

• Sahibi

Owner

AHBV Üniversitesi adına / In the name of AHBV University
Prof. Dr. M. Naci BOSTANCI

• Baş Editör

Editor in Chief

Prof. Dr. Atakan AKÇAY

• Editör Yardımcıları

Editorial Assistants

Doç. Dr. Dinçer APAYDIN

Doç. Dr. Tuna YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi Kadirhan ÖZDEMİR

• İstatistik Editörü

Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ASLAN

• İndeks Editörü

Index Editor

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YORULMAZ

• İngilizce Editörü

English Manuscripts Editor

Prof. Dr. Yavuz ÇELİK

• Fransızca Editörü

Éditeur de français

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Büşra SÜVERDEM

• Türkçe Dil Editörü

Turkish Manuscripts Editor

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILMAZ

• Düzenleme

Technical Editors

Dr. Öğr. Üyesi Filiz CANYURT

Arş. Gör. Dr. Züleyha Nurgül ERTUĞRUL

Arş. Gör. Seda KARA

Arş. Gör. Ozan BÖKE

• Haberleşme

Communication

ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr

• Yayın Kurulu Üyeleri

Editorial Board

Prof. Dr. Ayşegül AKYURT
(Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Erdal AKSOY
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Imre BASKI
(Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. Jarkin SULEIMENOVA
(Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan)

Prof. Dr. Klara KUZMOVA
(Trnava Üniversitesi, Slovakya)

Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE
(Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Zaynabidin ABDİRASHIDOV
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Cemile KINACI BARAN
(AHBV Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Júlia BARTHA
(Szolnok Milli Müzesi, Macaristan)

• Alan Editörleri

Field Editors

Prof. Dr. Adnan ALKAN
(Coğrafya Alan Editörü)

Prof. Dr. Aslı Özlem TARAKÇIOĞLU
(Mütercim Tercümanlık Alan Editörü)

Prof. Dr. Gamze ÖKSÜZ
(Slav Dilleri ve Edebiyatları Alan Editörü)

Prof. Dr. Ayşe CANATAN
(Sosyoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Ayşe Fatma EROL
(Arkeoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Nasrullah UZMAN
(Tarih Alan Editörü)

Prof. Dr. Fatih KİRİŞÇİOĞLU
(Çağdaş Türk Lehçeleri Alan Editörü)

Prof. Dr. Giray FİDAN
(Doğu Dilleri Alan Editörü)

Prof. Dr. Emel ERDOĞAN BAKAR
(Psikoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Hasan ŞENER
(Türk Dili ve Edebiyatı Alan Editörü)

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
(Türk Halk Bilimi Alan Editörü)

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK
(Sanat Tarihi Alan Editörü)

Prof. Dr. Nurten GÖKALP
(Felsefe Alan Editörü)

Prof. Dr. Okşan BAŞOĞLU
(Antropoloji Alan Editörü)

Prof. Dr. Yavuz ÇELİK
(Batı Dilleri Alan Editörü)



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AHBV Üniversitesi, Emniyet Mah. Abant 1. Cad. Toki Blok-
ları No: 10/2D 9. Kat Yenimahalle/ANKARA

0312 546 06 00/01

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (HEFAD),
uluslararası, bilimsel ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı (Haziran / Aralık) ya-
yımlanır.

Yayın Tarihi: 30 Haziran 2025

• **Danışma Kurulu Üyeleri**
Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah SAYDAM
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Âbide DOĞAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞEK
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali DUymAZ
(Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali TİLBE
(Namık Kemal Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali UTKU
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram ÇETİN
(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine DEMİREL BOĞENÇ
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Erhan ÖZTEPE
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ertuğrul İŞLER
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Füsün ATASAVEN
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Haldun ÖZKAN
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin KANDEMİR
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN
(Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail COŞKUN
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin EKİCİ
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL
(Tartu Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. Muharrem KASIMLI
(Azerbeycan Devlet Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ÖNER
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Müslüm AKDEMİR
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Naile HACIZADE
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmi KARUL
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim KULA
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nergis BİRAY
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Nermin ŞAMAN DOĞAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Serkan ŞEN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Vasıf ŞAHOĞLU
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf ADIGÜZEL
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Âdem POLAT
(AHBV Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim SARITAŞ
(AHBV Üniversitesi)

Dr. Fatimah Binti ALİ
(Pahang Üniversitesi, Malezya)

Dr. François SCHMITT
(Matej Bel Üniversitesi, Slovakya)

Dr. Noor Raha Mohd RADZUAN
(Pahang Üniversitesi, Malezya)



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).



türk eğitim indeksi



Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (HEFAD),
uluslararası indeksler tarafından taranan hakemli bir dergidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazılar, yazarların adlarına göre alfabetik sıralanmıştır.

		Sayfa / Page
Atakan AKÇAY	EDİTÖRDEN EDITORIAL	vii ix
Araştırma Makaleleri	Research Articles	
Abdülhamid ZURNACI	Suriye'deki Palmira'nın Kutsal Alanlarında Roma Kültürel Etkileşimi <i>Roman Cultural Interaction in the Sanctuaries of Palmyra in Syria</i>	1-14
Dr. Ör. Üyesi Alaattin OĞUZ	Bohemlik, Sınıf İlişkileri ve Modernitenin Çatlakları <i>Bohemianism, Class Relations, and the Fractures of Modernity</i>	15-25
Ayşe Nida SARIGÜL	Erzincan Ağzında Yansıma Sözcükler <i>Onomatopoeic Words in Erzincan Dialect</i>	27-38
Dr. Birkan GÜLSEVEN	Düven Kızağı Taşları: Anadolu'nun Son Yontmataş Geleneğinin Tipolojik Özellikleri <i>Flint Artefacts of Threshing Sledge: Typological Qualities of The Last Palaeolithic Tradition of Anatolia</i>	39-53
Hüsameddin Mehmet TÜZÜN	Toplumsal Bir İzdüşümü Olarak Sporun Sosyolojisine Çağrı <i>A Call to Sociology of Sports as a Social Projection</i>	55-68
İdil KEFELİ - Doç. Dr. Şener ŞENTÜRK	Bab'aziz Filminde Kutsal Mekân: Meşşai Felsefe Perspektifinden Bir Analiz <i>The Sacred Space in the Movie Bab'aziz: An Analysis from the Perspective of Peripatetic Philosophy</i>	69-84

Dr. Mazhar NARŞAP	Arzhan Kurganlarında Bozkır Askerî Hayatının İzleri <i>Traces of Steppe Military Life on Arzhan Kurgans</i>	85-97
Dr. Onur KÖSE	Von Papen Suikastının Dış Basındaki Yansımaları <i>Reflections of Von Papen Assassination on Foreign Press</i>	99-111
Doç. Dr. Sevra FIRINCIOĞULLARI	Honore De Balzac'ın <i>Güzel İmpera</i> Romanında Toplumsal Yozlaşma ve Yabancılaşma Sorunu <i>The Problem of Social Corruption and Alienation in Honoré De Balzac's Novel Beautiful Impera</i>	113-122
Dr. Şenol ZAMAN	İlahi Dinlerde Ölüm Algısı ve Mezar Taşları <i>The Perception of Death in Divine Religions and Tombstones</i>	123-137
Yasemin ATABEY ÖKSÜZ	Jean-Paul Sartre'da Bilinç: Fenomenolojik Ontolojinin Temelleri <i>Consciousness in Jean-Paul Sartre: Foundations of Phenomenological Ontology</i>	139-152
Yayın Tanıtımı	Book Review	
Buğra ŞENGEL	<i>EKOFOBİ HİPOTEZİ</i>	153-155

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlarımız,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin (HEFAD) Haziran 2025/12. sayısını sizlerle paylaşmaktan memnuniyet duyuyoruz.

İlk sayısı 30.12.2019 tarihinde yayınlanan HEFAD, akademik yayıncılığın bir bayrak taşıyıcılığı olduğu inancı ve sizlerin katkılarıyla kendisini güncelleyerek bilimsel niteliğini artırmıştır. Editörlerinden danışma kuruluna, redaksiyon kurulundan alan editörlerine kadar sayısız kişinin emeği ile her altı ayda bir düzenli bir şekilde ortaya çıkarılan bu emeğin tüm paydaşlarına sonsuz teşekkür ederiz.

Dergimiz, tarandığı ulusal ve uluslararası indeksler, takip ettiği açık erişim politikası ve çevrim içi yayın modeli sayesinde görünürlüğünü giderek artırmaktadır. Nisan 2025 itibarıyla "Scilit Index" tarafından da taranmaya başlayan dergimizdeki çalışmaların ulaştığı kullanıcı sayısı son üç yıl içerisinde iki yüz binlere yaklaşmıştır.

Bu sayıda araştırma makaleleriyle görünen değerli yazarlarımız Sevra Fırıncioğulları, Hüsameddin Mehmet Tüzün, Birkan Gülseven, Şenol Zaman, Abdülhamid Zurnacı, Mazhar Narşap, Ayşe Nida Sarıgül, Onur Köse, İdil Kefeli, Şener Şentürk, Yasemin Atabey Öksüz ve Alaattin Oğuz'a katkıları için teşekkür eder, gelecekteki çalışmalarında başarılar dileriz.

Son olarak titiz çalışmalarıyla sürece destek veren yayın kurulu üyelerimize, kıymetli vakitlerini ayırarak yazıları inceleyen hakemlerimize, dergimizin uluslararası alanda tanınırlık kazanmasını büyük bir sorumluluk ve özveriyle sağlayan yardımcı editörlerimize ve düzeltme ekibinde yer alan hocalarımıza içten teşekkürlerimizi sunarız.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Prof. Dr. Atakan AKÇAY

Baş Editör

EDITORIAL

Dear Readers,

We are pleased to share with you the June 2025/12 issue of the Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Literature Journal (HEFAD).

First published on December 30, 2019, HEFAD has enhanced its scientific quality by updating itself with your contributions, guided by the belief that academic publishing is a beacon of excellence. We would like to express our endless gratitude to all those who have contributed to this effort, from the editors to the advisory board, from the editorial board to the field editors, who have worked tirelessly to produce this journal every six months.

Our journal is increasing its visibility thanks to the national and international indexes it is indexed in, its open access policy, and its online publication model. As of April 2025, our journal, which has also begun to be indexed by "Scilit Index," has reached nearly two hundred thousand users in the last three years.

We would like to thank our valuable authors Sevrâ Fırıncıoğulları, Hüsameddin Mehmet Tüzün, Birkan Gülseven, Şenol Zaman, Abdülhamid Zurnacı, Mazhar Narşap, Ayşe Nida Sarıgül, Onur Köse, İdil Kefeli, Şener Şentürk, Yasemin Atabey Öksüz, and Alaattin Oğuz for their contributions and wish them success in their future endeavors.

