 2001: 82).

Dasein olgusalılığı Dasein dışındaki varolanların olgusal olmalarından farklıdır. Çünkü Dasein'ın olgusalılığı ontolojik farklılığı olan varoluşsallık barındırır. Bunun yanında onun olgusalılığı olanaklar içerisinde özgür bir şekilde seçim yapabilme özelliğine dayanır. Bu yönüyle Dasein'ın olgusalılığı, bilimin fiziksel dünya için öngördüğü determinist temelli olgusalılık açıklaması ile bağdaşmaz. “Dasein olgusu kavramı, bilimlerin bahsettiği olgulardan farklıdır. Bu olgudan doğan zorunluluğun ise ampirik ya da rasyonel zorunlulukla hiçbir ortak noktası yoktur. *Biz bu olgunun önünde durup onu incelemeyiz - biz bu olgusuyuz*” (Levinas, 2010: 48-49). Bu nedenle bu iki olgu durumu birbirinden ayrılmaktadır. Heidegger, varolanlara ait olgular (*Tatsachen*) ve Dasein'a ait olgular (*Faktum*) arasında net bir ayrım yapar. Varolanlara ait olgular, meydana gelen ve mevcut olan şeylerin sabit yönleridir, oysa Dasein'a ait olgular, Dasein'ın belirli yönleridir. Örneğin, ağacın boyu on beş metredir ya da bisiklet on altı kilodur gibi durumlar bir varolanın varolanlığı ile ilgi olgularken, benim bir öğretmen olduğum varoluşsal ve olanaklar dâhilinde gerçekleşen bir olgudur. Bunlar var olan şeyleri tanımlamanın farklı yollarıdır. Bununla birlikte Heidegger, bu iki tür tanımlama arasında önemli bir ontolojik ayrım görür: öğretmen olmak dünyada var olmanın bir yoludur, oysa on altı kilo olmak öyle değildir (Wrathall, 2021: 312). Varolana yapışık olgularda neden-sonuç bağlantısı kendisini kesin bir şekilde gösterirken; Dasein'a bağlı olgularda ise olanaklar içerisinde seçim yapma olanaklılığı kendini gösterir. Olanaklar içerisinde yer alan Dasein, seçimlerde bulunarak olgusalılığını ifa eder. Seçmesi de özgür oluşundan gelmektedir. Dasein kendi varoluşsallığını, doğum ile ölüm aradalığında dünya ve olanaklar *arasına* fırlatılmışlığının farkına vararak olgusalılığını sergiler. Bu olgusal olabilme yetisi ise özgürden kaynaklıdır. “Varoluş olarak Dasein, kendi benliğine özgü olanaklar için özgürdür” (Heidegger, 1982: 276). Bundan dolayı bu olanaklar onun varoluşsal olmasından ortaya çıkmaktadır. “Dasein'ın kendisine özgü bu olanaklar, kendisinin dışında duran, boş mantıksal olanaklar değildir. Bunun yerine bu olanaklar varoluş belirlenimleridir” (Heidegger, 1982: 276). Çünkü Dasein olanaklara yönelen bir olgusalılık barındırır. Dünya ve içindeki varolanlara yönelişimiz hep bu olgusalılık zemininde gerçekleşir: “Esasen, biz şeyleri anlamaz, onlara yönelmeyiz. Söz gelimi bir kaleme değil, yazı yazma edimine ilgi duyarız” (Camcı, 2015: 195). Bu olguyu gerçekleştirmek için varolana yöneliriz. Bu nedenle yaşam dünyasında bilimsel, epistemolojik olarak bulunmaktan çok pratik ve olgusal olarak bulunuruz. Dasein dünya-içinde-varlık olarak bu olgusalılıkta el-altında varolanla iş görür (Heidegger, 1982: 292). Yani Dasein olgusal olduğu için diğer varolanlardan ayrı durmakta ve onları kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilmektedir. Bu yönüyle olgusal oluşu onun anlamaya ve bir varlık anlayışına sahip olduğunu gösterir. “Heidegger için Dasein, bir nesne ya da idea olmayıp, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu “anlayan”, başka bir ifadeyle bir varlık anlayışını sergileyen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan bir varolandır, başka bir deyişle insandır” (Ökten, 2006: 63). Dasein insan olmaklığı olduğu için de olgusalılığını tek başına yaşamaz. Heidegger'e göre Dasein olgusalılığını dünya-içinde-varlık olması itibarıyla diğerleri ile yaşar. Zira diğerleri ile birlikte olmak varoluşsal-ontolojik anlama sahiptir (Heidegger, 2001: 156). Bundan dolayı Dasein kendi olgusalılığını hergünlük içerisinde herkes alanında gerçekleştirir. Çünkü olgusal yaşam, ilişkilerin ve anlamların zenginliği içinde bize en yakın olandır. (Wrathall, 2021: 311). Olgusalılık, hergünlük ve herkes bağlamında kendini açığa çıkarır. Bunu yaparken de zamansallık kendisini gösterir. Çünkü zamansallık Dasein'ın olmazsa olmaz bir parçasıdır. O zamansal olduğu için olgusal ve Dasein'dır.

1.7. Dasein'ın Zamansallığı (*Zeitlichkeit*)

Dasein'ın zamansallıkla ilişkisi varlık yapısından ve kaygı duymasından gelmektedir. Bu minvalde Dasein, zamanı hisseden ve ona göre yaşam deneyimlerinde bulunan bir varlıktır. Dasein'ın

dünya-içinde oluşu, herkesle birlikte kamusal alana karışması ve ölüme yazgılı olması onun zamansallığına (*Zeitlichkeit*) işaret etmektedir. Heidegger Dasein'in zamanla olan bağına açıklarken öncelikle zamanın iki türüne dikkat çekmektedir. Bunlar alelade/sıradan zaman ve orijinal zamandır. Alelade zaman hergünlük içerisinde yer alan Dasein'in yaşadığı, ona göre hareket ettiği zamandır. "Alelade zaman, Dasein'in hergünlük içerisinde deneyimlerini gerçekleştirdiği zamandır" (Blattner, 1999: 127). 'Bu saatte okulda olmak lazım, otobüs bu saatte hareket edecek, akşam bu saatte buluşalım...' gibi plan ve eylemler günlük yaşantımızda herkesle ortak kullandığımız ve kendimizi ona göre ayarladığımız zamandır. Bu zaman türü, belli birtakım araçlarla bize sunulan (saat, takvim, vs) kronolojik zaman dediğimiz şeydir. Herkesin tabii olduğu ve modern çağın işleyişinin üzerine kurulduğu zamandır. Kısaca mekanik olarak ve bilgisayarlarla tasarlanıp desteklenen zaman, Batı takviminde, 24 saatlik sistemde ve geçmiş ile geleceğin haritasını çıkaran zaman çizelgelerinde kendini gösteren niceliksel hesaplama ve matematiksel mantık aracılığıyla ulaşılandır. Ayrıca bu zaman türü bilişsel olarak kontrol edilebilir ve evrensel olarak erişilebilir haldedir (Berenskoetter, 2020: 279). Herkes buna göre kendi yaşantısını şekillendirmektedir. Bütün işler, uğraşlar, projeler bu zaman türüne göre ayarlanmakta ve planlanmaktadır. Örneğin işe gitme zamanı, dinlenme zamanı, tez teslim zamanı, proje bitirme zamanı, tatil zamanı gibi daha birçok şey bu zaman planlanması ile kendisini göstermektedir. Başka bir örnek ...ders haftanın şu gününde şu saatte işlenecektir. Dolayısıyla böyle tanımlanan ve algılanan zaman öncelik, şimdilik ve sonralık anlamlarını doğurmaktadır. Alelade zamanı "sonra" şunlar olmalı, "önce" şunu halletmek lazım, "şimdi" bunu tamamlamalı, çünkü "daha önce" başaramamıştık veya kaçırmıştık şeklinde kullanılır (Salur, 2021: 579). Zamanın kamusal alanda ve herkes için ortak kabul edilmesi klasik zaman anlayışının bir tezahürüdür. Yani burada zaman benim dışımda ve benden bağımsız bir şekilde *herkes için aynı* akıp gitmektedir. Bu her ne kadar bizi hergünlüğe, herkese, dünyaya bağlasa ve uyum sağlamamıza yardımcı olsa da en nihayetinde Heideggervari anlamda bu zaman türü *alelade/sıradan zamandır*. Heidegger'e göre bu zaman türünün ilk örnekleri Antik Yunan'a ve Aristoteles'e dayanmaktadır: "Alelade zaman anlayışının aktarılmış en erken ve temalaştırılarak ayrıntılı biçimde ele alınmış ilk tefsiri Aristoteles'in *Fizik*'inde yani doğanın ontolojisi bağlamında yapılmıştır. 'Zaman' burada, 'yer' ve 'devinim'le ilişkilidir" (Heidegger, 2018: 627-628; Aristoteles, 2001). Dolayısıyla alelade zaman, Dasein'in kendi olmaktan dolayı yani otantikliğinden uzaklaştıran bir yapıya sahiptir. Dasein alelade zamana kendini uydurarak; dünya, hergünlük, herkes içine düşme, savrulma gerçekleştirmiş olur. Tüm koşuşturmalar, acele etmeler, sürekli bir yerlere yetişme telaşları ve hergünlük meşguliyetlerin hepsi bu zamanla ile akort edilmektedir. Bu yüzden zamanın bu şekilde kullanılması Dasein'a sadece alelade bir yaşamı buyur eder. Fakat Dasein'in kaygı duyması, sonlu olması onu bu durumdan sıyrıştır ve orijinal zamanı (*Ursprüngliche Zeitlichkeit*) hissetmesine olanak tanır. "Kaygı, son derece rahatsız edici olmasına rağmen otantik zamanın (*temporal authenticity*) temel karakterlerini açan potansiyel bir aydınlanmaya sahiptir" (Magrini, 2006: 77). Bu nedenle insanın kaygı duyması onun varoluş, zaman ve sonluluğunun farkında olmasını sağlamaktadır.

Dasein'in, dünya-içinde-varolmuşluğu ve varoluşsallığı onun sonluluğuna yani zamansallığına delalet etmektedir. "Zamansallık otantik ilginin anlamı olarak Dasein'in dünya-içinde-varlık olduğunu anlamasını ve kendi varoluşunun kararlılığını kavramasını sağlar" (Çüçen, 2006: 16) Buradan hareketle Heidegger açısından zaman ve zamansallık, Dasein'in varoluşsallığıyla bağlantılıdır:

"İnsan varoluşunun açıklığını koşullandıran anlamda zaman, çizgisel, kronolojik bir zaman olmadığı gibi biyolojik, fiziksel, psikolojik ya da kozmik zaman da değildir. Heidegger için zaman bir fenomendir, yani o da kendini açmakta olan oluşumsal bir şeydir ve onun kendini öncelikle nasıl açmakta olduğuna bakılarak insan varoluşuyla kökensel bağı da anlaşılabilir. Olmakta olan bir şey olarak zaman, insan varoluşunun kendi olma ya da varoluş olanaklarıdır" (Kurtar, 2014: 19).