Finally, we would like to express our sincere gratitude to the members of the editorial board for their meticulous work in supporting the process, to the referees who took the time to review the articles, to the assistant editors who worked with great responsibility and dedication to ensure that our journal gained international recognition, and to the professors who served on the proofreading team.

Hope to see you in the further issues.

Prof. Dr. Atakan AKÇAY

Editor in Chief

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Abdülhamid Zurnacı

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Lisansüstü Eğt. Enst.
Arkeoloji ABD.
Doktora Öğr.

abdul.h.zurnaci@hotmail.com



0009-0005-1374-5735



10.56387/ahbvedebiyat.1655121

Gönderim Tarihi: 04.03.2025

Kabul Tarihi: 03.06.2025

Alıntı: ZURNACI, A. (2025).
"Suriye'deki Palmira'nın Kutsal
Alanlarında Roma Kültürel
Etkileşimi". *AHBVÜ Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, (12), 1-14.

Suriye'deki Palmira'nın Kutsal Alanlarında Roma
Kültürel Etkileşimi

Bu çalışma, 2019 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalında, Prof. Dr. Kutalmış Gökay danışmanlığında tamamlanan "Hellenistik ve Roma kültürünün Suriye'nin kuzey ve orta bölgesindeki kutsal alanlarla olan etkileşimi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ: Bu makale, Roma kültürel etkisinin Palmira'daki (Tadmör) dini tapınaklar üzerindeki mimari ve kültürel dönüşümünü incelemeyi amaçlamaktadır. Palmira, Suriye'nin kuzeydoğusunda, Mezopotamya ile Akdeniz arasındaki ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunan ve antik dünyada önemli bir ticaret ve kültür merkezi olarak kabul edilen bir şehirdir. Hellenistik Dönem'den itibaren çeşitli kültürel etkileşimlere maruz kalmış, ancak Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında mimari ve dini açıdan özgün bir sentez geliştirmiştir. Roma mimarisinin klasik unsurlarını benimserken, aynı zamanda yerel geleneklerini korumuş ve bu iki unsurun birleşimiyle kendine özgü bir kimlik oluşturmuştur. Bu çalışma, Palmira'daki Bel, Baal-Şamin, Nebo ve Allat tapınakları temelinde, Roma etkisinin dini yapılar üzerindeki izlerini araştırmaktadır. Roma Dönemiyle birlikte Palmira'da görülen mimari değişimler, tapınakların plan, sütun düzeni, kabartmalar ve süslemeler gibi unsurlar üzerinden analiz edilmiştir. Palmira'daki tapınakların Roma İmparatorluğu'nun diğer bölgelerindeki kutsal alanlarla benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, Roma ve Yunan tanrıları ile yerel tanrılar arasındaki dini ve ikonografik sentezin nasıl gerçekleştiği ve bu sentezin mimari düzenlemelere nasıl yansıdığı incelenmiştir. Bu araştırma, Roma kültürünün Palmira'daki dini mimari üzerindeki etkilerini ayrıntılı bir şekilde ele alan çalışmaların sınırlı olması nedeniyle büyük bir önem taşımaktadır. Aynı zamanda, Palmira'nın tarihi ve kültürel mirasının korunması ve belgelenmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Roma mimarisi, Palmira, dini tapınaklar, kültürel sentez, Suriye Roma Eyaleti.

Roman Cultural Interaction in the Sanctuaries of Palmyra in Syria

ABSTRACT: This article examines the Roman cultural influences on the architectural and religious transformation of the temples in Palmyra (Tadmur). Located in northeastern Syria at the crossroads of major trade routes between Mesopotamia and the Mediterranean, Palmyra was a significant commercial and cultural center in antiquity. From the Hellenistic period onward, the city was exposed to various cultural influences, but under Roman rule, it developed a distinctive synthesis that blended classical architectural elements with its own local traditions. While adopting key aspects of Roman architecture, Palmyra maintained its unique identity, integrating Roman influences into its religious and artistic expressions. This study focuses on the temples of Bel, Baal-Shamin, Nebo, and Allat to analyze how Roman architectural elements were incorporated into sacred structures in Palmyra. The architectural transformations observed during the Roman period, including changes in temple layout, column arrangements, relief decorations, and ornamental styles are systematically examined. Additionally, the similarities and differences between Palmyrene temples and religious sites in other parts of the Roman Empire are explored. The research also investigates the synthesis of Greek, Roman, and local deities and how this fusion manifested in both architectural design and religious practices. Given the limited number of studies that provide a comprehensive analysis of Roman influences on Palmyrene religious architecture, this research contributes significantly to the understanding of cultural exchanges in antiquity.

Keywords: Roman architecture, Palmyra, religious temples, cultural synthesis, Roman Province of Syria.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Palmyra (Tedmür), günümüz Suriye'sinde Humus'a bağlı Tedmür ilçesinde yer almaktadır. Şehir, Suriye Çölü'nün ortasında, Halep'in 350 km güneydoğusunda stratejik bir konuma sahiptir. Tarih boyunca, Mezopotamya ile Suriye arasındaki kervan yollarının önemli bir durağı olan Tedmür, zengin su kaynakları ve hurma üretimi ile bilinir. Özellikle Roma İmparatorluğu Dönemi'nde, Akdeniz, Mısır, Anadolu ve Doğu arasındaki ticaret yollarının kesişim noktası olarak büyük bir ticaret merkezi hâline gelmiştir (Drijvers, 1976: 3). Tedmür adı, ilk kez MÖ 2. binyılda Kültepe ve Mari'de keşfedilen çivi yazılı tabletlerde anılmaktadır (Oppenheim, 1977: 234). MÖ 18. yüzyıldan itibaren Tedmür'ün önemli bir ticaret merkezi olduğu bu yazıtlardan anlaşılmaktadır. Şehrin ismi, Yunanlılar ve Romalıların bölgeye gelmesiyle "Palmyra" olarak değiştirilmiştir ve bu isim, MÖ 1. yüzyıldan itibaren Yunan ve Roma kaynaklarında yer almaya başlamıştır (Alasad, 2012: 75; İsmail, 1997: 62). Şehir, MÖ 64 yılında Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmiş, ancak ticari önemini koruyarak belli bir özerklik kazanmıştır. Roma İmparatoru Hadrianus'un MS 129-130 yıllarında şehre ziyareti sırasında Palmyra, "Özgür Şehir" unvanını almış ve ismi "Hadriane Palmyra" olarak değiştirilmiştir (Sartre, 2005: 512). Septimius Severus Dönemi'nde (MS 193-211) şehir hızla genişlemiş ve Roma Senatosu üyesi olan Arap Kralı Odena'nın liderliğinde altın çağını yaşamıştır. Odena'nın ardından Kraliçe Zenobia'nın yönetiminde şehir büyük bir genişleme göstermiş ve Mısır da dâhil olmak üzere geniş bir coğrafyaya hükmetmiştir (Pollard, 2000: 298-299). Ancak MS 272-273 yıllarında Roma İmparatoru Aurelianus'un askerleri tarafından şehir yıkılmış ve Palmyra bir daha eski görkemine kavuşamamıştır (Artuç, 2012: 118; Millar, 2004: 184). Roma Dönemi'nden günümüze kalan en önemli yapılar arasında büyük sütunlu yol, kutsal alanlar, anıtsal Hadrian Kapısı, tetrapylon, tiyatro ve agora gibi önemli anıtsal yapılar bulunmaktadır. Anıtsal kemer olan Hadrian Kapısı, şehrin ana girişlerinden biri olarak öne çıkarken, agora kamusal ve sosyal etkinliklerin merkezi olarak işlev görmüştür (Şekil 1).

Palmira'daki Kutsal Alanlar ve Tapınak Mimarisi

Palmira'daki dini tapınaklar, Roma ve yerel mimari unsurların sentezini yansıtan özgün tasarımlarıyla, antik kentin en önemli arkeolojik yapıları arasında yer almaktadır. Bu tapınaklardan en çok incelenenleri arasında Bel Tapınağı, Baal-Şamin Tapınağı, Nebo Tapınağı ve Allat Tapınağı bulunmaktadır. Her bir tapınak, Romalılar ve Tedmür halkı arasındaki kültürel etkileşimi yansıtan farklı mimari tarzların karışımını sunmaktadır. Bu tapınakların Roma mimarisiyle ilişkisini daha ayrıntılı olarak incelemek için şimdi mimari ve ritüel sentezine odaklanacağız.

Palmyra'daki en eski ve en büyük tapınaklardan biri olan Bel kutsal alanı, kentin güneydoğusunda yer almaktadır. Bu tapınak, Bel tanrısı, güneş tanrısı Yarhibol ve ay tanrısı Aglibol'dan oluşan ilahi üçlüye ithaf edilmiştir (Bounni, 1962: 73). Tapınak, eski bir yapının kalıntıları üzerine inşa edilmiş olup, MÖ 44 yılı civarında bazı yapılar eklenmiştir (Teixidor, 1979: 1-4). Bel Mabedi, Palmira'nın dini yaşamında merkezi bir konuma sahiptir. Yerel ve Roma mimari unsurlarını harmanlayan bu yapı, özgün tasarımıyla dikkat çekmektedir. Bel Mabedi, yapay bir kaide üzerine inşa edilmiş olup, Korinth düzeninde dikdörtgen planlı bir yapıdır (205 × 210 metre) (Zihdi, 1972: 40). Kutsal alan, dört tarafı surlarla çevrili olup, üç yönde iki sıra halinde Korinth başlıklı sütunlarla desteklenen revaklarla çevrilidir. Batı tarafında ise tek sıra halinde sütunlar bulunur (Bounni, 1962: 73-75). Tapınağa ana giriş, batı tarafında yer alan geniş bir merdivenle sağlanır ve bu giriş, sekiz sütunla desteklenmiş üç kapıya sahiptir (Şekil 2). Girişin her iki köşesinde birer kule bulunur ve duvarlar değerli süslemelerle kaplıdır (Abdülkerim, 2010: 68). Tapınağın batı tarafında, kurban edilecek hayvanlar için merdivensiz bir rampa bulunur. Bu rampa, tapınağın avlusuna direkt olarak açılır ve sunağa ulaşır. Cella (tapınağın iç kutsal alanı), yüksek bir kaide üzerine inşa edilmiş olup, dikdörtgen şeklindedir (54,6 × 29,52 metre). Cellayı çevreleyen sütunlu revak, yivli Korinth düzeninde 8 × 13 sütundan oluşur ve yaklaşık 18 metre yüksekliğindedir (Klinge, 1985: 112). Günümüzde hâlâ bazı sütunları ayakta durmaktadır. Cellanın içinde iki niş bulunur: güneydeki niş, baş tanrı Bel'e adanmışken, kuzeydeki niş diğer tanrılara ayrılmıştır (Wiegand, 1932: 155-157). Cellanın duvarları

çeşitli dekoratif unsurlarla süslenmiştir ve önünde iki sunak bulunur. Ayrıca, tapınak alanında bir su havuzu, ziyafet salonu ve yemek alanı gibi yapılar da mevcuttur (Klinge, 1985: 112; Şekil 2.1). Bel Tapınağı hem Doğu hem de Yunan-Roma mimari unsurlarını bir araya getiren özgün bir yapıdır. Yerel mimari unsurlarından biri, sütun başlıklarının üzerindeki pürüzlü üçgen şekilli arşitravlardır (Şekil 2.3). Bu tür dekorasyonlar, Yunan ve Roma tapınaklarında görülmeyen, Doğu kökenli bir özelliktir (Wiegand, 1932: 89). Ayrıca, tapınağın girişindeki yüksek kuleler, Mısır mimarisinin etkilerini yansıtır. Cellanın birkaç katman üzerine inşa edilmesi, Asur ve Babil tapınaklarının mimari tarzını, özellikle Ziggurat yapılarını hatırlatır. Ancak, Roma tapınakları genellikle tek bir podyum üzerine inşa edilmiştir (Kadous, 2000: 94). Cella içindeki iki niş, tanrı heykellerini barındırmak için kullanılmıştır. Bu, Yunan ve Roma tapınaklarından farklıdır, çünkü bu tapınaklarda tanrı heykelleri genellikle cella içindeki bir kaide üzerine yerleştirilir (Şekil 2.4). Ayrıca, Bel Tapınağı'nın revak sütunlarında, heykel yerleştirmek için delikler bulunur (Bounni, 1962: 77). Bel Tapınağı, Palmira'nın dini hayatında önemli bir merkezdi. Her yıl 6 Nisan'da şehrin yıllık bayramı kutlanırdı. Bu bayram aynı zamanda Bel Tapınağı'nın kuruluş günü olarak kabul edilirdi. Törenlere farklı kabilelerden erkekler ve kadınlar katılır, güzel kıyafetler giyer ve buhur, parfüm ve hediyeler getirirlerdi. Tapınağın kâhinleri, kentin üst düzey yetkilileri ve Roma temsilcileri de bu törenlere katılırdı. Törenler sırasında, tanrı heykelleri deve üzerinde taşınır ve hayvanlar kurban edilirdi. Kutlamalar üç gün boyunca devam ederdi (Bounni, 1978: 200). Cella'da bulunan bazı kabartmalar, dini ritüelleri tasvir eder. Örneğin, bir kabartmada bir devenin üzerinde tanrı heykeli veya kutsal bir taş taşınırken, arkasında örtülü kadınlar hediyeler getirir ve erkekler elleri yukarı kaldırarak yürürler (Butcher, 2003: 312). Diğer kabartmalar ise çeşitli dini sahneleri ve mitolojik konuları tasvir eder (Şekil 2.5 ve 2.6).

Baal-Şamin kutsal alanı, Palmira kentinin kuzey tarafında, ana caddeye yaklaşık 200 metre mesafede yer almaktadır. Bu kutsal alan, Palmira'nın gökyüzü, yağmur ve bereket tanrısı olan Baal-Şamin'e adanmıştır (Bounni & Alasad, 1984: 72). Eski bir mabet üzerine inşa edilmiş olan Baal-Şamin kutsal alanı, tarihi MS 1. yüzyıla kadar uzanmaktadır (Wiegand, 1932: 126). Günümüzde, eski mabedin kalıntıları arasında mezar odası, bazı revaklar ve bir yemek salonu bulunmaktadır. 1956 yılında İsviçre kazı ekibi tarafından keşfedilen bir toplu mezar, MÖ 2. yüzyıla tarihlenmekte olup, Palmira'daki en eski mezar yapılarından birini temsil etmektedir (Teixidor, 1979: 22-23). Kuzey avlusunda bulunan bir yazıtta göre, kutsal alanın tarihi MS 23 yılına kadar uzanmaktadır (Alasad & Dahman, 1963: 104). Bu yazıt, Attai ve Shabhai adlı iki kız kardeşin, Baal-Şamin'e iki sütun bağışladığını belgelemektedir (Saqr, 2009: 172-173). Baal-Şamin tapınağı, bağışçılar ve hayırseverler tarafından desteklenmiştir. Örneğin, MS 66/67 yılında Zebdi adlı bir hayırsever, kuzey avlusuna beş sütun bağışlamıştır (Saqr, 2009: 187). Ayrıca, MS 131/132 yılında Mali-Bin Yarhayi adlı bir bağışçı, güney avlusunu inşa ettirerek tapınağa ithaf etmiştir (Alasad & Dahman, 1963: 103). İmparator Hadrian'ın Palmira'yı ziyaretinin ardından, MS 131 yılında Baal-Şamin tapınağının inşası tamamlanmıştır (Collart & Vicari, 1969: 89). Bu dönemde, Male Agrippa adlı bir bağışçının adı bir sütun üzerine yazılmış ve onuruna bir büst heykeli yaptırılmıştır (Teixidor, 2015: 132). Kutsal alan üç avludan oluşmaktadır (Şekil 3.1). Kuzey salonu, güney salonu ve merkezdeki kutsal alan (Abdulkarim, 2010: 67). Kutsal alan, Korinth düzeninde dikdörtgen planlı olup, 15,5 × 9 metre ölçülerindedir. Yapının uzun eksenini boyunca her iki tarafta da semerdaş şeklinde pencereler bulunmaktadır. Kutsal alanın girişinde, Korinth başlıklı altı sütun bulunmaktadır. Bu sütunların üzerine, bağışçıların ve şehrin önemli kişilerinin heykellerini yerleştirmek için konsollar eklenmiştir (Klinge, 1985: 114-230). Tapınağın giriş cephesi üçgen şeklindedir ancak arka duvarında kare formda ve Korinth başlıklı sütunlar birbirine ve duvara yapışık durumdadır (Wiegand, 1932: 123) (Şekil 3.2). Kutsal alanda yaklaşık 80'den fazla yazıt keşfedilmiştir. Bu yazıtların büyük bir kısmı, bağışçılar ve hayırseverler tarafından tapınağa yapılan bağışları belgelemektedir (Collart, 1957: 233). Ancak, dini ritüeller ve törenlerle ilgili yazıtlar oldukça azdır. Kutsal alanın girişinde bulunan bir kabartma, MS 1. yüzyıla tarihlenmekte olup, ortada kanatları açık bir kartal ve yanlarında iki tanrıyı (Aglibol ve Yarhabul) tasvir etmektedir (Dantez & Gawlikowski, 1997: 73-74). Bu kabartma, Baal-Şamin'in en önemli sembollerinden birinin kartal olduğunu göstermektedir. 1969 yılından itibaren Suriye-İsviçre arkeoloji ekibi tarafından restore edilmiştir. Bu restorasyon çalışmaları sırasında, kutsal alanın mimarisi ve işlevleri detaylı bir şekilde analiz

edilmiştir (Gawlikowski & Pietrzykowski, 1980: 421). Restorasyon sürecinde, Baal-Şamin nişinin gerçek şekli yeniden oluşturulmuş ve hayali bir çizimi de yapılmıştır (Bounni & Alasad, 1984: 74) (Şekil 3.3). Kutsal alan, Güney Suriye'deki diğer tapınaklarla mimari açıdan benzerlikler göstermektedir. Örneğin, Kanawat'taki Zeus Tapınağı ve Sanameen'deki Tekh Tapınağı benzer niş planlarına sahiptir. Bu benzerlikler, bölgedeki mimari geleneklerin ve dini inançların yaygınlığını göstermektedir. Ayrıca, Baal-Şamin tapınağı, Bel Tapınağı ile karşılaştırıldığında, daha küçük ölçekli olmasına rağmen daha zengin süslemelere sahiptir. Bel Tapınağı, daha büyük ve anıtsal bir yapı olmasına rağmen, Baal-Şamin tapınağı yerel ve Roma mimari unsurlarını daha karmaşık bir şekilde birleştirmiştir.

Nebo kutsal alanı, Palmira kentinde zafer takı ve tiyatronun yakınında, Bel Tapınağı'nın yaklaşık 100 metre kuzeybatısında ve Baal-Şamin Tapınağı'nın 500 metre güneybatısında yer almaktadır (Bounni, 1963: 45). Bu kutsal alan, edebiyat, şiir ve bilgelik tanrısı Nebo'ya (Yunan ve Roma mitolojisindeki Apollon'a karşılık gelen) adanmıştır. Nebo kutsal alanı ilk olarak 1917'de bir Alman ekibi tarafından kazılmış ve başlangıçta tanrıça Atargatis'e atfedilmiştir (Wiegand, 1920: 112). Ancak 1963-1964 yılları arasında Suriyeli arkeolog Adnan Al-Bounni liderliğinde yapılan kazılarda, Nebo'ya adandığı keşfedilen yazıtlar ve mimari unsurlar ortaya çıkarılmıştır (Al-Bounni, 1965: 89). Ayrıca, Romalı mimar Vitruvius'un eserlerinde Palmira tiyatrosu yakınında bir Apollon tapınağından bahsetmesi, bu kutsal alanın kimliğini doğrulayan ek bir kanıt sağlamıştır (Vitruvius, *De Architectura*: IV.5.1). Tapınağın inşası MS 1. yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve MS 2. yüzyılda tamamlanmıştır (Teixidor, 1979: 55). Ancak İmparator Aurelianus'un MS 272/273'te Palmira'yı ele geçirmesi sırasında tahrip edilmiştir. Tapınağın inşasına dair yazıtlar, MS 99 yılından başlayarak 258-259 yılları arasına kadar uzanan bir dönem kapsar. Örneğin, 1963'te keşfedilen bir heykel kaidesi üzerindeki yazıt, MS 145/146 yılında bir Palmyra liderinin tapınağa bağış yaptığını ve oğulları tarafından bir heykel dikildiğini belgelemektedir (Saqr, 2009: 210). Nebo kutsal alanı, yüksek bir kaide üzerine inşa edilmiş olup Korinth düzeninde dikdörtgen planlıdır (20,6 × 9,15 metre) (Al-Bounni, 1965: 92) (Şekil 4.1). Güneydeki geniş bir merdivenle (16,5 metre genişliğinde) ulaşılan giriş, altı Korinth sütunlu bir propylon ile çevrilidir. Ancak günümüze sadece bir sütun ulaşabilmiştir (Collart, 1971: 205). Kutsal alan, ikizkenar yamuk şeklinde (44 × 60 × 78 × 85 metre) bir duvarla çevrilidir. İç avlunun merkezinde, 2,15 metre yüksekliğinde bir podyum üzerine inşa edilmiş bir cella bulunur. Cellanın ekseni kuzey-güney yönünde uzanır ve çevresini Korinth düzeninde 32 sütunlu bir revak süsler (ön ve arka cephede 6, yanlarda 10 sütun) (Wiegand, 1920: 115). Cella içindeki nişte Nebo heykeli yer alırken, nişin yanındaki merdivenler çatıya erişim sağlamaktadır (Al-Bounni, 1965: 95). Cella önünde, kireç taşıdan yapılmış ve 12 sütunla desteklenen bir sunak bulunmuştur. Sunak üzerinde yedi tanrıyı tasvir eden bir kabartma yer alır (Saqr, 2009: 215). Ayrıca, 1966'da keşfedilen bir rölyefte, tahtta oturan Aştar tanrıçası (şehrin koruyucusu), yanında zeytin dalı tutan Tekh tanrıçası (veya Kraliçe Zenobia olduğu iddia edilen bir figür) ve bir kartal tasviri bulunmaktadır (Dantez & Gawlikowski, 1997: 88). Ancak bu rölyefin stilistik analizi, MS 1. yüzyıl sonuna tarihlenmesini desteklemektedir. Nebo kültü, Palmira'nın yerel inançlarında önemli bir yere sahiptir. Tapınakta bulunan tesseralar (kült objeleri) üzerinde Nebo'nun adı ve Nisan ayında düzenlenen ritüeller kayıtlıdır (Teixidor, 1979: 60). Ayrıca, Aştar ve Tekh kültürlerinin varlığı, dini çeşitliliği yansıtmaktadır. Nebo kutsal alanı, mimari açıdan Baalbek'teki Jüpiter Tapınağı ile benzerlikler gösterir. Her iki yapıda da anıtsal girişler, yüksek podyumlar ve sütunlu revaklar kullanılmıştır. Özellikle sunak tasarımları ve cella planları, Fenike kıyıları ile iç bölgeler arasındaki kültürel etkileşimi vurgular (Gawlikowski, 1998: 260). Ayrıca, Nebo Tapınağı'nın Levanten ve Roma mimari unsurlarını harmanlaması, Palmira'nın kültürel sentezini yansıtır.