Dasein'in zamansal (*Zeitlichkeit*) oluşu onun varoluşundan ve kaygı ruh durumu içerisinde olmasından kaynaklıdır. Hatta Dasein'in kaygısı kendine özgü zamansallığı üzerinden kaygı ruh durumunu ortaya çıkarır (Heidegger, 2018: 509). Bu yüzden kaygı, Dasein'a dünya-içerisinde zamansal olduğunu bildirir. Başka bir ifadeyle Dasein dünya-içinde-varlık olduğundan ötürü zamanı ve geçici olduğunu (ölüme-doğru-varlık/*Sein-zum-Tode*) hisseder. Örneğin Dasein geçmişle bir bağ içerisinde şimdide yaşar ve o esnada da geleceğin sınırsız olanaklarına atılır, tasarımlarda bulunur. Bu minvalde yaşanan zaman algısı ya da zamansallık Dasein'a özgüdür. “Kendi ölümüne doğru gidebilmek, doğumuna geri dönebilmek ve şimdide geri sıçrayabilmek; Dasein kendini geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan parçalara ayırır ve sonra bu parçaları tekrar bir araya getirir” (Inwood, 2014: 134). Dasein zamansallığı bu bağlamda yaşamakla birlikte zamanın üç ekstazını birarada hisseder. Üç ekstaz: Şimdi (Gegenwart), olmuş-olmaklık/geçmiş (Gewesenheit) ve gelecek (Zukunft). Hatta Heidegger, Dasein'in kendine özgünlüğünün ve varlığının anlaşılmasını sağlayan zamansallığa ekstatik/ekstaz zamansallık (*ecstatic temporality*) adını verir (Gorner, 2007: 9). Ekstatik zamansallık (*ecstatic temporality*), Dasein'in orada-olmaklığına işaret ederek zamansallığın geçmiş-şimdi-geleceğin üç boyutuyla deneyimlenmesini açıklar (Schalow – Denker, 2010: 272). Dolayısıyla Heidegger'in bu zaman anlayışı, Batı metafiziğinin ve biliminin ortaya koymuş olduğu klasik doğrusal (*linear*) akıp giden ve herkes için aynı olan zaman anlayışıyla örtüşmemektedir. Zaman Heidegger için insandan bağımsız dışarıda akıp giden bir şey olmayıp, insanın öznelliğiyle de ilgili bir şeydir. Heidegger, Kant'ın bu durumu fark etmesini ve zamanı özneye ait bir fenomen olarak görmesini, devrimsel bir adım olarak nitelendirmektedir (Çüçen, 2003: 111). Başka bir ifadeyle zaman ve Dasein birbirinden bağımsız, bağlantısız değildir. Dasein'in bütünlüğünün varoluşsal-ontolojik konstitüsü onu zamansallıkta temellenir (Heidegger, 2001: 488). Bu yüzden Dasein, kendi varlığını zamansallıkta yaşar. Dasein'in ontolojik-varoluşsallığı ve kaygısı zamansallıkta kendini gösterir. “Zamansallık *Dasein*'in varlığının birincil anlamını oluşturur” (Steiner, 2003: 137). Çünkü Dasein ancak zamansallıkta yani geçici oluşunda kendi varlığını anlar. Geçicilik yani sonlu oluş ve bunun bilinmesi Dasein'in zamanı yaşamasının diğer varolanlardan nasıl farklı yaşadığını gösterir. Dasein dışında hiçbir varlık zamanı bu zamansallık türünde yaşamaz. Dasein zamanı yaşadığının farkında olduğu için ölüme-doğru-varlık olduğunu bilir. Bu durum da Dasein'in varoluşsal ve kaygı varlığı olmasından ötürüdür. Bu yapı zamansallığın bir ürünüdür. Dasein'in doğumla ölüme yazgılı olması onun zamansal oluşundan kaynaklıdır. İnsan, doğum ve ölüm arasında uzanan bir sürede varolan, zamansal varlıktır (Camcı, 2015: 193). Bu minvalde o zaman-içerisinde doğar, yaşar (varoluşsallığını açıklar) ve ölür. Bunlar onun varoluşsal-ontolojik bir yapıya sahip ve dünya-içinde-varlık olmaklığından gelmektedir. Dolayısıyla Dasein zamanı varoluşuyla her an deneyimleyerek yaşamaktadır. Geçmiş-şimdi-gelecek ekstazları her zaman bizimle birlikte.

“İnsan olmak, geleceğe doğru yönelmektir... Bununla beraber, geleceğimize doğru ilerlerken geçmişimiz daima bizimle beraberdir. Bu geçmiş, hem kişisel geçmişimiz hem de ön-anlamamızı biçimlendirmemize yardım eden tarihsel geçmişimizdir. Zaten olduğumuz şey haline gelme süreci içinde biz kendimizi görünür kılarız. Biz kendimizi, hem başkalarına hem de kendimize açık hale getiririz. Aynı şekilde şeyleri; bizimle sahip oldukları mevcut ve konumlanmış ilişkileri içerisinde açık hale getiririz. Bütün bu süreç zamansallıktır” (Johnson, 2013: 52).

Dasein'in yaşantısı zamansallıkta gerçekleşir. O ne yapıyorsa dünya-içinde zamanla ilintili bir şekilde yapmaktadır. Kaygılanması, hergünlükte öteki Dasein'larla birlikte olması, oyalanması, geçmişi hatırlaması, şimdide deneyimleyip geleceği tasarlaması ve daha birçok şey zaman aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dasein varoluşsallığını zamansallıkla deneyimlemektedir. Yani kendisini inşa etmesi, varlığını açıklaması zamansallıkta olmaktadır. “Zamansallık (*Zeitlichkeit*), Dasein'in varlığının oluşumunun olanağının koşuludur” (Heidegger, 1982: 274). Sürekli geleceğin sonsuz olanaklarına atılması Dasein'in zamansal olduğunu gösterir. Ama bu aynı zamanda Dasein'in kaygı duymasına neden olmaktadır. Gelecek ekstazı sınırsız olanaklar barındırdığı için bu Dasein'da kaygı

uyandırır. “İnsan varoluşu geleceğe doğru açıktır. İmkânla yüz yüze gelir ve *Angst* ile dolar” (MacIntyre, 2001: 35). Dolayısıyla Dasein-zamansallık-kaygı ilintisi gelecek ekstazında kendini açığa çıkarmaktadır. “Zaman varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda gelecekte olmaksızın şu andalık olabilir. Varolma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Varolma zamandır, zaman zamansaldır” (Heidegger, 1996: 97-99).

“Dasein’in kendini otantik bir şekilde açmasına, kendini anlamasına, kendi olanaklarını fark etmesine, seçim ve eylemde bulunan sahici varlık olduğunu deneyimlemesine yol açan zamanın formu şimdiki an’dır. Ama bu, geçmiş ve gelecekteki yalıtılmış değildir” (Cılız, 2022: 97). Zamansallık bir bütün olarak Dasein’a kendisini açar. Geçmiş, şimdi, gelecek ekstazları Dasein için birbiriyle bağlantılı olarak vardır. Çünkü eylemlerimiz ve konuşma şeklimiz, zamansallığın bu üç “ekstaz”ını açığa çıkarır (Johnson, 2013: 55). *Şimdide* yaşar, nefes alır, düşünür, *geçmişin* izlerini taşır ve tasarımlarını *gelecekte* planlarım. Örneğin geçmişte verilen bir karardan dolayı bu şehirde, bu evde, bu kişiyle hala evliyim ve bu kararımdan dolayı da geleceğe doğru böyle bir yaşam sürmekteyim. Tercihler sonucu geçmiş-şimdi-gelecek beni oluşturmaktadır. Geçmişte getirdiklerimle şimdide, geleceğe yönelik kararlar alıyorum. O tercih (gelecek), şimdi olan bir günde ‘şimdi’ olacak ve daha sonra da geçmiş olacaktır. Tercih(ler) ne olursa olsun üç zaman kipi (bende) tesirini üzerimde sürdürecektir. Çünkü ben (Dasein) zamansal bir varlık olduğum için ölene kadar zamansallığımı iliklerime kadar hissedeceğim. Bunun yanında Heidegger için zamansallığın tam olarak ne anlama geldiği sorulduğu vakit! Heidegger zamansallığı sonluluk olarak düşünür (Heidegger, 1972: 54). Yani zamansallığın ölümlü, insanın sonluluğu ile ilintili olduğunu dile getirir. Ökten, *Heidegger Kitabı*’nda Heidegger açısından zamansallığın fanilik/ölümlü-olmaklık olduğunu izah etmiştir. Dasein’in sonlu, ölüme-doğru-varlıktır ve bu nedenle zamansaldır.

“Heidegger, Dasein’in zamanlılığını, bir başka deyişle faniliğini, “ölüme gidiş” diye ifade etmektedir. Zamansal olan Dasein için ölüm, her daim mümkün olandır. Dolayısıyla ölüme gidiş, radikal bir imkân deneyimi olup, burada gelecek, belirli plan ve tasarımlarla bulanıklaşmamış en saf haliyle zamanlanmakta, yani Dasein zamanına dâhil edilmektedir. Ölüme gidiş ile bir haleti ruhiye (ruh durumu) olan kaygı (*Angst*) arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Kaygı, her daim imkân alanının açıklığı içinde bulunuyor olmayı dışavurmaktadır. Varlık bulma, kaygı içinde zamanı idrak etmek, Dasein’i zamanlandırmaktır” (Ökten, 2006: 65).

Zamansal olduğunu kendi bağrında hisseden Dasein, bundan kaygı duyar. Ölüme yazgılı olmak bir zamansal oluşun emaresidir. Ölüme-doğru-olmaklık, Dasein’in hem dünyasallığıyla hem de zamansallığıyla ilgilidir. Bu da Dasein’in, zaman-içinde olma ve tarihsel (*Geschichtlichkeit*) olma yönlerine vurgu yapmaktadır. Dasein bir dünya-içinde ve herkesle birlikte yaşadığından ötürü bir geçmişe, kültüre ve geleneğe sahiptir. Bundan dolayı Dasein zaman-içinde ve tarihsel bir varlıktır. Bu minvalde zaman-içinde ve tarihsel olmak zamansallıktan kaynaklıdır.

“Dasein zaman içinde öyle bir tarzdadır ki, o zamanı kendisine göre yaşamak (*zeitigen*) zorundadır. Dasein’in zamansallığı (*Zeitlichkeit*), hem tarihselliktir (*Geschichtlichkeit*), hem de zaman-içinde bulunmaklıktır (*Innerzeitlichkeit*). Tarihsellik, Dasein’in zamanı kendi insani/tarihsel durumu (*Situation*) içinde yaşamasını; zaman-içinde-bulunmaklık ise aynı Dasein’in akıp giden bir zaman uzamı (*Zeitraum*) içinde olmaklığını ifade eder” (Pöggeler – Allemann, 1994: 54).

Dasein’in zaman-içinde oluşu, zamanı kendine göre deneyimlediğini gösterir. Öznel yaşantı zaman-içerisinde yaşanmaktadır. İnsan zamanla öyle bir bağ içerisinde bulunmaktadır ki ondan ayrı düşünülemez. Çünkü insan zaman-içinde bulunurken kamusal hayatı da kendi üzerinde hisseder. Mazi biriktirir, onu hatırlar ve geleneğin motiflerini kendisinde taşır. İnsan-olmaklık ya da Dasein gelenekten kopuk olmadığı için, tarihsel bir varlıktır. Kendisi öznel olmaklığa sahip olsa da zamansallıktan gelen tarihsellik ilişkisi vardır. Bu da onu tarihsel bir varlık yapmaktadır. Geçmişte

belli bir toplum ve belli bir zaman içerisinde dünyaya fırlatılmış olmak, Dasein'ın zaman-içinde ve tarihsel olmağını ifade eder.