Al-Lat kutsal alanı, antik kentin kuzeybatısında yer alır. Arapların "Annesi" olarak bilinen bereket ve savaş tanrıçası Al-Lat'a adanan bu alanın en belirgin sembolü aslandır. Al-Lat, Yunan Athena ve Roma Minerva ile eş tutulmuştur (Abdulkirim, 2010: 71). Alan, Roma İmparatoru Diocletian'ın askeri kampı olarak kullanılmış, ancak 1974-1980 yılları arasında Michał Gawlikowski liderliğindeki Polonyalı ekip tarafından kazılarak ortaya çıkarılmıştır. 2005 ve

2006'da yapılan kısa kazılarla alanın sınırları belirlenmiştir (Gawlikowski, 2008: 531). Tapınağın tarihi beş evreye ayrılır: İlk evre MÖ 1. yüzyıl sonundan MS 4. yüzyıl sonuna kadar uzanır (Şekil 5.1). Bu döneme ait en eski yazıt, MÖ 6. yüzyıla tarihlenen iki dilli (Yunanca-Palmyraca) bir ithaftır (Teixidor, 1979: 62). Aynı evrede, avlu girişinde üzerinde "Kutsal alanında kan dökmeyen, Al-Lat tanrıçayı onu kutsasın" yazılı 3,5 m yüksekliğinde mermer bir aslan heykeli bulunmuştur (Hendrik-Drijvers, 1978: 61). İkinci evre MS 54-144 arasına tarihlenir; bu dönemde Korinth düzeninde altı sütun ve MS 114 tarihli iki dilli bir yazıt keşfedilmiştir (PAT. 1608; Cusini, 2005: 19). Üçüncü evrede (MS 2. yüzyıl) merkeze 7,35 × 5,5 m boyutlarında bir cella ve anıtsal bir propylon eklenmiştir. Bu evrede, MS 1. yüzyıl ortalarına tarihlenen mermer bir Athena heykeli ortaya çıkarılmıştır (Gawlikowski, 1977: 267). Dördüncü evrede (MS 2. yüzyıl sonu – 3. yüzyıl başı) İmparator Aurelianus tarafından tahrip edilen tapınak, Diocletianus Dönemi'nde restore edilmiştir (Gawlikowski, 2008: 536). Son evrede (MS 4. yüzyıl sonu) Theodosius Dönemi'nde tamamen yıkılmıştır (Gawlikowski, 2014: 81) (Şekil 5.2). Kutsal alan, 29 × 46 m boyutunda bir avlu ve merkezde 9,2 × 18,2 m ölçülerinde dikdörtgen bir cella içerir (Gawlikowski, 2008: 533). Doğu girişinde altı sütunlu bir propylon bulunurken, cella önünde dört sütun yer alır (Şekil 5.3). Sunak, cella içinde konumlanmış olup MÖ 6. yüzyıla tarihlenir (Hendrik-Drijvers, 1978: 61). Tapınaktaki çok sayıda heykel ve kabartma, Palmyra'daki diğer tapınaklarla kıyaslandığında zengindir (Gawlikowski, 2014: 80). Özellikle aslan tasvirleri, Palmyra, Dura-Europos ve Hatra gibi kentlerdeki örneklerle benzerlik gösterir. Bel Tapınağı'ndaki kabartmalarla tematik paralellikler, rahip sınıfının ortaklığına işaret edebilir (Smith, 2013: 209-210). Ayrıca, propylon üzerindeki iki dilli yazıtta Athena ve Al-Lat isimleri yan yana geçmektedir. Mimari tasarımda, cella içine yerleştirilen sunak, geleneksel Semitik tapınaklardan farklılık gösterir; bu durum, genişleme sürecinde dini geleneklerin harmanlandığını düşündürür (Segal, 2013: 90-91).

Palmira Tapınaklarında Roma Mimari ve Kültürel Etkileri

Roma İmparatorluk Dönemi'nde Palmira, Roma'nın mimari ve dini etkilerini yerel geleneklerle harmanlayarak özgün bir kültürel kimlik oluşturmuştur. Palmira'daki tapınaklar, Roma mimarisinin klasik unsurlarını (Korinth sütun başlıkları, kemerler ve tiyatrolar) taşıırken, aynı zamanda yerel dini semboller ve ritüellerle zenginleştirilmiş süslemeleriyle dikkat çeker. Bu sentez, Palmira'nın Doğu ile Batı arasında bir kültürel köprü işlevi görmesini sağlamıştır.

Palmira'daki tapınaklar, Roma İmparatorluğu'nun diğer kutsal yapılarıyla karşılaştırıldığında kendine özgü özellikler barındırmaktadır. Örneğin, Baalbek'teki Jüpiter Tapınağı, devasa boyutları ve anıtsal sütunlarıyla klasik Roma mimarisinin ihtişamını yansıtırken, Palmira'daki tapınaklar daha kompakt yapılar olup yerel süslemeler ve kültürel unsurlarla zenginleştirilmiştir. Bu tapınak, Palmira'daki tapınaklardan daha büyük ve daha az süslemeli bir tasarıma sahiptir. Buna karşılık, Palmira'daki Bel Tapınağı ve Baalshamin Tapınağı, daha küçük ölçekli olmalarına rağmen yerel ve Roma unsurlarının karmaşık bir şekilde birleştirildiği zengin süslemeleriyle özgün bir mimari tarz sergiler.

Şam'da yer alan Roma Jüpiter Tapınağı, mimari ölçekte Baalbek'teki büyük tapınakla kıyaslandığında daha mütevazı bir yapıya sahip olsa da klasik Roma mimari unsurlarını barındırmaktadır. Ancak, Şam'daki tapınaklar daha sade bir tasarıma sahipken, Palmira'daki tapınaklar yerel dini semboller ve mitolojik figürlerle zenginleştirilmiş süslemeleriyle dikkat çeker. Bu durum, Palmira'nın Roma etkisini yerel geleneklerle nasıl harmanladığını açıkça gösterir (Krencker, 1938: 272-275).

Anadolu'daki Roma Dönemi tapınakları da Palmira'daki tapınaklarla ilginç karşılaştırmalar sunar. Örneğin, Efes'teki Artemis Tapınağı, antik dünyanın yedi harikasından biri olarak, devasa boyutları ve İyonik sütunlarıyla ünlüdür. Bu tapınak, Roma ve Yunan mimarisinin etkilerini taşıırken, Palmira'daki tapınaklar gibi yerel unsurları bünyesinde barındırmaz. Artemis Tapınağı'nın süslemeleri, Yunan mitolojisinden sahneler içerirken, Palmira'daki tapınaklar yerel tanrılar ve dini ritüellerle ilgili motiflerle bezenmiştir. Ankara'daki Augustus Tapınağı ise, Roma mimarisinin klasik unsurlarını yansıtan daha küçük ölçekli bir yapıdır. Bu tapınak, Au-

gustus'un başarılarını anlatan Latince yazıtlarla süslenmiştir. Palmira'daki tapınaklarla karşılaştırıldığında, Augustus Tapınağı daha sade bir tasarıma sahipken, Palmira'daki tapınaklar yerel dini semboller ve mitolojik figürlerle zenginleştirilmiş süslemeleriyle öne çıkar. Aizanoi'daki Zeus Tapınağı, Anadolu'daki bir diğer önemli Roma Dönemi tapınağıdır. Bu tapınak, devasa Dorik sütunları ve mitolojik sahnelerle süslenmiş kabartmalarıyla dikkat çeker. Palmira'daki tapınaklarla karşılaştırıldığında, Zeus Tapınağı daha anıtsal bir tasarıma sahipken, Palmira'daki tapınaklar yerel dini unsurların daha belirgin olduğu bir mimari tarz sergiler.

Palmira, Roma İmparatorluk Dönemi'nde, Roma mimarisinin etkilerini yerel geleneklerle harmanlayarak özgün bir mimari ve dini kimlik geliştirmiştir. Baalbek ve Şam gibi şehirlerdeki tapınaklar, Roma'nın mimari gücünü ve ihtişamını yansıtırken, Palmira'daki tapınaklar yerel kültürün ve dini inançların derin izlerini taşır. Anadolu'daki tapınaklarla karşılaştırıldığında ise, Palmira'nın tapınakları yerel unsurların daha belirgin olduğu bir mimari tarz sergiler. Bu durum, Palmira'nın stratejik konumu hem ticaret hem de dini törenlerin merkezi olmasını sağlamış ve bu, şehrin Doğu ile Batı arasında kültürel bir köprü işlevi görmesini desteklemiştir. Roma etkisi, Palmira'nın mimari ve dini yapısını zenginleştirmiş, ancak yerel unsurlar da bu etkileşimin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Tablo 1'de özetlendiği üzere, Palmira'daki tapınakların yerel mimari özellikleri ile Yunan-Roma tarzı arasındaki temel farklarını sistematik olarak göstermektedir. Bu farklılıklar sadece yapısal düzenlemeleri değil, aynı zamanda dini ritüellerin uygulanış biçimini de kapsamaktadır. Bu nedenle, tapınak mimarisindeki değişimlerin kültürel etkileşim açısından nasıl şekillendiği daha iyi anlaşılacaktır.