Heidegger Dasein'ın zamansallık deneyimini açıklarken zamanın ekstazlarının birbirinden kopuk olmadıklarını dile getirir. Yani şimdi-geçmiş-gelecek birbirine bağlıdır. “Geçmiş ve gelecek içsel bir biçimde şimdi ile çokça ilişkili ve ona bağlıdır” (Ünaldi, 2022: 63). Yalnız bu ekstazların ilişkisi Dasein için zamansallaştırmanın ard arda gelmesi olarak anlaşılmalıdır: “Zamansallaştırma, ekstazların ‘ard arda’ gelmesi anlamına gelmez. Gelecek olmuş-olmaktan daha sonra değildir ve olmuş-olmaklık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık, olmuş-olmaklık sürecinde kendini şimdileştiren bir gelecek olarak zamansallaştırır” (Heidegger, 2001: 401). Dolayısıyla şimdi (*Gegenwart*), olmuş-olmaklık/geçmiş (*Gewesenheit*) ve gelecek (*Zukunft*) ekstazları kopmaz bir bütün içerisinde kendilerini Dasein'a açmaktadır. Dasein'ın geleceğin imkânlarına (herşeyden önce en belirgin imkâna, ölüme), kendi zamanının şu-anda-olmaklık'ına (*Augenblicksein*), geçmişin veya olmuş-olmaklık'ın (*Gewesenheit*) hatırlanmasına şimdi içerisinde ulaşır (Pöggeler – Allemann, 1994: 55). Bundan dolayı şimdi, geçmiş ve gelecek ekstazları için bir kavşak konumunda yer almaktadır. Burada yani şimdide geçmişe doğru bakılır ve geleceğin olanaklarına yönelir. Bu ekstazların nasıl sıkı bir bağ içerisinde olduğunu gösterir. Zaman fenomeni, Dasein'a kendisini *bütüncül* bir tarzda açmaktadır. Zamanın bu şekilde ele alınışı, klasik zaman anlayışından ayrıldığına göstergesidir. Yani Heidegger'in zaman anlayışı, ‘geçmiş geçip gittiği için artık yok, gelecek ise henüz gelmediği için o da yok; elimde sadece şimdi dizi var’ tarzındaki klasik zaman anlayışından ayrılmaktadır. Dasein'ın yaşadığı zaman-zamansallık parçalanmış bir tarzda değildir. O zamanı bütün olarak ve varlığına yapışık bir şekilde yaşar. Bundan dolayı Dasein hergünlüğe kapıldığında, savrulduğunda bunu zamansallığı ile yapmaktadır. Örneğin anlama gelecek ekstazında, bir-hal-içinde-olma geçmiş ekstazında, düşmüşlük şimdi ekstazında kendini gösterir (Heidegger, 2001: 401). Anlama bir geleceğe doğru yapılır, geleceğe atılımla yapılır. Bir-hal-içinde-olmak geçmişe referans eder, tarihsel oluşu hatırlar. Bir zaman diliminde, bir toplumsallık ve geleneğin içerisine doğmak... Hergünlük içerisinde kendi varoluşsallığına ve kaygımıza sırtımızı dönmeyi şimdiki zamanda yaparız. Yani düşmüşlüğümüzü, oyalanmamızı şimdiki ekstazında sergileriz. Bu bağlamda söz konusu zamansallık Dasein'ı varlık yapısına yapışık bir durumdadır. Yalnız Heidegger zaman ekstazları içerisinde *gelecek* ekstazına ayrı bir önem verir. Bunun da sebebi gelecek ekstazının, Dasein'ın varoluşsallığıyla ilgili olarak sınırsız olanaklar barındırması ve ölüme-doğru-olmanın gelecekle ilgili olmasıdır. Eş deyişle varoluşsallığın birincil anlamı gelecektir (Yıldız – Yurt, 2016: 395). Çünkü Dasein geleceğe fırlatılmış bir varlıktır. Sürekli kendisini sınırsız olanaklar içerisinde seçimler yapmak zorunda bulur. Geleceğe atılan Dasein, kendisini olanaklar içerisine fırlatılmış bulurken, sonlu oluşunu da hatırlar ve bundan kaygı duyar. Dolayısıyla kaygının kendini gösterdiği ekstazlardan biri gelecektir. “Gelecek, hiç kuşkusuz Dasein için en önemli ekstazdır. Zaman öncelikle ve esasen bir şeyi yapmak içindir; bir şeyi yapmaya ayrılır ve bu da geçmişten veya şimdiden ziyade bünyesinde ilkin geleceği barındırır. Dasein kendi ölümüne doğru ilerler” (Inwood, 2014: 133). Bu niteliklerinden dolayı, Dasein'ın varoluşsallığına en yakın ekstazın gelecek olduğu söylenebilir.

1.8. Dasein-Kaygı (*Angst*) İlişkisi

Dasein, kaygı (*Angst*) duyan bir varlıktır. Bu onu diğer varolanlardan ayıran belirgin bir niteliktir. *Dasein kaygının failidir*. Kaygı duyan varlık olan Dasein; varoluşsallığını, dünya-içinde-olmağını, hergünlüğünü, düşmüşlüğünü, fırlatılmışlığını, olgusallığını ve zamansallığını üzerinde taşır. Dasein dünya-içinde-varlık olması hasebiyle, varolanlar ve diğer Dasein'larla ilişki kurar. El-altında-olanla ve mevcut-olanla kurduğu ilişki onun ontolojik-varoluşsal konstitüsyonundan gelir. Zira Dasein'ın varolanlarla olan ilişkisi öncelikli olarak epistemolojik değil, ontolojiktir. Dasein bir bedene sahip olmasından kaynaklı, dünya-içine savrulmuş herkesle iletişim halinde olur.

Hergünlüğün geçip giden sürekliliği içerisinde kendinden uzaklaşarak düşmüşlüğe kapılır ve uykuya dalar. Heidegger Dasein'ı uykusundan uyandıran şeyin kaygı olduğunu savunur. Ama kaygı ona o kadar ürkütücü ve dehşet verici gelir ki Dasein, ondan kaçma yollarına başvurur. Kaçış yollarının bazıları lakırtı, merak, müphemliktir. Bunlar Dasein'ın ontik varoluş halleridir. Başka bir ifadeyle lakırtı, merak, müphemlik modusları Dasein'ın inotantik (*inauthentic*) ifadeleridir (Magrini, 2006: 77). Dasein hergünlüğe ve herkese sarılma arzusu duyar. Çünkü burada kendisini güvende hisseder ama kaygı onu yakalar. Ve yakaladığı vakit ise herkesle kurduğu küçük dünyası alt üst olur. Kaygı ona varoluşunu, sonluluğunu, ölümünü, hiçliğini hatırlatır. Bu yüzden Dasein kaygıdan kaçma teşebbüslerinde bulunur. Kaygıyla yüzleşme cesareti gösteremeyen Dasein, kaygıdan kaçma hilelerine yönelir. Hergünlük içerisinde herkesle eğleşir/oyalanır. Hergünlüğe sığınma, herkesleşme, Dasein'ın kendi otantikliği ve kaygısından uzak durma çabalarıdır. O sürekli kendisine birtakım meşguliyetler alanı yaratır. Ama kaygı her zaman orada olduğu için onu yakalar. Çünkü o Dasein'a hiç uzak bir yerde değildir.

Dasein kompleks bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı o Batı metafiziğinin insan, özne kalıbına, tanımlamasına uymaz. Hatta Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da 'Dasein' teriminin 'insan' veya 'özne'nin basit bir eşanlamlısı olmadığı üzerinde durmaktadır (Piercey, 2009: 132). Bu nedenle Dasein, sadece öznenin akılsallığına odaklanmak anlamına gelmemektedir. Batı metafizik gelenek, öznenin akılsallığından gelen bilme yetisine vurgu yapıp, onu varoluşsal bağlarından koparmıştır. Batı metafizik gelenek öznenin *cogito* yönüne dayanarak epistemolojiyi ön plana çıkarmıştır. Bu durum, modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes ile başlayıp, diğer filozoflarca devam ettirilmiştir:

“Kartezyen gelenekle başlayan *cogito* merkezli felsefe ve bilim anlayışları 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar devam etti. *Cogito*, Spinoza'da *Bir*, Leibniz'de *monad*, empiristlerden Locke ve Hume'da içi boş levha olan *özne*, Berkeley'de *ruh*, Kant'ta *transendental özne*, Fichte ve Schelling'te *Ben* ve son olarak Hegel'de de *Mutlak Tin* oldu. Tüm modern filozoflar *cogito*'yu öznenin değişik formları olarak kavrayıp onu açıklamaya çalıştılar. Heidegger'e göre, tüm modern felsefe aslında *cogito* felsefesinden ve epistemolojik felsefeden başka bir şey değildir” (Çüçen, 2003: 14-15).

Heidegger'e göre bu şekilde ele alınan özne kendi yaşanmışlığının farkında olmayan sadece episteme varlığıdır. Keza insan teorik bilmeden önce ontolojik olarak yaşayan bir varlıktır. Ontolojik oluşu ise bir bedene, ruh durumlarına, varoluşsallığa sahip olmasından kaynaklıdır. Bir bedene sahip olmaktan ötürü Dasein, dünyasallığı ve zamansallığı yaşayarak deneyimler. Dolayısıyla yaşamak dünyasallığı ve zamansallığı gerektirir. Dasein bu ikisinden izole düşünülemez çünkü o varoluşsal kaygı duyan bir varlıktır. Bu özelliğinden dolayı varlığı ve hiçliği bağrında hissetmektedir. Kaygının otantikliğinin açığa çıkmasına olanak tanınması sonucu Dasein, kendisi ile yüzleşerek varlık ve hiçlikle temas kurar. Dasein'ın bir yönü varlığa diğer yönü hiçliğe döndüktür.

Doğum ile ölüm arasında –orada-lıkta (Da-sein)– gerçekleşen bu serüven, esasında Dasein'ı Dasein yapandır. Bu oradalık durumu Dasein'a kaygının kendini belli etmesine olanak açmaktadır. Yani insan, fırlatılmışlığının ve ölüme-doğru-olmaklığının kaygısını oradalıkta hisseder. Bu ruh durumu bazen sert bir şekilde gün yüzüne çıkmakta, bazen de uyku vaziyetinde olmaktadır. En nihayetinde o her zaman insanın içinde saklıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Heidegger sisteminde Dasein'ın ne şekilde alımlandığı ve nasıl bir konuma sahip olduğu irdelenmiştir. Bunun yanında Batı metafizik geleneğin insan için kullanıldığı tanımlamaların, kategorilerin ne denli hatalı ve eksik olduğu üzerinde durulmuştur. Heidegger'in neden insan için geleneksel terimleri kullanmadığı açıklanmıştır. Heidegger Batı metafizik geleneğin varlığı unutmaya bıraktığını ve bu yüzden varlık-insan ilişkisini askıya aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla o insanın bir panoramasının Dasein ile mümkün olacağını savunmuştur. Çünkü en temelde Dasein-varlık arasında

sıkı bir bağ vardır. Heidegger için Dasein kavramı vazgeçilmez bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma Dasein'ı ve Dasein'la ilintili kavramları açıklamaya çalışmıştır. Dasein'ın varoluşsal ve ontolojik yapısı gereği kendini ifşa eden; dünya-içinde-varlık, varoluşsallık, hergünlük, herkes, düşmüşlük, fırlatılmışlık, olgusalılık, anlama, zamasallık ve kaygı kavramları detaylı incelenmiştir. Heidegger insan ve varoluşu söz konusu olduğunda Dasein kavramını kullanması, insanın dünya-içinde-olmaklığına açıklık getirmektedir.

Dasein'ın varoluşsal bir varlıktır. Bu nedenle de o dünya-içinde herkesle, varolanlarla sürekli bir temas, ilgi, iletişim halindedir. Bu durum onun bedensel, toplumsal ve yaşayan bir varlık olmasından gelir. Heidegger'e göre buraya yani dünyaya Dasein fırlatılmıştır. Bunun nasıl, ne şekilde, ne sebeple olduğu hep müphemdir. Ama yaşamak, varoluşsallığını özgür seçimlerle inşa etmek durumundadır. Bir girdabın içine gark olmuştur. Dasein dünyaya gark olmaklığını ise her zaman üzerinde hisseder. Bu yüzden o önsel olarak şeylerle, dünyayla epistemolojik değil, ontolojik-varoluşsal yönelim içerisindedir. Sonuç olarak Dasein kavramı; insanın olmaklığı-olanaklılığı üzerinde durduğu için Batı metafiziğinin insan için kullandığı özne, düşünen varlık, birey, bilinçli varlık, mutlak ego vs. kavramlardan ayrılmaktadır. Bu yüzden Dasein kavramı, bu kavramları ve tanımlamaları da kapsayıcı konumda yer almaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. (2001). *Fizik*. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydoğan, A. (2008). *Heidegger*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bakewell, S. (2021). *Varoluşçular Kabvesi Özgürlük, Varoluş ve Kaygı Kokteylleri*. (Çev. Emre Gözgülü), İstanbul: Domingo Yayınları.
- Barrett, W. (2008). Heidegger: Toplu Bakış. (Çev. Ahmet Aydoğan). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Berenskoetter, F. (2020). Anxiety, Time, Agency. *International Theory* 12(2), 273-290.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. UK: Cambridge University Press.
- Bochenski, J. M. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu). İstanbul: Kabalca Yayınevi.
- Bolt, B. (2013). *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. (Çev. Murat Özbek). İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları.
- Brock, W. (2008). Bir Yaklaşım Denemesi. (Çev. Ahmet Aydoğan). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bunnin, N. – Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. USA-UK-AUSTRALIA: Blackwell Publishing.
- Camcı, C. (2015). *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*, Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Cılız, F. (2022). Heidegger'in "Nietzsche Beni Mahvetti!" Sözü Üzerine Bir İnceleme. *Temaşa Felsefe Dergisi* 17, 92-103.
- Clark, T. (2002). *Martin Heidegger*. London And New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2006). Heidegger ve Felsefe. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, 7-24.
- Davis, B. W. (Ed.) (2010). *Martin Heidegger: Key Concepts*. UK: Acumen Publishing Limited.
- Deren, S. (1999). Angst ve Ölümlülük. *Doğu Batı* 6, 107-122.
- Develi, C. (1999). "İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun": Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri. *Doğu Batı* 6. 63-80.
- Duman, M. (2014). Heidegger'in Dünya Fenomeni. *Felsefe Dünyası Dergisi* 59(1), 131-149.
- Elkholy, S. N. (2008). *Heidegger and A Metaphysics Of Feeling*. USA: Continuum International Publishing Group.
- Elpidorou, A. ve Freeman, L. (2015). Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time. *Philosophy Compass* 10 (10), 661-671.