Tablo 1: Tedmür tapınaklarının Yerel-Doğu ve Yunan-Roma Mimarisi Arasındaki temel farklar.

Özellik	Doğu Mimarisi (Yerel)	Yunan-Roma Mimarisi
Dini Törenler	• Bel Tapınağı: Halk, tapınağı tavaf eder ve sunak etrafında kurban ritüelleri yapar. • Baal Shamin ve Nebo Tapınakları: Özel festival günlerinde kurban ve törenler düzenlenir. • Allat Tapınağı: Kadınların da katıldığı özel dini ritüeller vardır.	Merkezi bir sunak etrafında düzenli ve resmi ritüeller yapılır.
Dekoratif Detaylar	• Bel ve Allat Tapınakları: Tırtıklı sütun başlıkları, doğuya özgü kabartmalar ve nişler. • Baal Shamin ve Nebo Tapınakları: Çiçek motifleri ve geometrik şekillerle süslemeler.	Korinth ve İyon tarzında sütun başlıkları, geometrik ve düzenli süslemeler.
İç Düzen ve Kutsal Alanlar	• Bel Tapınağı: Cella içinde birkaç niş ve tanrı figürleri için özel alanlar. • Nebo Tapınağı: Tanrı heykelleri için özel nişler ve kutsal havuzlar. • Allat Tapınağı: İç kısımlarda tanrıça Allat'a ayrılmış alanlar.	Merkezi bir platformda tek tanrı heykeli, genelde niş kullanılmaz.
Genel Tasarım ve Yapı	• Bel Tapınağı: Çok katmanlı ziggurat benzeri bir yapı ve yüksek kuleli giriş. • Baal Shamin Tapınağı: Daha sade, tek katlı, ancak yerel özelliklere sahip. • Nebo Tapınağı: Asur-Babil tarzına benzer yüksek platform kullanımı. • Allat Tapınağı: Ortadoğu mimarisine özgü simetrik yapılar.	Tek bir yüksek platform (podyum) üzerinde sade ve simetrik yapılar, kuleler bulunmaz.
İç Düzen ve Kutsal Alanlar	• Bel Tapınağı: Cella içinde birkaç niş ve tanrı figürleri için özel alanlar. • Nebo Tapınağı: Tanrı heykelleri için özel nişler ve kutsal havuzlar. • Allat Tapınağı: İç kısımlarda tanrıça Allat'a ayrılmış alanlar.	Merkezi bir platformda tek tanrı heykeli, genelde niş kullanılmaz.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

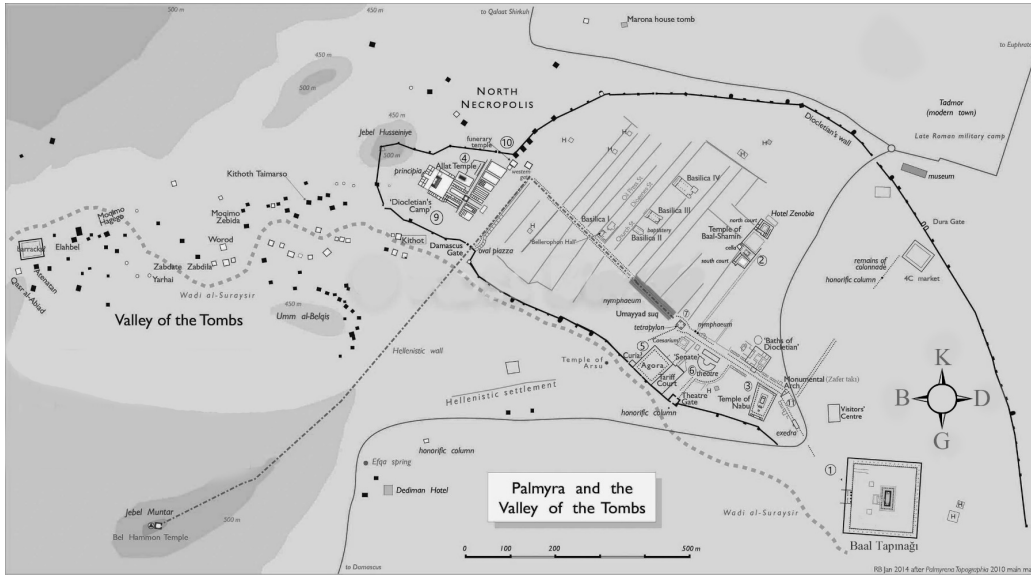
Bu çalışma, Roma İmparatorluk Dönemi'nde Suriye Eyaleti'ndeki mimari bezemeler üzerindeki Roma etkisinin sadece yabancı sanatsal unsurların ithaliyle sınırlı olmadığını, aksine karmaşık bir kültürel etkileşim ve karşılıklı adaptasyon süreciyle karakterize edildiğini ortaya koymaktadır. Palmira'daki tapınaklar, Roma ve yerel mimari unsurların bir araya gelerek hem Roma hem de yerel kültürel kimliği yansıtan özgün bir mimari stil geliştirdiğini göstermektedir. Roma mimarisinin etkisi, Palmira'da sadece taklit edilmemiş, aynı zamanda yerel geleneklerle harmanlanarak yeniden yorumlanmıştır. Palmira, Roma unsurlarını kendi kültürel ve dini bağlamına uyarlayarak özgün ve yenilikçi bir mimari üretim gerçekleştirmiştir. Palmira'daki bu kültürel etkileşim, şehrin Roma İmparatorluğu içindeki siyasi ve sanatsal konumunu güçlendirme amacının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, Palmira'daki mimari bezemeler, Roma etkisinin sadece doğrudan bir yansıması olmanın ötesinde, yerel geleneklerle etkileşime girerek şekillenen dinamik bir kültürel sentezin ürünüdür. Palmira, Roma İmparatorluğu'nun sanatsal kimliğine yalnızca katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda Roma ve Doğu kültürel unsurlarının dinamik bir sentezini oluşturarak özgün bir mimari ekol geliştirmiştir. Bu durum, eski kültürler arasındaki etkilerin tek yönlü değil, karşılıklı ve çok katmanlı olduğunu göstermektedir.

KAYNAKLAR

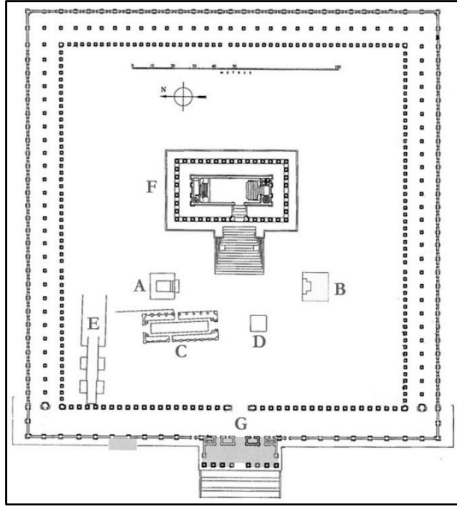
- ABDULKERİM, M. (2010). *Şam Bölgesi'ndeki Klasik Antik Eserler*. Şam Üniversitesi Yayınları. (Essâr el-Ausur el-klasikiye fi Bilaad el-Şam).
- ALASAD, K. – DAHMAN, R. (1963). "Palmyra'da Baal-Şamin Tapınağı kutsal alanının restorasyonu", say. 19, ss. 103-117. (Tarmeim Meherab el-Haram fi-Mabed Baals-hamin fi Tadmur).
- ALASAD, K. (2012). "Tadmür'ün tarihin sayfaları ". *MBD-S*. (2012) say. 15-16, ss. 75-88. (Safahat mn Tarik Tadmur).
- AL-BOUNNİ, A. (1965). "Palmyra'daki bulunan bir rölyef ilgili, yeniden değerlendirmesi". SAY. (1965) say. 15-1, ss. 3-15. (Muzakkara Hawla Menhuteh Tadmuriye Jadedeh).
- ARTUÇ, N. (2012). *Suriye, Filistin ve Batı Arabistan Eski Eserleri*. Ankara.
- BOUNNI, A. – ALASAD, H. (1984). Palmyra. Şam. (Tadmur).
- BOUNNI, A. (1978). Tadmor ve Tadmorlular. Şam: Suriye Kültür Bakanlığı Yayınları. (Tadmor wa Altedmurein).
- BOUNNİ, A. (1962). Palmyra'nın Sanat, Suriye'de sanat tarihinin dizisi, SY 1, New York University. (el-Fen al-Tadmoryi).
- BUTCHER, K. (2003). *Roman Syria and the Near East*. London.
- COLLART, P. – VİCARİ, J. (1969). Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre I-II, Topographie et architecture, Rome.
- COLLART, P. (1957). "Baal-Şamin Tapınağı Tadmur'da". Çev. A. Bounni, SAY. (1957), say. 7, ss. 227-236. (Mabed Baalshmen fi Tadmur).
- CUSSINI, E. (2005). A Journey to Palmyra, Culture and History of the Ancient Near East, vol. 22, Netherlands.
- DANTEZ, J. M. – GAWLIKOWSKI, M. (1997). Suriye'nin Tapınağı. Çev. M. D. Al-Huri. Şam. (Almabed Alsuri).
- DRIJVERS, H. J. W. (1976). The Religion of Palmyra. Leiden.
- GAWLIKOWSKI, M. – PIETRZYKOWSKI, M. (1980). "Sculptures du temple de Baalshamin à Palmyre". Syria, (1980), vol. 57-2, ss. 421-452.
- GAWLIKOWSKI, M. (2008). "Palmyra: Excavations in The Allat Sanctuary 2005-2006". PAM. XVIII, Reports (2006), ss. 531-541.
- GAWLIKOWSKI, M. (2014). "Gods and temples of Palmyra". MAES. (2014), 15-3, ss. 76-91.
- HAMMAD, M. (2006). Lire l'espace, comprendre l'architecture : essais sémiotiques, Librairie Orientaliste Paul, Paris.
- HENDRIK, J.W. D. – DRIJVERS, H.H. W. (1978). "A New Sanctuary at Palmyra". AIA, Archaeology, vol. 31, No. 3 (May/June 1978), ss. 60-61.
- İSMAİL, F. (1997). Eski Aramice. Halep üniversitesi yayınları. (el-Loğa el-Aramye el-Qademih).
- KADOUS, İ. (2000). Yunan ve Roma Dönemlerinde Levant eserleri. İskenderiye Üniversitesi. (Assar Alalam Alarabi fi Alasreen Alyunani wo Alromani).
- KLINGLE, H. (1985). Suriye'nin eski eserleri. çev. Kassim Tuir. Şam: Suriye Kültür Bakanlığı yayınları. (Assar Suriye Alkadime).

- KRENCKER, D. (1938). Römische Tempel in Syrien, Archäologisches institut des Deutschen Reichs, Berlin.
- MİLLAR, F. (2004). Government, Society, and Culture in the Roman empire, Rome, the Greek world, and the East, vol. 2, London.
- OPPENHEIM, M.V. (1977). Tell Halaf. Paris.
- POLLARD, N. (2000). Soldiers, Cities, and Civilians in Roman Syria. University of Michigan Press.
- SAQR, Ali. (2009). Palmyra Eski Yazıtları. Şam. (Alnukush Al-Tadmoryi Alqademi).
- SARTRE, M. (2005). "The Arabs and the Desert Peoples". In A. Bowman, A. Cameron, & P. Garnsey, CAH. VII,2005, ss. 498-520.
- SEGAL, A. (2013). Temples and Sanctuaries in the Roman East. Oxford.
- SMITH, A.M. (2013). *Roman Palmyra: Identity, Community and State Formation*. Oxford.
- TEIXIDOR, J. (1979). *The Pantheon of Palmyra*. Leiden.
- WIEGAND, T. (1932). Palmyra - Ergebnisse der Expeditionen von 1902 und 1917, Berlin.

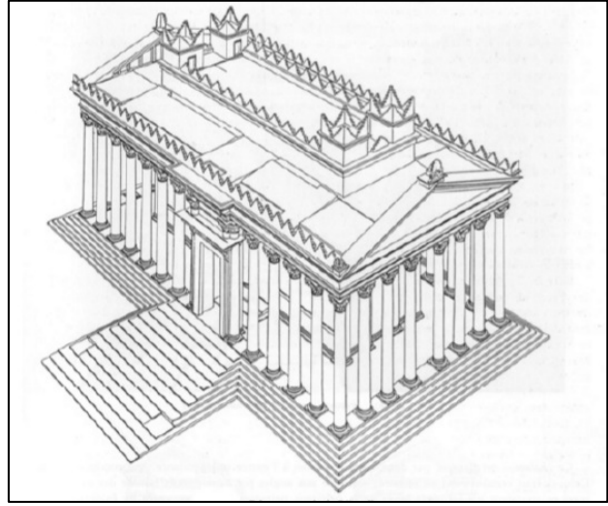
EK



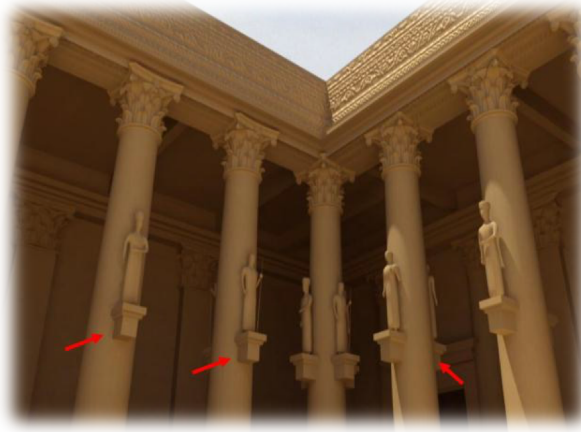
Şekil 1. Palmyra kenti genel planı. (Cussini, 2005: 160)



Şekil 2.1 Palmira, Bel Tapınağı planı (Hammad 2006: 232).



Şekil 2.2. Palmira, Bel Tapınağı, cella planı iki boyutlu görüntüsü (Maumoon, 2010: 68).



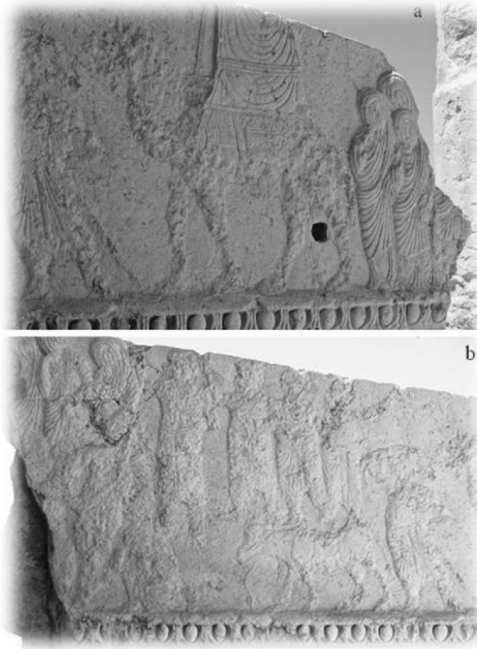
Şekil 2.3. Palmira, Bel Tapınağı, revak sütunlarını bedeni üzerinde, heykellerin tutacağı için delik vardır. Photoshop aracılığıyla hayali görüntüsü.



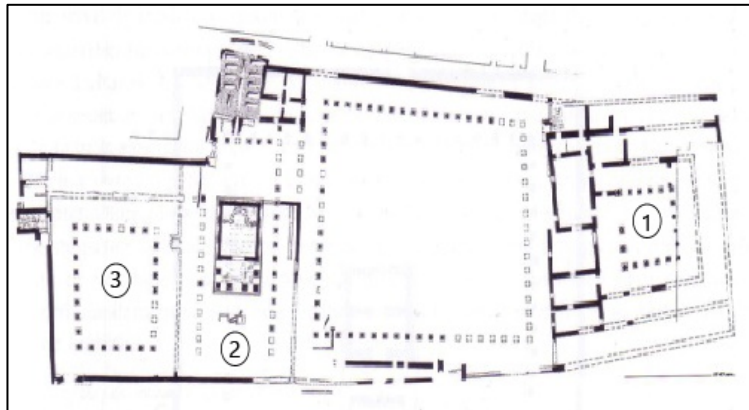
Şekil 2.4. Palmira, Bel Tapınağı, Arşitrav üzerinde pürüzlü üçgen şekiller bulunmaktadır (Klinğil, 1985: 218).



Şekil 2.5. Bel Tapınağı temellerinden kurtarılan bir kabartma, solda Herakles, diğer tarafta Palmyra'nın üçlü tanrıları Bel, Yarhabul ve Acibul tasvir edilmiş olup kireçtaşından yapılmış, 34,5 x 21 cm. boyutlardadır. Şam Ulusal Müzesinde sergilenmektedir (Teixidor, 1979, lev. XXXI: 170).



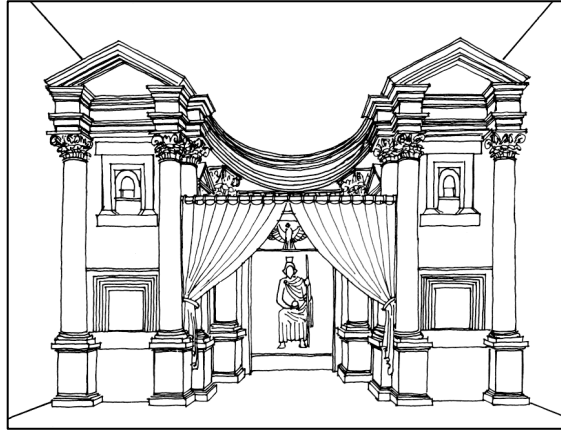
Şekil 2.6. Palmyra Bel Tapınağı, cella duvarında bulunmuş bir kabartma (Smith, 2013: 100).



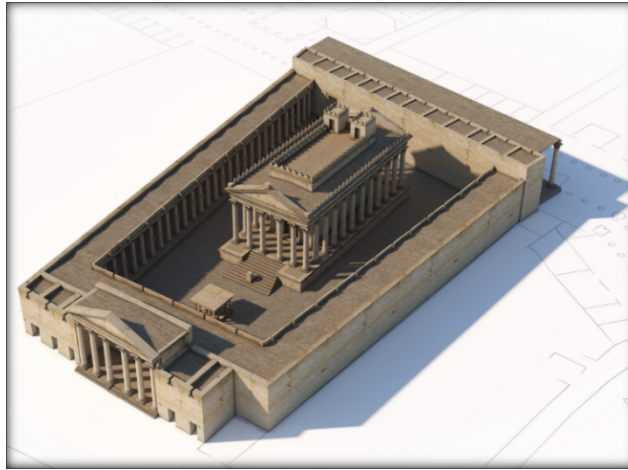
Şekil 3.1. Baal-Şamin Tapınak Planı: (Gawlikowski – Pietrzykowski, 1980: 444).



Şekil 3.2. Baal-Şamin Kutsal Alanı kuzeyden bir görüntüsü (Smith, 2013, Figure 1.13: 23).



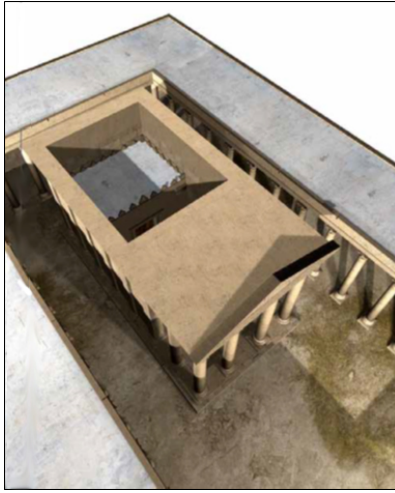
Şekil 3.3. Baal-Şamin Kutsal Alanı, üç tanrının beraber, Baal-Şamin kutsal alanında kültü olup, kült heykelleri de bulunmaktadır (Gawlikowski – Pietrzykowski, 1980: 434).



Şekil 4.1. Nebo Tapınağı, cella planı üç boyutlu görüntüsü (Jacques Seigne / Nicolas Nony. Ministère de la Culture 2019).



Şekil 5.1. Palmyra, Allat Tapınağı erken dönemi, üç boyutlu bir görüntü (Gawlikowski, 2014, fig. 7: 89).



Şekil 5.2. Palmyra, Allat Tapınağı geç evresi, üç boyutlu bir çizim (Gawlikowski, 2014, fig. 8: 90).



Şekil 5.3. Palmyra'daki Allat Tapınağı doğudan bir görüntü (Hendrik – Drijvers, 1978: 60).