- Erdemli, A. (2000). Yaşama Sorunu Olarak Ölüm, *Felsefelogos Ölümün Felsefesi Kitabı*. İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Farias, V. (1989). *Heidegger and Nazism*. Philadelphia: Temple University Press.
- Fink, E. (2015). *Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun*. (Çev. Necati Aça). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşunun Varoluşu*. (Çev. Yakup Şahan). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem 1*. (Çev. Hüsametdin Arslan – İsmail Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gasset, O.Y. (1995). *İnsan ve Herkes*. (Çev. Neyire Gül Işık). İstanbul: Metis Yayınları.
- Glare, P. G. W. (Ed.). (2012). *Oxford Latin Dictionary*. UK: Oxford University Press.
- Gorner, P. (2007). *Heidegger's Being and Time an Introduction*. UK: Cambridge Universty Press.
- Gözel, Ö. (2020). Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30, 17-35.
- Gözel, Ö. (2022). *Heidegger'in Dünya'sı*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Gray, J. G. (2008). *Heidegger'in Varlık*. (Çev. Ahmet Aydoğan. Heidegger Kitabı). İstanbul: Say Yayınları.
- Günok, E. (2016). Heidegger Felsefesinde Zamansallığın Göstereni Olarak Sıkıntı Kavramı. *Kilikya Felsefe Dergisi* 2. s. 16-38.
- Gür, A. (2019). Kış Uykusu: Varoluşçuluk Açısından Bir Yorumlama, *Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi* 12, 138-149.
- Heidegger M. ve Fink E. (2006). *Heraclitus Üzerine Dersler*. (Çev. İbrahim Görener). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*, Germany. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (1972). *On Time and Being*. (Çev. Joan Stambaugh). US: Harper Torchbooks.
- Heidegger, M. (1977). *Letter on Humanism*. (Çev. David F. Krell), New York: Basic Writing HarperandRow. 1977.
- Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems Of Phenomenology*. (Çev. Albert Hofstadter). USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1985). *History of The Concept of Time*. (Trans. Theodore Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1994). Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940), Wegmarken, *Gesamtausgabe* 9. Vittoria Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 203-238.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts Of Metaphysics*. (Trans. William McNeill and Nicholas Walker). USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996). Zaman Kavramı. (Çev. Saffet Babür). *Aristoteles, Augustinus, Heidegger; Zaman Kavramı Kitabı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. (Çev. John Macquarrie and Edward Robinson). UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (2003). Hölderlin ve Şiirin Özü. (Çev. Mehmet Barış). *Adam Sanat Aylık Sanat Dergisi*. 206, 20-29.
- Heidegger, M. (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev. Fatih Tepebaşılı). Ankara: De Ki Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Düşüncenin Çağırıldığı*. (Çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Olmaya Bırakılmışlık*. (Çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, M. (2015a) *Metafizik Nedir?*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2015b). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2016). Platon'un Hakikat Doktrini. (Çev. Zeynep Berke Çetin), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 30, 27-48.

Heidegger Sistemi'nde Dasein'ın Yeri

- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2019). *Nedenin Neliği (Vom Wesen Des Grundes)*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). *Kant ve Metafizik Problemi*. (Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. And Fink E. (1979). *Heraclitus Seminar 1966/67*, (Trans. Charles H. Seibert). USA: The University Alabama Press.
- Hühnerfeld, P. (2006). *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Inwood, M. (1997). *Heidegger: A Very Short Introduction*, UK: Oxford University Press.
- Inwood, M. (2002). Dil, Hakikat ve Kaygı. (Çev. Nezih Dalgıç). *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 1*, 49-60.
- Inwood, M. (2002). Messkirch'in Aziz Martin Heidegger'i. (Çev. Nezih Dalgıç), *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 1*, 45-48.
- Inwood, M. (2014). *Heidegger*. (Çev. Nursu Öрге). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- İpek, K. (2022). *Aristoteles ve Kant'ın Arendt'in Yargı Kuramı Üzerine Etkisi. Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*. 133-152.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*. (Çev. Adnan Esenyel). Bursa: Sentez Yayınları.
- Kartaloğlu, O. (2019). *Martin Heidegger*. İzmir: Lilith Yayınevi.
- Kılıç, S. (2019). *Martin Heidegger'de Metafizik Fark, Çoklukta Birlik*. Ankara: Çizgi Kitapevi.
- King, M. (2001). *A Guide to Heidegger's Being and Time*. USA: State University Of New York Press.
- Kocaman, A. Ç. (2019). *Martin Heidegger'de "Öteki Dasein'larla Birlikte Varlık" Olan Dasein'ın Kendini "Herkes"te Yitirmesi*. (Ed. Ahmet Umut Hacifevzioğlu) içinde, *İnsan, Toplum ve Siyaset: Felsefi Sorgulamalar*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve Poetik Düşünme*. Ankara: Pharmakon.
- Levinas, E. (2010). Martin Heidegger ve Ontoloji. (Çev. Elis Simson). *Cogito Felsefe Dergisi 64*, 19-49.
- Lewis, M. ve Staehler, T. (2020). *Fenomenoloji*. (Çev. Mehmet Demirhan, Mustafa Bozkurt Gürsoy, Osman Baran Kaplan, Mehmet Türkan, Nur Şahankaya), Ankara: Fol Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magrini, J. M. (2006). "Anxiety" in Heidegger's Being and Time: The Harbinger of Authenticity. *Philosophy Scholarship*, 77-86.
- Mulhall, S. (1998) *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*. (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time*. London And New York USA: Routledge Philosophy Guidebooks.
- Nishitani, K. (2008). Varlık Bilgisi ve Konuşulamaz Olan, (Çev. Ahmet Aydoğan). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Olafson, F. A. (1995). *What Is A Human Being?: A Heideggerian View*. New York: Cambridge University Press.
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Ökten, K. H. (2010). Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar. *Cogito Felsefe Dergisi 64*, 89-105.
- Ökten, K. H. (2020). Heidegger ve Metafizik. (Haz. Erdal Yılmaz). *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Ökten, K. H. (2022). *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özkan, G. (2022). *Heidegger'in 'Dünya'sı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Özlem, D. (1999). Kaygı ve Tarihsellik. *Doğu Batı 6*, 13-39.
- Piercey, R. (2009). *The Uses of the Past From Heidegger To Rorty*. UK: Cambridge University Press.
- Platon. (2010). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Platon. (2016). *Sokrates'in Savunması*. (Çev. Furkan Akderin), Ankara: Say Yayınları.
- Pöggeler, O. ve Allemann, B. (1994). *Heidegger Üzerine İki Yazı*. (Çev. Doğan Özlem), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Safranski, R. (2008). *Bir Alman Üstat Heidegger*. (Çev. Ali Nalbant). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Salur, B. (2021). Heidegger'de Otantiklik-Zamansallık İlişkisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31, 577-590.
- Sartre, J. P. (2009). *Varoluşçuluk*. (Çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev. T. Ilgaz - G. Çankaya). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schalow, F. – Denker, A. (2010). *Historical Dictionary Of Heidegger's Philosophy*. Lanham-Toronto-Plymouth-UK: The Scarecrow Press.
- Schrag, C. O. (2006). Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji. (Çev. Serdar Şen). *Varlıkbilim ve Tarih, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırma Dergisi*, 5 (13), 205-215.
- Senderowicz, Y. (2011). Anxiety and Identity: Beyond Husserl and Heidegger, (Ed. Kenaan, H. – Ferber, I.) içinde, *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. In Book. Springer Dordrecht Heidelberg London New York.
- Sloterdijk, P. (2001). *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar, Heidegger'in 'Hümanizm Üzerine Mektup'una Yanıt*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Everest Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (1999). Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard Ve Heidegger'de Bir Araştırma. *Doğu Batı* 6, 41-61
- Steiner, G. (2003). *Heidegger*. (Çev. Süleyman Sähra). Ankara: Hece Yayınları.
- Tan, Z. K. (2020). *Heidegger Sarkacı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Tarhan, B. A. (1997). Özne, 'Ben' ve Tarih Hakkında, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteolojisi / Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Topakkaya, A. ve Urtekin, G. (2022). Varoluş Felsefesinde Bir Problem Olarak Kaygı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34, 276-299.
- Tülüce, H. A. (2016). Martin Heidegger'de Dasein Kavramı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1), 245-259.
- Ünaldi, N. U. (2022). *Martin Heidegger Düşüncesinde Zaman-Hakikat İlişkisi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Watts, M. (2001). *Heidegger A Beginner's Guide*. UK: Hodder & Stoughton Group.
- Watts, M. (2011). *The Philosophy Of Heidegger*. UK: Acumen Publishing Limited.
- Wolin, R. (2012). *Heidegger'in Çocukları*. (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wrathall, M. A. (Ed.). (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. UK: Cambridge University Press.
- Wyschogrod, M. (1954). *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*. California: Humanities Press.
- Yazğan, A. (2024). *Martin Heidegger'de 'Kaygı' Kavramı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, E. ve Yurt, E. (2016). Herder'den Heidegger'e Sorge. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 30, 375-399.
- Yılmaz, A. (2023). Varlığın Kuyusu: "Herkes" in Psikopolitiği. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16, 209-227.
- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*. İstanbul: Küre Yayınları.



Makale Türü / Article Type: Araştırma / Research

Geliş / Submission: 16/04/2025

Kabul / Acceptance: 08/06/2025

Yayın / Publication: 30/06/2025

Jean-Jacques Rousseau’da Ahlak Eğitiminin İmkânı Sorunu

The Problem of the Possibility of Moral Education in Jean-Jacques Rousseau

Ozan Aslan DOĞAN*, Vefa TAŞDELEN**

Öz

Rousseau, felsefe ve pedagoji tarihinin önemli bir figürüdür. Ona göre insan, doğal durumunda güçlü ve huzurlu bir varlık iken toplumsallaşarak gücünü yitirmiş, huzurunu kendi elleriyle bir başkasının ellerine devretmiştir. İnsanın içine düşmüş olduğu bu mahrumiyetten kurtulmasının yolu ise toplumsal yaşamını düzenlemesi ve doğal durumunun unsurlarını hatırlamasından geçmektedir. Bu noktada ahlak, kritik bir öneme sahiptir. Felsefesinin her unsurunu insan doğası tasavvurundan temellendiren Rousseau için ahlak eğitimi ise hem bireyin doğasının unsurlarına ulaşması hem de toplumsal yaşamda sağlıklı ve huzurlu bir yaşam sürmesi için oldukça önemlidir. Ancak ahlak, bireye dışarıdan kazandırılabilir bir unsur mudur? Bu soru Rousseau felsefesi için oldukça önemlidir zira bizi, ahlakın kaynağı meselesine götürmektedir. Bir diğer ifadeyle bu çalışmanın amacı, Rousseau felsefesinde önemli bir yer tutan ahlakın, öğretilebilir bir olgu olup, olmadığı sorusuna yanıt aramaktır. Bu çalışmada bu soru işlenmiş ve neticeye ulaşabilmek adına nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi deseni kullanılmıştır. Bu kapsamda araştırma konusuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklar kullanılmış ve analiz edilmiştir. Ulaşılan bulgulara göre Rousseau felsefesinde ahlakın öğretilebilirliği hususunda birey-yurttaş ayrımının var olduğu görülmektedir. Bireyin ahlak eğitiminde ahlak, kişinin doğasından temellendiği ve içerisinde salt insan doğasının unsurlarını barındırdığı için öğretilebilir değil kişiye hatırlatılabilir, özümsetilebilir durumdadır. Bir diğer deyişle bireyin ahlak eğitimi, bireyi doğasına aşına hale getirmeyi amaçlar. Ancak yurttaşın ahlak eğitiminin amacı kişiyi toplumsal yaşama hazır hale getirmektir ve temelini kamusal olandan aldığı için bu tür ahlaki bilgiler yurttaşın dışarıdan bir devlet gücü ile öğretilir ve aktarılır. Buradaki temel husus hem bireyin hem de yurttaşın ahlak eğitiminde insan doğasına yaklaşma gereğidir. Nitekim Rousseau’ya göre her ne kadar oraya dönemiyorsak dahi uygarlık çağında da insanın rehberi doğası olmalıdır. Bir başka ifadeyle Rousseau’nun yurttaşı, aldığı ahlak eğitimi vesilesiyle hem kamusal hem de doğal bir anlam kazanır. Bu anlamın varlığını ise doğasında bulur.

Anahtar Kelimeler: Jean-Jacques Rousseau, insan doğası, ahlak, ahlak eğitimi, ahlakın öğretilebilirliği.

* Bağımsız araştırmacı, e-posta: ozandogann17@gmail.com, ORCID:0000-0002-3493-7323

** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, e-posta: vefatasdelen1@gmail.com, ORCID:0000-0003-3937-3413

Atf için / Cite as: Doğan, O.A. & Taşdelen, V. (2025). “Jean-Jacques Rousseau’da Ahlak Eğitiminin İmkânı Sorunu”. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi- ViSBiD*. Sayı:9, ss: 129-141. DOI: 10.62068/visbid.1677541.

Abstract

Jean-Jacques Rousseau is a significant figure in the history of philosophy and pedagogy. According to him, human beings, in their natural state, are strong and peaceful; however, through socialization, they have lost their strength and handed over their peace to others. The way to escape from this deprivation lies in reorganizing social life and recalling the elements of one's natural state. At this point, morality holds critical importance. For Rousseau—who grounds every aspect of his philosophy in his conception of human nature—moral education is essential both for accessing the elements of an individual's nature and for leading a healthy and peaceful life in society. Yet, is morality something that can be externally taught to an individual? This question is of great significance in Rousseau's philosophy, as it leads us to the issue of the source of morality. In other words, the aim of this study is to seek an answer to the question of whether morality, which occupies an important place in Rousseau's philosophy, is a teachable phenomenon. In this study, this question is explored, and to reach a conclusion, the document analysis method, one of the qualitative research methods, has been employed. Within this scope, primary and secondary sources related to the research topic have been used and analyzed. According to the findings, a distinction between the individual and the citizen is evident in Rousseau's philosophy concerning the teachability of morality. In moral education for the individual, morality is rooted in human nature and contains elements solely of that nature; therefore, it is not teachable in the traditional sense but can rather be reminded or internalized. In other words, the moral education of the individual aims to familiarize them with their nature. However, the purpose of the citizen's moral education is to prepare the individual for social life, and since it is grounded in the public sphere, this type of moral knowledge is taught and transmitted to the citizen by an external state authority. The essential point here is the necessity of reconnecting with human nature in both the individual's and the citizen's moral education. Indeed, according to Rousseau, although a return to the original state is not possible, in the age of civilization, human nature must still serve as our guide. In other words, Rousseau's citizen gains both a public and natural significance through the moral education they receive. The existence of this meaning is found in their nature.

Keywords: *Jean-Jacques Rousseau, human nature, morality, moral education, possibility of teaching morality.*

Giriş

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), eserlerini çeşitli alanlarda vermiş ve başta felsefe olmak üzere politika ve pedagoji alanlarında çağının çok ötesinde düşünceler ortaya koymuş bir filozoftur. Felsefesini insanın doğasından temellendiren Rousseau, Toplum Sözleşmesi'nde ortaya koyduğu politik ve sosyolojik görüşleri de, Emile eserinde savunduğu pedagojik doğruları da insan doğası tasavvuru üzerinden kurgulamıştır. Uygar insanın henüz uygarlaşmadan önce doğal güduları ile hareket eden bir canlı olduğunu savunan Rousseau'ya göre insan uygarlaşarak dezavantajlı duruma düşmüştür. Doğası gereği kendine yetebilen insan, toplumsallaşması sonucunda kendi eliyle düştüğü bir acizliğe boyun eğmiş ve özüne yabancılaşmıştır. Rousseau, tüm düşünce hayatı boyunca işte bu acizlik karşısında uygar insanın çıkış yolunu aramıştır (Dent, 2002).

Döneminin Aydınlanma düşünürleri arasında sayılan ancak bazı düşünceleri bakımından aynı zamanda bir Aydınlanma karşıtı olarak da nitelendirilen Rousseau, söz konusu karşıtlığı kendi felsefesinde de barındırmaktadır. Aydınlanma düşüncesine göre, insan hayatının aydınlanabilmesi için imana ve vahye değil fakat bunun yanında rasyonalitenin ve felsefenin yöntemlerine başvurmak gereklidir (Cevizci, 2014:14). Bir başka ifadeyle Aydınlanma düşüncesi, insan hayatının sosyal-politik meselelerinin dini unsurlar ile değil akla dayanarak çözülmesi gerektiğini savunur. Rousseau da aklın ve aklın yetkinleşme yetisinin insanın en önemli donanımlarından biri olduğunu savunur (Rousseau 2020c:103) ancak Aydınlanmanın bu aşırı rasyonalist tutumunu eleştirerek salt akla dayalı insani gelişimin, insanı insan yapan özden uzaklaştırarak manevi bir çöküşe sürüklediğini belirterek felsefesini, insanın özüne dair unsurları üzerinden şekillendirir. Bu açıdan "...Rousseau'nun insanın iyilikseverlikte, güler yüzlülük ve yardımseverlik eğilimlerini doğal haline, saldırgan, yıkıcı ve çıkarıcı eğilimlerini de uygarlığın zararlı etkilerine izafe eden tepkisi, onu bir yandan da sert bir Aydınlanma eleştirmeni yapar." (Cevizci, 2018b:69)

Rousseau'nun toplumsal yaşama tabi olmak durumunda kalan doğal insanı, içerisine girmiş olduğu çıkmazdan kurtarmak için başvurduğu en temel nokta ise şüphesiz ahlaktır. Toplumsal yaşamın bir düzenleyicisi olan ahlak aynı zamanda uygar bireyin toplumsal yaşamını sağlıklı hale getiren bir unsurdur. Bununla birlikte bireye, toplum yaşamının bir parçası olma imkânı da sağlar. Nitekim ahlak, bir insan topluluğunun çeşitli kurallar, normlar, değerler ve yaşantılar yoluyla belirlenmiş yaşama biçimidir (Özlem, 2014:19). Varlığını toplumsal olandan alan ve kamusal bir alanda gerçekleşen ahlaki eylemler, bireyin bu eylemleri öğrenmesini de gerektirir. Birey, henüz kendisinden bağımsız şekilde çok önce de var olan ve çeşitli normları bulunan bir toplumun içerisine doğar. Ahlak adı verilen bu normların ise bireye, devlet erki ve onun temsilcileri tarafından aktarılması ve öğretilmesi gereklidir. Buna ahlak eğitimi adı verilir ve aynı zamanda bireyin var oluşunu, devlet erki tarafından toplumsal mahiyette önemli ölçüde belirler.

Rousseau'ya göre ahlak ve ahlak eğitimi yukarıdaki tanımlamalardan daha farklıdır (Rousseau, 2008b, 2008a, 2020b). Ona göre ahlak, bireyi toplumsal hayatın prangalarından kurtararak ona bir anlam yükler. Pedagojiyi felsefesinin temel taşlarından biri haline getiren Rousseau'ya göre şüphesiz bu noktada ele alınan ahlakın, eğitimin çok önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Rousseau

felsefesindeki en temel ayrım olan doğal insan-toplumsal yurttaş ayrımı da elbette ahlak eğitiminin temeli hususunda önem arz etmektedir. Nitekim doğal insan zaten özü gereği iyi davranışı ve maneviyatı tanımaktadır. Dolayısıyla dışarıdan aktarılan, öğretilen bir ahlak ne kadar anlam kazanacaktır? Bunun yanında toplumsallaşan insan ise özüne yabancı hale gelmiştir. Özüne yabancılaşan toplumsal insanın, toplumsallaşarak doğasından bir parça olmaktan ziyade yapaylığın ürünü gibi gözükken ahlaki kuralları bir başka güç yardımıyla mı öğrenmesi gerekmektedir? Bu noktada çalışmanın temelini oluşturacak iki sorunun varlığı ortaya çıkmaktadır: Rousseau felsefesinde ahlak, öğretilbilir bir olgu mudur? Yoksa ahlak, insan doğasından temellendiği için öğretilbilir değil midir? Literatür incelendiğinde Rousseau felsefesini ahlak ve ahlak eğitimi boyutunda ele alan çok sayıda çalışmanın var olduğu görülmüştür. Ancak bu çalışmalar ahlakın öğretilbilirliğine dair bir sorgulamadan ziyade, ahlak eğitiminin Rousseau tarafından nasıl ele alındığı şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle söz konusu çalışmada Rousseau felsefesinde ahlak eğitiminin imkânı, öğretilbilir bir mahiyette olup olmadığı sorunu ele alınacaktır.

İnsan Doğası ve Doğal İnsanın Ahlaki Unsurları

Michael de Unamuno'nun da belirttiği gibi her felsefe öncelikle bir insan felsefesi olmak zorundadır ve her felsefe doğrudan ya da dolaylı olarak bir insan felsefesi içerir. Buna göre “bir filozofta bizi kesinlikle en çok ilgilendirmesi gerekli olan insandır. [...] Ve bu somut insan, bu etten ve kemikten insan, aynı zamanda öznesi ve en önemli nesnesidir felsefenin.” (Unamuno, 1986:13) Bu açıdan her felsefe, temelinde bir insan tasavvuru barındırır. İnsan gibi karmaşık bir canlılık formunun tanımlanabilmesi ve açıklanabilmesi için yola çıkan her felsefi paradigma, içerisinde bütüncül bir yaklaşımı barındırmalıdır. İnsana dair bu çok boyutlu sorgulama Rousseau'ya göre toplumsal yaşama geçişten önceki doğal döneme ait bir sorgulama olmalıdır. Toplumsal yaşam pratiklerinin bir zorunluluk olarak insana dayatıldığı andan itibaren insana insan eli değmiş ve tür, özüne; insan, insana ve doğasına yabancılaşmıştır. Dolayısıyla modern anlamda toplumsal insan üzerinden yapılacak çok boyutlu bir değerlendirme Rousseau'ya göre insanı anlamaktan çok, Hobbes'un da yaptığı gibi onun hakkında kötücül birtakım yargılara varmaya kadar gidecektir. Bu nedenle Rousseau, insan ve doğası hakkında giriştiği sorgulamalara toplum öncesi doğal yaşamdan başlamıştır (Rousseau, 2020b:11). Bunun bir sonucu olarak felsefesini net bir ön kabulde başlatmıştır. Ona göre insan, Hobbes'un savunduğunun aksine doğası gereği kötü veya Bauman'ın savunduğunun aksine müphem bir canlı değil (Bauman, 2020:22), doğası gereği iyidir. Tanrı'nın kendisine bahsettiği ihtişamlı sadelikle dünyaya gelen ve varoluşundaki anlamı doğada ve doğasında bulan insan, bu nedenle başka bir türdeşine yahut dünyevi unsura bağımlı olmaktan çok uzaktır. İnsan doğasının gücü, kendinden ve kendisine bahsedilen doğallık dışında bir şeye bağımlı olmamasından ileri gelir (Rousseau, 2020c:100). Kendi türdeşine duyduğu ihtiyaç sınırlı olan ve bunun yanında türdeşine bağımlı olmayan doğal insan için ise şüphesiz modern anlamda bilinen insani ilişkiler ve iletişim gereksiz, bir başka ifadeyle doğal değil, suni olacaktır. Nitekim Rousseau'ya göre insan türdeşine, doğası gereği yalnızca türünün devamı, beslenme ve barınma gibi temel düzeydeki ilkel ihtiyaçları karşılama konusunda, günümüz normlarının çok uzağında bir formda tecelli eden bir tür ilişkisi içerisine girer. Türüyle kurduğu sınırlı ve dolaylı iletişimden ötürü doğal insan yüzünü, Tanrı'nın kendisine bahsettiği doğaya döner ve doğanın ihtişamı ile mutlu bir

yaşam sürer. Doğal insan aynı zamanda güçlü insandır (Rousseau, 2020b:51). Rousseau'nun vurgusunu yaptığı güçlülük, fiziksel değil ruhsal bir güçlülüktür. Bunun sebebi ise doğal insanın gücünün kaynağını Tanrısal olandan, bir başka ifadeyle Tanrı'nın kendisine bahsettiği doğadan almasıdır.