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Öğr. Üyesi Alaattin OĞUZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Edebiyat Fak.
Antropoloji Böl.

alaattin.oguz@hbv.edu.tr



0000-0002-6908-2820



10.56387/ahbvedebiyat.1690814

Gönderim Tarihi: 03.05.2025

Kabul Tarihi: 05.06.2025

Alıntı: OĞUZ, A. (2025).
"Bohemlik, Sınıf İlişkileri ve
Modernitenin Çatlakları". *AHBVÜ
Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (12),
15-25.

Bohemlik, Sınıf İlişkileri ve Modernitenin
Çatlakları

ÖZ: On dokuzuncu yüzyılın sanayi kapitalizmiyle şekillenen toplumsal dönüşüm süreci, yalnızca ekonomik ilişkileri değil, aynı zamanda kültürel üretim biçimlerini ve bireysel varoluş tahayyüllerini de köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu bağlamda ortaya çıkan bohem yaşam tarzı, modernitenin iş bölümüne dayalı rasyonel yapısına karşı estetik temelli bir itiraz geliştirmiştir. Bohem figür, yalnızca burjuva değerlerinin dışlayıcı normlarına karşı bireysel bir özerklik arayışıyla değil; aynı zamanda deneyimin metalaşmasına, zamanın mekanikleşmesine ve doğanın araçsallaştırılmasına karşı da alternatif duyarlılık alanları inşa etmiştir. Bu duyarlılık, gündelik hayatın işlevselleştirilmiş yapısına karşı spontanlık, sezgisellik ve duysal öznellik gibi nitelikler üzerinden bir kültürel muhalefet biçimi üretmiştir. Ancak bu muhalif estetik pozisyon, kendi içinde yapısal paradokslar barındırmaktadır. Bohem kültür, kapitalist modernitenin çelişkilerini görünür kılmakta başarılı olsa da, bu çelişkileri aşabilecek kolektif ya da kurumsal araçlardan yoksundur. Nitekim, Bourdieu'nün (1996) belirttiği üzere, sanatsal özerklik söylemi her zaman piyasa ilişkileriyle diyalektik bir gerilim içinde biçimlenmiştir. Gatheral'ın (2021) analiz ettiği üzere, bohemlerin doğa mitleri ve zamana dair pastoral tahayyülleri de zamanla tüketim kültürü tarafından içerilmiş, hatta kimi zaman sömürgeci anlam rejimlerine hizmet etmiştir. Bu nedenlerle bohemlik, ne tamamen kopuk bir karşı-kültür ne de mevcut düzene mutlak bir entegre oluş olarak okunabilir. Aksine, modernitenin içsel çelişkilerini estetik düzlemde görünür kılan, kültürel eleştiri üretimine imkân sağlayan tarihsel bir formasyon olarak değerlendirilmelidir. Bohem yaşam tarzı, özneye dünya arasındaki yabancılaşmaya karşı duysal ve yaratıcı bir alan açarken, bu alanın tarihsel sınırlarını da gözler önüne sermiştir.

Anahtar Kelimeler: Alan, hegemonya, yabancılaşma, metalaşma, modernite.

Bohemianism, Class Relations, and the Fractures of Modernity

ABSTRACT: The social transformation process shaped by nineteenth-century industrial capitalism fundamentally reconfigured not only economic relations but also the modes of cultural production and imaginaries of individual existence. Within this context, the emergence of the bohemian lifestyle constituted an aesthetic critique directed against the rational structure of modernity rooted in the division of labor. The bohemian figure not only sought for individual autonomy in opposition to the exclusionary norms of bourgeois values but also cultivated alternative sensibilities against the commodification of experience, the mechanization of time, and the instrumentalization of nature. These sensibilities generated a form of cultural opposition grounded in spontaneity, intuition, and sensory subjectivity, offering a counterpoint to the functionalized structure of everyday life. Nonetheless, this oppositional aesthetic position harbored intrinsic structural paradoxes. While bohemian culture effectively rendered visible the contradictions of capitalist modernity, it lacked the institutional or collective mechanisms necessary to transcend them. As Bourdieu (1996) emphasized, the discourse of artistic autonomy has always emerged within a dialectical tension with market relations. Similarly, as Gatheral (2021) observes, pastoral imaginaries and nature myths articulated by bohemians were gradually appropriated by consumer culture and, at times, served colonial regimes of meaning. For these reasons, bohemianism cannot be read as either a wholly detached counterculture or a full integration into dominant structures. Rather, it should be conceptualized as a historical formation that makes the internal contradictions of modernity aesthetically legible and enables the production of cultural critique. The bohemian way of life opened a sensory and creative space against the alienation between subject and world, while simultaneously revealing the historical limits of that space.

Keywords: Field, hegemony, alienation, commodification, modernity.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Bu çalışmada bohemlik kültürünün, endüstriyel kapitalizmin ve modernitenin tetiklediği yapısal dönüşümlere hangi kültürel formlarda tepki verdiği ve ne tür estetik pratikler aracılığıyla simgesel bir karşı duruş inşa ettiği tartışılacaktır. Bohemlik, salt bir sathi estetik olgu olmanın ötesinde, endüstrileşme ve genel anlamda modernitenin yarattığı rasyonalizasyon, metalaşma ve yabancılaşma süreçlerine dair eleştirel bir yanıt olarak neşet etmiş; burjuva yaşamının iç çelişkilerini dramatik bir tonda öne çıkarırken, aynı zamanda burjuva toplumsal sistematğinde de yer edinmiş bir kültürel duruş olarak varlığını ortaya koymuştur.

Bohemlerin ortaya çıkışı 19. yüzyılda, Fransız Devrimi'nin ardından burjuvazinin nihai iktidarını kurduğu bir momente tekabül eder. Toplumun geniş kesimlerinin yeni egemen burjuvazi sınıfının ideallerini ve yaşam pratiklerini benimsediği bu dönemde, üretim, tüketim ve teknolojik ilerleme dönemin tartışılmaz değerleri olarak büyük ölçüde belirleyici hale gelmiştir. Bu yeni sosyoekonomik dokunun temel ethos'u ise girişimcilik ruhu ile faydacılığa dayanmaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan, bohemlerin de burjuva kökenli olmalarıdır. Modernleşme, mekanikleşme ve emeğin algılanışındaki dönüşümle birlikte edebi üretim ile kamusal alan arasındaki ilişkiler yeniden tanımlanır. Bu yeni konfigürasyon, edebi kaynakların işlevlerini de dönüştürerek, edebi kamunun yapısını sorgulanabilir hale getirir. Bu bağlamda Paris, yalnızca bir metropol değil; sanatın, sefaletin, eğlencenin, suçun ve ticaretin iç içe geçtiği çok boyutlu bir toplumsal laboratuvar olarak öne çıkar. Sanatçılar, yazarlar, öğrenciler ve iş arayan bireyler bu şehre akın ederek hem umut hem de hayal kırıklıklarıyla karşılaşmışlardır. Bu momentte burjuvazinin girişimciliğe atfettiği özgürlük ile sanatçıların deneyimlerindeki özgürlük arayışı bir çatışma noktası oluşturmuştur (Bell, 1979: 16).

Edebi dünyada ise, gazete ve dergi sayılarındaki patlama, matbaanın ticarileşmesi ve yazılı ürünlerin aşırı üretimi, edebiyatı giderek piyasa dinamiklerine tabi hale getirmiştir. Bu dönüşüm, edebiyatın aristokratik koruyuculuktan uzaklaşıp, metalaşan ve üretim mantığına eklenilen bir alan haline gelmesine yol açmıştır. Yayıncılar artık estetik kaygılardan ziyade, ticari başarı olasılığı yüksek olan eserleri basmayı tercih etmeye başlamış, bu durum edebi üretimi piyasa koşullarına bağlı hale getirmiştir. Bu yeni düzlemde, edebi figürlerin konumu da çelişkili hale gelir: himayecilikten kurtulmuş olmaları özgürlük sunarken, piyasa koşullarının baskısı yeni bağımlılık biçimleri yaratır (Bourdieu, 1993: 162). Her edebî öznenin bu yeni piyasa düzenine kolayca uyum sağlaması beklenemez. Birçok eser göz ardı edilirken, bunlardan sadece bazıları kamuoyu desteği kazanabilmektedir. Okuyucunun beklentilerine dair duyulan endişe, yazarların benlik duygusunu sorgulamalarına yol açar. Otorite figürü olarak kendilerini konumlandıran yazarlar, kitleselleşmenin yarattığı düzlemde artık kendi konumlarından da endişe duymaya başlarlar.

Bu dönüşümün psiko-sosyolojik düzeydeki yansımaları Stendhal, Flaubert ve Balzac'ın yazınsal mirasında görülür. Bu figürler, insanlık durumunu melankoli ve yalnızlık üzerinden anlamlandırmakta, modern yaşamı ise barbarlık ve delilikle özdeşleştirmektedir. Onlara göre şehir yaşamı mekanikleşmiş, kültürel yükü azalmış, araçsal akıl tarafından kuşatılmış bir düzene evrilmiştir. Kültürel estetiğin yerini fayda ve üretkenlik almış; sanayi, çocuk işçiliği ve yoksulluk edebi figürlerin temel eleştiri nesnesi haline gelmiştir. Onlara göre burjuvazi kültürden, içsel değerden ve asalet duygusundan yoksundur (Grana, 1967: 90-91). Piyasa mantığına tam anlamıyla teslim olmuş ve her şeyin değış tokuş edilebilir hale geldiği bir ethos üretmiştir. Bu ethos'un demokratik görünümü olması, edebi seçkinler nezdinde kültürel seviyenin tek tipleşmesi olarak algılanır. Kitlesel üretim, statü sembollerini değersizleştirirken, entelektüel aristokrasi ise kendine kapalı bir düşünce alanı inşa etmeye çalışır. Nihai tahlilde bohemler bu yapının içinde çelişkili bir konumda yer alırlar. Toplumsal değerlerle örtüşmeyen bir bireycilik üretmişlerken, diğer yandan aristokrasinin koruyuculuğundan yoksun kalan yazarlar, yalnızlaşarak yaratıcılıklarını artırmışlar ve modernliğe karşı bir mesafe geliştirmişlerdir. 19. yüzyıl Paris'inde birçok edebi eser tanınmak için yarışa girmiştir; ancak yalnızca birkaç seçici kamuoyundan kayda değer bir destek görebilmiştir. Aristokratik hamiliğin yokluğu, yaratıcı ifadenin sınırlarını genişletmiş ve sınırsız yeniliğin önünü açan bir dönemi başlatmıştır

(Grana, 1967: 105). Bununla birlikte, yazarlar aynı anda hem çelişkili hem de belirsiz bir konumda sıkışmış, giderek çeşitlenen bir okuyucu kitlesinin talepleri ve beklentileriyle başa çıkmaya çalışmışlardır.