Sosyal ve medeni yaklaşım açısından ahlak, toplumsal yaşamın norm ve düzenini tesis etmek amacıyla ortaya çıkmış düzenli bir yapıdır (Cevizci, 2014:13). Dolayısıyla toplumsal anlamda ahlak ve ahlaki kurallar, insanın bir başka insanla ilişki kurduğu ortamlarda ve yaşam alanlarında var olabilir. Bu açıdan ele alındığında temelini yapay bir toplumsallığın reddinden alan Rousseau'nun insan doğası tasavvurunda, günümüz anlamıyla toplumsal bir ahlaki eylemden yahut kuraldan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Çünkü doğal insan, toplumun değil doğanın kurallarına tabidir. Rousseau da günümüzdeki anlamıyla kavramsallaşan ahlakın, toplumsal bir olguya tekabül ettiğini ve bu nedenle doğal insanın ahlaki olarak değil fakat varoluşsal anlamda hem doğasını Tanrısal olandan aldığı, hem de kötü nedir bilmediği için iyi olduğunu söyler (Rousseau, 2020c:17). Bunun yanında doğal insanın ahlaksız olduğu yönünde yapılacak bir çıkarım da doğru olmayacaktır. Nitekim felsefi ve pratik anlamda ahlaki eylemlerin temelinde konulan merhamet, vicdan, acıma duygusu gibi manevi değerlere, Rousseau'nun, varlığını Tanrı'nın iyiliğinden alan doğal insanı da pekâlâ sahiptir. Bu bakımdan Rousseau'nun ele aldığı anlamda ahlakın kökenlerinin, insanın doğası gereği sahip olduğu manevi değer ve yargılara uzandığı anlaşılmaktadır. Başka ifadeyle Rousseau ahlaki eylemin özünü, insan doğasının iyi unsurları üzerinde temellendirmektedir. Rousseau felsefesinde doğal ahlak, insan doğasının önemli bir unsurudur. Dolayısıyla toplumsallaşan insanın türettiği bir olgu olarak toplumsal ahlakın varlığı, doğal insanın tabi tutulacağı bir sorgulamanın konusu olmamalıdır. Bir başka ifadeyle Rousseau'nun henüz toplumsallaşmadan varlığını sürdüren doğal insanı, toplumsallaşan insanın bir zorunluluk olarak kavramsallaştırdığı toplumsal ahlakın kendisinde var olup, olmadığı hususunda yapılacak bir soruşturmanın konusu olamaz. Söz konusu soruşturma şüphesiz günümüz anlamıyla ahlakın, Rousseau'nun doğal insanının hangi manevi unsurlarında aranabileceği konusu üzerine yapılmalıdır.

Rousseau'ya göre doğal insan, özüne dönük bir canlıdır. Bu öze dönüklük ise ben merkezli bir biçimde tezahür ederken aynı zamanda insan, doğası gereği acıdan kaçınması gerektiğinin farkındadır da (Cevizci, 2020:387). Söz konusu doğal insan tasavvurunun iki temel tutkusu yahut güdüsü bulunmaktadır. Bunlardan ilki öz sevgi veya varlığını koruma isteği olan *amour de soi* iken ikincisi ise acıdan kaçınan bir varlık olarak türdeşlerinin deneyimlediği acılar karşısında duyumsadığı merhamet duygusudur (Cevizci, 2020:387). Rousseau'ya göre insanda ahlakı doğuran his de burada bahsedilen merhamet duygusundan ileri gelmektedir. Merhamet duygusu aynı zamanda doğal insanın çevresine ve çevresindeki diğer canlılara zarar vermesinin önündeki zihni ve kalbi en önemli engeldir. Hayatını basit ve içgüdüsel olarak yaşayan doğal insan, sahip olduğu merhamet duygusu vesilesiyle hem kendisinin hem de çevresindekilerin var oluşunu güvence altına alır (Cevizci, 2020:388). Merhamet duygusu görüldüğü gibi, Rousseau felsefesi için önemli bir kavramdır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Rousseau'yu dönemin hâkim Batı düşüncesinin karşısına konumlandıran akıldan önce hissi ele alması durumu, merhamet duygusu üzerinden insanın duyarlı bir varlık oluşu ile alakalı yaptığı vurgudan ileri gelmektedir (Akan, 2016:148). Bunun yanında Rousseau'ya göre ahlakın gelişimi tarihsel olarak ele alınmalıdır. Toplumsal ahlak, insanın tarihsel anlamda geçirdiği toplumsallaşma sürecinin bir sonucu

ve bu süreci sağlıklı anlamda bir nihayete erdirmeye noktasında da bir düzenleyicisi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan toplumsal ahlak aynı zamanda doğal insanın merhametini ve öz sevgisini de içerisinde barındırmaktadır. Ancak elbette insanın tarihsel bir zorunluluk olarak geçirmek durumunda olduğu dönüşüm süreci kendisini, merhamet duygusunda da göstermiş ve doğal insana dair olan merhamet duygusu yerini toplumsallaşan insana dair bir duygu olan vicdana bırakmıştır. Vicdan duygusu Rousseau'ya göre merhametten farklı ve toplumsallaşmanın da bir sonucu olarak hem kendisinin hem de çevresindeki insanların eylemlerini iyi ya da kötü olarak nitelendirmesine olanak tanır, empati duygusunu ortaya çıkarır (Rousseau, 2020b:405). Birey, empati kurarak kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına da yapmaz ve merhamet duygusunu toplumsallaştırarak vicdanının takipçisi olur. Bu anlamda ele alındığında görülmektedir ki vicdan, toplumsallaşan insanın bir zorunluluk olarak tabi olduğu toplumsal ahlakın ve ahlaki davranışın içsel bir ölçütü haline gelmiştir (Kahveci, 2012:209).

Rousseau'ya göre özgürlük, insan yaşamının en önemli unsurlarından biridir. O denli önemlidir ki, insanı diğer türlerden ayıran en önemli özelliği, iradi anlamda özgür oluşudur (Rousseau, 2020c:103). Özgürlükten vazgeçmek, insanlıktan ve insan haklarından vazgeçmek anlamı taşır (Cevizci, 2020, s. 416). Rousseau'nun doğal insanı, kılavuz olarak doğasını alır ve doğasının kendisine bahsettiği doğal bir özgürlük alanına sahiptir. Bu doğal özgürlük alanı bireyin, seçimlerini kendisinin belirleme gücüne sahip olduğu bir alana tekabül etmektedir (Dent, 2002:261). “O, belirlenmiş değil de özgür bir hayvandır.” (Cevizci, 2020:392). Buna karşın giderek toplumsal ve uygar hale gelen insan, aynı zamanda doğal özgürlüğünü kaybetmiştir. Bir başka ifadeyle insan, henüz doğduğu andan itibaren özgür iken toplumsallaştığı noktada zincirlere vurularak özgürlüğünü yitirmiştir (Rousseau, 2020d:4). Bu noktada Rousseau, yitirilen doğal özgürlüğün yerini toplumsal olarak şekillenen bir özgürlük ile doldurmayı amaçlamıştır. Toplumsal hale gelen özgürlük aynı zamanda ahlaki davranışın da önemli bir ölçütüdür. Zira bir davranışın ahlaki ya da gayri ahlaki olduğuna karar vermek ve verilen karar neticesinde eyleme geçmek için, insan iradesinin özgür olması gerekmektedir (O'Hagan, 1999:9). Bu manada bir özgürlüğe sahip olmayan insanın, ahlaklı veya ahlaksız olduğu yönünde bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Toplumsal yaşam düzeninde gerçekleştirilen herhangi bir eylemin ahlakiliğinin ön koşulu budur (Cevizci, 2018b:711). Aynı durum Rousseau'nun doğal insanı için de geçerlidir ancak bu geçerlilik varlığını, salt ahlaki eylemde değil bunun yanında insana dair her eylemde korumaktadır. Nitekim Rousseau'ya göre doğal insan, doğa kanunları dışında herhangi bir kanunun, kuralın yahut insanın boyunduruğu altına girmemekte ve özgür bir yaşam sürmektedir (Rousseau, 2020c:130). İstediklerini yemekte, istedikleri yere gitmekte, istedikleri gibi davranmakta özgürdür. Onu vahşileşmekten alıkoyan, çevresine ve kendine zarar vermektense imtina ettiren tek şey ise merhamet duygusudur. Merhamet duygusu, doğal bireyin türdeşlerine karşı beslediği bir duygu olmakla beraber temelinde bireyin, bir başkasının duyumsadığı acıyı ve üzüntüyü hissetmesini alır.

Görüldüğü üzere özgürlük meselesi Rousseau felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Rousseau, insanın toplumsallaşmasını ve bu toplumsallaşma sürecinde geçirdiği değişimleri göz önüne alarak insanın doğası gereği sahip olduğu doğal özgürlüğünün yerini, toplumsal özgürlüğe bıraktığını da belirtmiştir (Rousseau, 2020d:14). “Onun sözünü ettiği özgürlük kişinin kendi iradesine göre

davranması yerine, bir başkasının iradesine tabi olmaması anlamına gelir ve bu tür bir özgürlükte hiç kimse, bir başkasının özgürlüğünün kendisine yapmayı yasakladığı şeyi yapma hakkına sahip olamaz” (Cevizci, 2020:421). Kişinin tabi olduğu bu yeni özgürlük alanı ise temelini Toplum Sözleşmesi'nden alır. Toplumsallaşan insana dair bir olgu olarak ahlak da sınırlarını yurttaşların belirlediği ve uyacaklarına dair ant içtikleri Toplum Sözleşmesi'nden alan bir özgürlük alanına sahip olmak durumundadır. Doğallıktan toplumsallığa geçişte özgürlük, bir kavram olarak birtakım değişimlere uğrasa da varlığını korumakta ve ahlaki eylemin en temel ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau felsefesinde ahlaki davranışın iyilik-kötülük ölçütü olan vicdan, beraberinde ancak iradi bir özgürlük taşıdığı ölçüde geçerlidir. Bunun yanında vicdanın, doğal insana dair bir duygu olan merhametten doğduğu düşünüldüğünde, ahlakın insan doğasının unsurlarından türediğini söylemek mümkündür. Bu manada ele alındığında görülmektedir ki insan yaşamı, öznenin yaşamın anlamını aradığı bir macera değildir. İnsan yaşamı; insanın doğasını tanıdığı, ona aşına olmaya çabaladığı bir serüvendir. Rousseau'ya göre insan doğası gereği güçlüyken toplumsallığın getirdiği yapıllıklar nedeniyle özüne ve doğasına yabancılaşmıştır. Bu noktada insanın doğa durumuna geri dönüşü mümkün gözükmemektedir, ancak ahlak meselesinde de görüldüğü üzere insan, toplumsallaşmanın beraberinde getirdiği zorlukların da üstesinden gelmek için ortaya bir istenç koymaktadır. Bu ise şüphesiz uygarlaşan insanın, özüne dair olanları özümsemesi ile mümkündür.

Rousseau Pedagojisinin Ahlaki Boyutu ve Ahlakın Öğretilirliği

Yukarıda bahsedildiği üzere Rousseau'ya göre insanın doğal güdülerinin yerini toplumsallığın unsurları almıştır. Doğal insan ve toplumsal yurttaş, birbirinden birçok açıdan, keskin niteliklerle ayrılmaktadır. Buna göre “doğal insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygur insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünlü, yani toplumla ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir” (Rousseau, 2020b:8). Değeri kendi doğal bütünlüğü içinde anlaşılabilen, bütünlüğü ortadan kalktığı yahut sarsıldığı değerinden kaybeden uygur insan yeniden kendi bütünlüğüne dönüş yollarını aramalı, bütünü korumalıdır. Bir başka ifadeyle uygur insan, ait olduğu toplumsal kurumun sağlığını, üzerine düşen şekilde korumalıdır.

İnsanın, toplumun bir parçası olabilmesi ve parçası olduğu toplumsal yapıyı sağlıklı şekilde sürdürebilmesi ancak kaynağını kendi doğasında bulan bir ahlak ile mümkündür (Cevizci, 2018b:704). İnsanın doğal durumuna karşıt bir durum olarak ortaya çıkan toplumsallık temelini, ahlaki kurallar bütününden almaktadır. Söz konusu ahlaki kurallar toplumları toplum yapan en temel unsurlardır. Rousseau felsefesinde ahlak o denli önemlidir ki ona göre ahlak olmadan insanların bir arada yaşamaları mümkün değildir (Keohane, 1978:459). Ahlaklı bireylerden oluşan her toplum ya da ahlaki toplumsallık ise temelini eğitimden alır. Rousseau için bu noktada eğitim bir araçtır. Bu araç vasıtasıyla toplumsallaşan yurttaş ile doğal bireyin unsurları örtüşerek insanın, toplumsallığın olumsuzluklarından arındırılması hedeflenir. Rousseau, kaçınılmaz olarak toplumsallaşan insanı, toplumun bir parçası olma düsturu ile eğitirken aynı zamanda toplum yaşamı içerisindeki insanın, bir özne olarak kendi varoluşunu da kendi başına anlamlı bulmasını amaçlar (Rousseau, 2020b:8). Bu şekilde hem yurttaş var olur, hem birey. Bir başka ifadeyle devlet aygıtının bir parçası olarak çeşitli sorumlulukları olan yurttaş, aynı

zamanda kendine has davranışları, duyguları ve düşünceleri olan bir insan da olmalıdır. Eğitimin esas amacının ahlaki bir amaç olduğunu savunan (O'Hagan, 1999:80) Rousseau'ya göre bireyin yurttaşlaşmaya başlaması da eğitimin bir ürünüdür. Ancak Rousseau'ya göre bu süreç eğitimin doğal ve toplumsal mahiyeti açısından iyi planlanmış olmalıdır. Toplumsal yaşam kaçınılmaz ise, insanın eğitimi tümüyle doğal olmamalıdır. Çünkü insan, hiçbir zaman doğasının kendisine buyurduğu gibi bir hayat yaşama imkânına sahip olmayacaktır. Buna karşın eğitim, salt toplumsal yaşamın buyurgan dinamiklerini de içermemelidir. Bu, sanat, bilim ya da kültür alanında gelişmiş ancak doğasına yabancı, özüne uzak ve ahlaken problemlili insanlar yaratmaktan başka bir şey değildir (Rousseau, 2020a:11). Tüm bunların ışığında Rousseau, toplumsal yaşamın pedagojik unsurları ile doğal pedagojik unsurları uzlaştırmayı amaçlamıştır.

Pedagojik olarak toplumsal olan ile doğal olanı uzlaştırma amacı güden Rousseau, mesele eğitimin muhtevası olduğunda görece daha katı bir görüşe sahiptir. Buna göre çocuk, yaşının gerektirdiklerini öğrenmek, özümsemek ve yaşının gerektirdiği doğal niteliği fark etmek durumundadır (Rousseau, 2020b:87). Bu açıdan çocuğun iyilik ve kötülüğü henüz tanımamasının mümkün olmadığı görülecektir. Nitekim ahlak, bir olgunlaşma meselesidir. Henüz hayatının başındaki bir çocuk, iyiyi ya da kötüyü bilmeden yapar. Akılsal değil, tamamen güdüseldir. Bunun yanında bir eylemin ahlaken iyi ya da kötü oluşuna yalnızca toplumsal yaşamın bir unsuru olan işlenmiş akıl vasıtasıyla ulaşabilmektedir (Rousseau, 2020b:52). İşlenmiş akıl, bireyin doğası gereği değil fakat toplum, devlet, bir başka insan ya da düzen ile sahip olduğu ilişkiyle edinilmiş olan toplumsallaşan akıldır; bir bütün olarak eğitimin kendisidir ve temelini insanın yetkinleşebilir bir varlık oluşundan alır (Cevizci, 2020:399). Doğal insan zihninde ya da maneviyatında kendisine kötü sıfatı atfedilen eylem düşünülememekte, hissedilememektedir. İyiliğin karşısına konumlanan kötülük fikri ancak bir başka insandan ya da toplumsal olandan edinilen deneyimler ve yaşantılar yoluyla insan zihninde oluşabilir. Bu açıdan ele alındığında bireydeki iyilik-kötülük zıtlığı, ancak toplumsal olanla birlikte işlenen akıl sayesinde mümkündür. İşlenmiş akıl, bireyi toplumun sağlıklı bir parçası haline getirerek doğal ahlak ile toplumsal ahlaki uzlaştırır, bir bütün olarak sosyal hayatı kuran temel faktördür. Bireyin yetkinleşebilirliği ile alakalıdır ve eğitim ile kazanılır (Rousseau, 2020c:117). Diğer bir deyişle birey, eğitim ve daha dar bir ifadeyle ahlak eğitimi vesilesiyle eriştiği işlenmiş akıl ile toplumsal anlamda ahlaklı olabilmektedir.

Rousseau'nun ahlak vurgusu beraberinde toplumsallığı da getirmektedir. Çocuğun eğitiminde gelişim evrelerini göz önüne alarak bir sistematik geliştiren Rousseau'ya göre ahlak eğitimi, çocuk henüz toplumsallaştığında ve zihni, kalbinin soyut duygularını anlamlandırabilir duruma geldiğinde başlamalıdır (Rousseau, 2020b:198). Ancak bu duruma gelene kadar çocuk ahlaken, toplumsallığın getirdiği olumsuz durumlar ve yaşantılara da hazırlanmalıdır. Buna "olumsuz eğitim" adını veren Rousseau'ya göre henüz toplumsal ve yurttaş olarak değil de bir çocuk olarak var olan bireyin, öncelikle erdemi ve gerçeği değil fakat yüreğini kötülüğe ve zihnini yanlışla karşı bağışık hale getirmesini öğrenmesi gereklidir (Rousseau, 2020b:93). Nitekim birey çocuk olarak dünyaya gelmiştir ve çocuk sahip olduğu tüm yetersizliklere rağmen masum bir canlıdır. Bu masumiyet, kişinin doğasından aldığı iyilik ve doğruluk hissiyatı ile bezenmiştir. Buna karşın çocuk, bir insan olarak kötülüğü

deneyimlememiştir ve doğası kötülüğe aşına değildir. Burada Rousseau'nun amaçladığı şey şüphesiz çocuğu, toplumsallaştığı sırada deneyimleyeceği kötülöklere aşına hale getirmektir. Bu oldukça pragmatik bir kabuldür. Henüz çocuk olan bireyi, yurttaşlığa hazırlayan ve yurttaş haline geldiğinde duygusal olarak kırılğan olmasının önüne geçen, bireye fayda sağlaması amaçlanan en temel unsurdur. Bunun yanında Rousseau için çocuğun ilerleyen süreçlerde ahlaken de gelişmesi gereklidir. Rousseau, insan doğasının temelde iyi olduğu düşüncesini ileri sürdüğünden dolayı ona göre birey, henüz dünyaya geldiğinden itibaren zaten iyilik ve doğruluk hissi ile doludur (Rousseau, 2020b:50). Bireyin ahlaklanması ve iyileştirilmesi gerekmemekte, buna karşın yalnızca bireyin doğasının unsurlarını fark etmesi sağlanmaktadır. Bir diğer ifadeyle Rousseau'ya göre bireyin doğasını keşfetme ve geliştirme süreci de ahlak eğitiminin bir parçasıdır.

Rousseau'nun ahlak eğitiminin aynı zamanda bireyde doğası gereği halihazırda mevcut olan maneviyat unsurlarını ve otonomisini geliştirmeyi amaçladığı görölmektedir (O'Hagan, 1999:16). Bu gelişim şüphesiz bireyin doğasının potansiyelini geliştirmesi ve doğal eğilimlerini bozmadan mümkün olan en saf haliyle toplumsal yaşamın unsurları ile uzlaşması anlamına gelmektedir. Nitekim Rousseau, insanın doğasının şatafatlı sadeliğine vurgu yapar ancak bu vurgu, bireyin ormanın derinliklerinde sürgün hayatı sürmesi anlamına gelmez (Schwitzgebel, 2007:156). Birey, kaçınılmaz olarak toplumun bir parçası olmak durumundadır ve varlığını korumak için yaşadığı toplumun refahına ve huzuruna katkı yapmalıdır (Rousseau, 2020d:18). Bu zorunluluk onun aynı zamanda devlet erki tarafından bir yurttaş olarak tanımlanmasını da beraberinde getirir. Rousseau'ya göre doğasının unsurlarını bilmesi, öğrenmesi ve bunları fark etmesi gereken birey aynı zamanda toplumsallaşan bir yurttaş olarak hem diğer yurttaşlarla hem de devlet ile ilişki içerisinde bir yaşam sürer. Egemen güç olan devlet ile yurttaş arasında var olan bu ilişki çerçevesini *Toplum Sözleşmesi* ile şekillendirir. Her iki unsur da birbirine karşı bazı sorumluluklara sahiptir. Egemen güç olan devlet erki, yurttaşının güvenliğinden, kamusal yaşamın özgürlüğünden, insanca bir yaşam sürebilmesinden ve varlığını gelecek nesillere aktarmasından sorumlu iken; yurttaş da egemen gücün çizdiği sınırlara saygı duymak, egemen gücün varlığını temin etmek, toplumsal kurallara tabi olmak ve gücün bir parçası olmakla mükelleftir (Rousseau, 2020d:14). Bu noktada toplumsallaşan ahlak eğitimi de diğer tüm toplumsallaşma unsurlarında olduğu gibi egemen güç ile yurttaş ortak paydada buluşmalıdır. Rousseau'nun doğal bireyi kendisine ilişkin her konuda bireysel bir erdeme ve ahlaka sahipken bununla beraber bu bireysel erdemi toplumsal ahlaka dönüştürmeli (Rousseau, 2020b:279), bireyi, bireysel erdemlerini toplumsallaştırmalı ve bunu yaparken edineceği ahlakiliğın gerektirdiği ilişkileri özümsemelidir. Bireysel erdemin, toplumsal ahlaka dönüşmesi sürecinde ise bireyin ihtiyaç duyduğu şey Rousseau'ya göre, kendisine toplumun değerlerini, doğrularını ve normlarını öğrenmesi noktasında kılavuz olacak bir rehberdir (Cevizci, 2018a:90). Söz konusu rehber, birey için bir yol gösterici ve kılavuzdur. Bununla birlikte bireye yol gösteren kılavuzun da kılavuzu vardır. Bu ise *Toplum Sözleşmesi*'dir. Nitekim kamusal yaşamda ahlaklı bireylerin var olabilmesi için bireyin, yurttaş haline gelmesi, toplumsallaşması ve bunları da eğitim süreçleri vasıtasıyla vatana faydalı şekilde gerçekleştirmesi gerekir (Rousseau, 2008b:148).

Toplumsallaşarak bireyin dışına çıkmış gibi gözükken ahlaki davranışlar ve yaşantılar ise şüphesiz birtakım bireysel unsurlar da taşır. Bireyde vücut bulur ve bireyin toplumsal yaşamında gerçekleşir. Bu

tür ahlaki eylemler Rousseau açısından toplumların oluşturdukları kamusal yaşam ile alakalıdır. Bu kamusal yaşam ise bireyin yurttaşlaşması noktasında önem arz etmektedir. Rousseau'ya göre ahlaklı, erdemli ve iyi bir yurttaşın toplumuna ve devletine hizmet etme sorumluluğu vardır. Birey ise doğasında olmayan ve kendisine yabancı bu sorumluluğu şüphesiz ancak vatanını sevmesi durumunda gönülden yerine getirecektir. Rousseau'ya göre vatan sevgisi, kamusallaşan ahlakın en önemli koşuludur (Rousseau, 2008b:144). Bu sayede birey, bireysel istemi ile genel istemi eşitlemiş olacaktır. Rousseau'ya göre kişi, bireysel istemini vatan sevgisi yoluyla genel istem üzerinden anlamlandırıldığında ahlaklı hale gelmektedir (Rousseau, 2008b:143). Rousseau'nun buradaki amacı, toplumsallaşarak doğasının özüne, bireysel özgürlüğüne ve içsel iyiliğine yabancılaşan ve yurttaşlaşan bireye, iyi olabilmesi için bir amaç vermektir. Bu amaç doğrultusunda birey toplumsal bir ahlaka kavuşarak daha yüce erdemler, daha büyük amaçlar ve uğruna yaşayabileceği bir vatan sevgisi bilincine ulaşır. Rousseau bu durumu şöyle açıklar:

Sözgelimi insanlara çok erken yaşlarda kendilerine sadece devletle ilişkileri açısından bakmaları, kendi yaşamlarını sadece bu ilişkinin bir parçası gibi görmeleri öğretilirse sonunda bu büyük bütünle bir anlamda özdeşleşmeyi, kendilerini vatanın bir bireyi gibi hissetmeyi, vatani her insanın kendini sevmesine benzer bir duyguyla sevmeyi, ruhlarını sürekli biçimde bu büyük amaca doğru yükseltmeyi ve böylelikle bütün kötülükleri doğuran tehlikeli koşulları yüce bir erdeme dönüştürmeyi başaracaklardır. (Rousseau, 2008b:149)

Anlaşılabileceği üzere Rousseau doğallığın karşısına Toplum Sözleşmesini, bireysel özgürlüğün karşısına toplumsal ve kamusal özgürlüğü, bireyin doğasının maksimum potansiyeline ulaşma ereğinin karşısına ise vatani ve vatan sevgisini koyarak toplumsal insanın var oluşunu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu noktada bireyin bireysel olan istemini genel isteme eşitlemesi ve artık bireysel çıkarların dışına çıkarak, çıkarlarını da toplumsallaştırması durumu önemlidir. Bu durum da Rousseau'ya göre *Toplum Sözleşmesi* çerçevesinde belirlenen yasalar ile sağlanırken aynı zamanda yurttaşın toplumsal olan ahlakiliğini de sağlayan bir unsurdur. Yurttaşın tabi olduğu yasaı benimsemesi ve özümsemesi onu ahlaklı bir varlık yapmaya yetmektedir ve bundan dolayı ahlak eğitiminin temelleri, bireyin yurttaş olma yolunda attığı adımları vatana, devlete, topluma ve yasalara dayandırmaktadır. Bu tür bir ahlaklılığı sağlamak için ise şüphesiz bireye doğasını hatırlatmak yeterli olmayacaktır. Bireyin doğasında toplumsallaşmak ve iradesini genele eşitlemek gibi bir irade ya da davranış kalıbı yoktur. Ancak Rousseau'ya göre birey ancak iradesini toplumsallaştıran güç olan devleti, vatani ve yasaı benimsediği ölçüde toplumsal bir ahlak kazanacaktır. Bu ahlak, kazanılabilir bir olguya tekabül etmektedir ve yetki alanını devletin ve egemen gücün otoritesinden alan bir kamusal eğitimin aracılığıyla sağlanabilir. Bu kamusal eğitimi temellendirirken bireyin doğasının unsurları da göz önüne alınmalıdır. Nitekim özgürlük, tabiiyet ve iyi olma olguları ve durumları doğal insanın da sahip olduğu şeylerdir. Birey öznel özgürlüğe sahip ve doğasına tabi şekilde bir hayat sürerken toplumsallaştığı andan itibaren öznel özgürlüğü toplumsal, doğaya tabi oluşu kamusal ve iyiliği de ahlaklılığa dönüşmektedir. Rousseau burada bireyi yurttaşlaştırırken aynı zamanda doğası gereği sahip olduklarını da toplumsallaştırma amacı gütmektedir. Bu noktada kamusal gücün eğitim yoluyla bireye doğasında olmayan bir ahlaki yapıyı kazandırması gerekmektedir. Bu da ancak doğasını tanıyan, ahlakiliğinin temellerini orada bulabilen ve kazanımlarını özümseyen bir bireyin aynı zamanda toplumsal düzlemde doğasına karşılık gelen bir ahlaklılığı benimsemesi şeklinde tecelli edecektir.

Sonuç

Rousseau, doğa durumundan kopan ve bunun için acı çeken doğal insanı, toplumsal yaşamda mutlu, huzurlu ve manen iyi hale getirmek noktasında ahlaka büyük önem atfeder. Şüphesiz Rousseau'nun önem atfettiği bir diğer husus ise ahlakın öğretilmesi, bir başka ifadeyle eğitim ve ahlak eğitimidir. Doğal durumdan toplumsallığa geçişte özüne yabancılaşan insan, toplumsal yaşamını eğitim vasıtasıyla iyi hale getirebilmekte ve yabancılaşma sorununun önüne ancak bu şekilde geçebilmektedir. Bu da ancak eğitime, bireyin doğal unsurları ile toplumsallığın getirilerini uzlaştırma amacı yüklemekle mümkündür. Bu açıdan ele alındığında Rousseau'ya göre bireyin öznel olarak sahip olduğu doğal ahlakı ile devlet erkinin kontrolündeki toplumsal ahlakın eğitim vasıtasıyla uzlaştırılması gerekmektedir. Söz konusu uzlaşma ise bireyin yetkinleşebilme yetisi üzerinden temellenen işlenmiş akılla sağlanabilmektedir. İşlenmiş akıl ise toplumsallığın bir getirisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve ona, eğitim ile ulaşılabilir. Eğitim, işlenmiş aklı ortaya çıkararak bir faaliyet olarak kişinin doğal ahlakı ile yurttaşın ahlakını uzlaştıran bir faktördür. Bir başka ifadeyle, işlenmiş aklı ortaya çıkararak eğitim, aynı zamanda ahlaki bir boyut kazanmaktadır ve bireyin gelişim düzeyine göre, hassasiyetle şekillenmelidir.

Bireyin toplumsallaşmasından hemen önceye denk gelen ve doğal insana en yakın ancak buna karşın güçsüzlüklerle bezenmiş ve geliştirilmesi gereken erken çocukluk dönemi, çocuğun kendini, doğasını, çevresini ve ruhunu tanıma dönemi iken söz konusu dönemdeki ahlak eğitimi bu açıdan ele alındığında bireyin özüne dönüşünü, doğasını hatırlamasını, onu tanımasını ve özümsemesini içeren bir süreçtir. Bu süreç sonunda çocuk, doğasına uygun gelen davranışları özümseyerek aynı zamanda bireysel bir erdeme, ahlaka sahip olur. Dolayısıyla bu dönemdeki ahlak eğitimi, toplumsal zeminde var olan kuralları ve yaşantıları çocuğa aktarma süreci değil fakat ahlakiliğin doğal insanın yaşantısından temellenen unsurlarına, bireyi aşına etme sürecidir. Bu dönemdeki ahlak eğitimi, çocuğa ahlaki öğreten değil fakat içerisinde ahlakın temel unsurlarının da var olduğu insan doğasını çocuğa hatırlatma amacı güden ve yabancılaşmaya yüz tutmuş bu doğayı özümsemesini sağlayan bir süreçtir. Buna karşın insan hayatı dinamik bir yolculuktur. Çocuk, zaman geçtikçe büyür ve bireylikten yurttaşlığa doğru adımlarını atar. Çocuğun bireysellikten toplumsallığa geçiş sürecine tekabül eden bu süreçte ise Rousseau'ya göre çocuğa, toplumsal yaşamda karşılaşabileceği deneyimleri tanıtmak ve çocuğu toplumsal yaşamın acı yüzüne karşı bağışık hale getirecek becerileri kazandırmak gerekmektedir. Nitekim çocuk kötülüğü bilmemekte ve doğasının öğelerine hâkim olduğundan dolayı henüz diğer insanları da kendisi gibi iyi sanmak düşüncesi içerisinde. Rousseau'ya göre bu durum, çocuk toplumsallaşınca ona zarar verecektir ve bunun önüne geçilmelidir. Rousseau da bu problemin önüne, olumsuz eğitim vasıtasıyla geçmeyi ve çocuğu toplumsal hayata, ahlaken hazırlamayı amaçlar.

Çocuk, zamanla tek başına var oluşunun anlamını bulan bir birey olmaktan ziyade var oluşunun özünü, doğasının kendisine buyurduğunun aksine bütün ile ilişkisinden almak durumundadır. Bu var oluşun mahiyetini oluşturan bütün ise şüphesiz toplumdur. Toplumun sağlıklı şekilde var oluşu, anlamını bütünden bulan insan için de oldukça önemlidir ve ahlaki bir yapı ile sağlanabilir. Bu nedenle bütün ile uyumlu, bütünün değerini benimseyen, bu değerleri ve normları kendisininmiş gibi gören - ahlaklı- bir yurttaş, Rousseau'ya göre toplumun bir parçası olmasını isteyeceği ideal insandır. Buna karşın Rousseau'ya göre insan doğasında vatan, egemen güç, devlet ve toplum denilen olgulara yer

yoktur ve dolayısıyla insan, tüm bunları salt var oluşu ile anlamlandıramamaktadır. Bu kabulden yola çıkan Rousseau ise doğal insanın sahip olduğu unsurlarla toplumsal insanın sahip olduğu değer ve normları uzlaştırmayı amaçlamıştır. Buna göre doğasını bilen bir birey, doğal özgürlüğünü, doğal iradesini, doğal iyiliğini ve doğal var oluş amacını bilecektir. Tüm bu farkında oluş ile birlikte aynı zamanda bir paydaşı olduğu ve bağlı olacağı Toplum Sözleşmesi ile tüm bu unsurların toplumsallaştığı farkındalığını da beraberinde getirir. Bir başka ifadeyle birey, yurttaş olurken kaybettiği doğal hak ve sorumlulukları, Toplum Sözleşmesi ile birlikte, bu kez bireysel değil fakat toplumsal olarak kazandığını bilmelidir. Haklarının ve sorumluluklarının toplumsallaştığını bilen yurttaş, bu şekilde yani, yasalarını ve vatanını severek ahlaklı olabilecektir. Dolayısıyla Rousseau'ya göre zaten erken çocukluk döneminde doğasının iyiliklerinin farkına varan ve özüne dönen birey, yurttaş olduğunda da bir anlaşma sonucunda bağlı olacağı yasaları ve vatanını severek, onlara bağlı kalarak ahlaklı olacaktır. Rousseau buna, toplumsal ahlak adını vermektedir ve bu ahlak formu bireye öğretilmelidir. Bir başka ifadeyle Rousseau'nun toplumsallaşan ahlakı, bireysel erdemlerin aksine bireye içkin değil dışarıdan aktarılan bir unsur iken dolayısıyla öğretilabilir bir formdadır. Bu ahlaki normları yurttaşla öğreten ise gücünü ve otoritesini devlet erkenden alan bir rehber ya da öğretmendir.

Görüldüğü üzere Rousseau'nun ahlak eğitimi, çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Bireyi yetkinleştirirken aynı zamanda toplumsal olanla uyumlu hale getiren ahlak eğitimi, işlenmiş aklı ortaya çıkardığı için oldukça önemlidir. Bireyin/yurttaşın gelişim dönemine göre şekillenen bu ahlak eğitimi aynı zamanda kaynağını da gelişim dönemlerine göre farklı noktalardan almaktadır. Erken çocukluk döneminin ahlak eğitimi, bireye doğasının ahlaki ve iyi unsurlarını hatırlatma, özümsetme süreci olduğundan dışarıdan öğretilabilir bir yapıda değilken toplumsallaşarak bir yurttaş haline gelen bireyin ahlak eğitimi ise kaynağını işlenmiş akıldan aldığı ve vatan sevgisi, yasaya bağlılık, toplumsal normlar gibi doğallıktan uzak toplumsal ve kamusal unsurları içerisinde barındırdığı için dışarıdan öğretilabilir, daha doğru bir ifadeyle yurttaşla aktarılabilir bir durumdadır. Ancak ahlaki bir eğitim, dışarıdan öğretilabilir olup olmadığından bağımsız şekilde temelini, insanın doğal durumundan almakta ve bu duruma yakınlaşmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Akan, A. (2016). Rousseau'nun Eleştirel Ahlak Düşüncesi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21, 141-60.
- Bauman, Z. (2020). *Eğitim Üzerine*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2018a). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2018b). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dent, N. J. H. (2002). *Rousseau Sözlüğü*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Kahveci, K. A. (2012). JJ Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12(1), 205-13.
- Keohane, N. O. (1978). The Masterpiece of Policy in our Century: Rousseau on the Morality of the Enlightenment, *Political Theory* 6(4), 457-84.
- O'Hagan, T. (1999). *Rousseau*. London: Routledge.
- Özlem, D. (2014). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Rousseau, J. J. (2008a). *Anayasa Projeleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008b). *Siyasal Fragmanlar-Ekonomi Politik Üzerine Söylev*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020b). *Emile*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020c). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020d). *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schwitzgebel, E. (2007). Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau, *History of Philosophy Quarterly* 2(24), 147-68.
- Unamuno, M. (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.