Bohemlik, kültür, sınıf, siyaset-ideoloji, toplumsal cinsiyet, kent ve alan çalışmaları, sanat ve estetik gibi birçok açılarından ele alınabilir. Bu çalışmada bohemlik, tarihi süreci ve yeni endüstriyel durumun baskın felsefi paradigmasına olan refleksleri üzerinden ele alınmıştır. Bu anlamda paradigmanın inşası ile kültürel öznelğin çatışmalı doğasına dair çalışmalara katkı sunacağı umulmaktadır.

Estetik Direniş, Yabancılaşma ve Kültürel Çelişkiler

19. yüzyıl Batı Avrupa kentlerinde ortaya çıkan Bohemlik olgusu, basitçe estetik tercihlere veya ilginç yaşam biçimi seçimlerine indirgenemeyecek kadar kapsamlı tarihsel, sosyolojik ve ideolojik köklere sahiptir. Sanayi Devrimi'nin tetiklediği yapısal dönüşümler, üretim ilişkilerini, bireyin zamanla kurduğu ilişkiyi, mekân ve toplumla olan ilişkileri ve kültürel anlam kodlarını köklü şekilde yeniden şekillendirmişti. Bu dönüşümün merkezinde, modernitenin taşıyıcısı olarak yükselen burjuva sınıfının yarattığı idealist anlamda rasyonel tercihlere dayalı gündelik hayat ilişkileri ve biçimleri yer almaktaydı. Bu yapısal ve tarihsel zemin üzerinde Bohemlik teknik ve ekonomik dönüşümlerin yarattığı varoluşsal krizlere kültürel bir tepki olarak kendini göstermiştir.

Bohemlikte evrensel ve zaman aşırı unsurlar bulunsa da tanımlanabilir ve toplumsal olarak tanınan bir olgu olarak Bohemlik modern döneme, yani Fransız Devrimi ile sanayinin büyümesi ile şekillenen yeni bir dünyaya aittir. Bohemlik, daha en başından itibaren, genellikle birlikte anıldığı bir imgeyle zıtlık içinde şekillenmiştir: burjuva yaşamı. Bu karşıtlık o denli yerleşiktir ve akla öylesine kolay gelir ki, çoğu zaman bizi yanıltabilir; zira bu karşıtlık, ayrışma biçimini ve çoğu kez pratikte var olmayan bir düşmanlık yoğunluğunu ima eder. Oysa bohemlik, tarih boyunca birçok burjuva figür üzerinde güçlü bir çekim yaratmış; buna karşılık, çok sayıda bohem figürde de derin bir burjuva içgüdüleri barınmıştır. Bu gizemli yakınlık, kimi zaman samimiyetsizlik, hatta sahtekârlık suçlamalarına yol açmıştır: "Bir Bohem'i kazı, altından bir burjuva çıkar." Ancak bu sözde karşıtlığın ardında ortaya çıkan nitelik, çoğunlukla ikiyüzlülük değildir. Tıpkı pozitif ve negatif manyetik kutuplar gibi, Bohem ile burjuva birbirinin zıttı değil, aynı alanın parçalarıdır: birbirlerini ima eder, gerektirir ve birbirlerine yönelirler. (Seigel, 1986: 5)

İlk bakışta bohem kültürü, bireysel estetik tercihler, sefahat ve alkolle örülü bir marjinalite görünüşü sunuyor gibidir. Mamafih bu sathi görüntünün ötesinde katmanlı bir yapısal eleştirinin var olduğu görülür. Özellikle sanayileşme sonucunda gelişen rasyonalizasyon ve fayda odaklı düşünsel ve davranışsal kodlar, gündelik yaşamın tüm hücrelerine sirayet ederek bireyin gündelik tepkilerini, estetik beğenilerini ve duyuşsal eğilimlerini sistemli biçimde esnetmiş ve şekillendirmiştir. İçinde yaşanan zamanın disipline edilmesi, mekânın işlevselleştirilmesi ve bireysel kimliklerin üretim ve çalışma ekseninde yeniden inşa edilmesi insanların bilinçleri üzerinde kültürel bir tahakküm alanı yaratmıştır. Bohem yaşam tarzı, bu tahakküm biçimlerine karşı estetik, duyuşsal ve mekânsal bir karşı durma zemini inşa etme iddiasındadır (Wilson, 2000: 18).

Bohem kültürünün geliştirdiği değerler sistemi, burjuva yaşam tarzının üretkenlik, ahlakilik ve aile düzeni gibi temel ilkelerini tersine çevirerek eleştirel bir pratik ortaya koyar. İşe yaramazlık, başarısızlık, yoksulluk ve erotik özgürlük, bu yeni değer sisteminde yüceltilen kategorilere dönüşür. Bu açıdan Bohem yaşam tarzı, bireyin yalnızca dışsal sistemlere karşı değil, aynı zamanda kendi arzuları, sapmaları ve estetik ihtiyaçları doğrultusunda yeniden kurduğu bir deneyim alanı hâline gelir (Grana, 1967: 66).

Bohem olarak adlandırılan kültürel biçimin, endüstriyel kapitalist modernitenin yapısal çelişkileri — özellikle rasyonalizasyon, yabancılaşma ve metalaşma süreçleri — bağlamında kavranması gerektiğini vurgulamıştık. Kapitalist üretim süreçlerinin zaman, mekân, emek ve toplumsal ilişkileri sistematik biçimde yeniden düzenlemesine karşı geliştirilen estetik ve kültürel bir tepkiyi ifade etmesi açısından düşünüldüğünde, bu durum burjuva değerlerinin simgesel

bir ters yüz edilişi olarak yorumlanabilir. Endüstri ortamında ileri sürülen üretkenlik, ahlaki doğruluk ve ekonomik kendine yeterlilik gibi ilkeler, bohem karşı kültürde kendiliğindenlik, estetik özerklik ve marjinalite gibi alternatif değerlerle ikame edilir. Bohem değerler sisteminde yoksulluk, başarısızlık ve amaçsızlık gibi durumlar negatif türden bir damgalama yerine, kapitalist ethos'a karşı estetik bir meydan okuma biçimi olarak yüceltilir (Grana, 1964: 49).

Seigel bu çözümlemeyi bohem yabancılaşmasının varoluşsal boyutuna dikkat çekerek yapar. Baudelaire gibi bohem figürler, endüstriyel sistemi ve moderniteyi yalnızca sosyal kontrolün bir aracı olarak değil, aynı zamanda güzelliği, özgünlüğü ve varoluşsal anlamı yok eden bir ruhsal yıkım rejimi olarak kavramışlardır. Dolayısıyla bohemlik kapitalist rasyonalitenin ürettiği derin metafizik krizi dramatize ederek kendini haklı bir pozisyona yerleştirir. Wilson ise bu çizgiyi daha ileriye taşıyarak, Bohem kimliğinin zamanla kapitalist kent kültürlerinde metalaştırdığını gösterir. Bohem figürü, romantize edilmiş bir marjinalite ikonu hâline gelmiş ve böylece başkaldırı potansiyeli, kapitalist gösteri ekonomisinin dolaşımına dâhil edilerek nötralize edilmiştir (Wilson, 2000: 42).

Dolayısıyla bohemliği teorik olarak anlamlandırmak için, onun hem kapitalist modernitenin içsel çelişkilerini açığa çıkaran hem de bu çelişkilerin yapısal sınırları içinde kalan eleştirel ama zemini kaygan bir formasyon olarak kabul etmek gerekir.

Tarihsel Süreç: Kentleşme, Sanayileşme ve Bohemlik

19. yüzyılın ortalarında bohem kültürün ortaya çıkışı, endüstriyel kapitalizmin yarattığı köklü yapısal değişimler ve burjuva sınıfının kültürel yükselişi dikkate alınmadan anlaşılamaz. Sanayi Devrimi yalnızca üretim araçlarını dönüştürmekle kalmamış; zaman, mekân ve toplumsal ilişkilerin dokusunu da rasyonalizasyon, metalaşma ve faydacılık ilkeleri doğrultusunda yeniden yapılandırmıştır. Bohem toplulukları kendiliğinden oluşmuş yapılar değildir; kentleşmenin ivme kazanması, emeğin mekanikleşmesi ve toplumsal hayatın üretkenlik ve fayda ilkeleri etrafında yeniden düzenlenmesi gibi tarihsel koşullar içerisinde kök salmıştır. Gatheral'ın (2021) vurguladığı gibi, Bohem kültürünün ilk kez biçimlendiği Paris mahalleleri, özellikle Latin Mahallesi, yüksek öğrenimin genişlemesi, entelektüel emeğin uzmanlaşması ve kentsel mekânın yeniden yapılandırılması gibi kapitalist dönüşümlerin ürünleri idiler (Gatheral, 2021: 25-26).

Latin Mahallesi merkezli Paris bohem ortamı, bu oluşumların ilk prototipini sunmuştur. Haussmann'ın Paris'i yeniden inşa süreciyle birlikte kentsel mekânın radikal biçimde dönüştürülmesi, üniversite kurumlarının genişletilmesi ve yeni sanatsal piyasaların ortaya çıkışı, bohem topluluklarının oluşmasına elverişli koşullar yaratmıştır (Harvey, 2003: 1-20). Bu mahalleler, burjuva modernitesinin değerlerine karşıt değerlerin geliştirilip sahnelendiği kültürel alanlara dönüşmüştür.

Bohemliğin kültürel bir formasyon olarak kökeni genellikle 19. yüzyılın başlarında Paris ile özdeşleştirilse de, bu oluşumun tarihsel başlangıç noktası ve anlam çerçevesi üzerine çeşitli tartışmalar devam etmektedir. Paris yalnızca Bohemya'nın mekânsal merkezini değil, aynı zamanda bu hayali evrenin inşa edildiği, temsil edildiği ve bizzat yaşandığı yaratıcı bir sahne işlevi görmüştür. Balzac, Baudelaire, George Sand ve Flaubert gibi yazarların yanı sıra Daumier, Doré, Courbet ve Manet gibi sanatçılar, eserlerinde Bohem imgelerine sıkça yer vererek Paris'i yaratıcı enerjinin ve kültürel başkaldırının sembolü hâline getirmiştir (Seigel, 1986: 242-268). Paris merkezli bohemliğin etkisi, 1840'lar ve 1850'lerdeki zirve dönemini aşarak uzun soluklu bir estetik mirasa dönüşmüş; sembolizm, gerçekçilik, empresyonizm ve sürrealizm gibi sanat hareketlerine nüfuz etmiştir. Verlaine, Rimbaud ve Montmartre çevresinde toplanan Degas, Monet ve Toulouse-Lautrec gibi figürler, bu geleneğin modernist uzantıları olarak sıklıkla bohemlik tarihi içerisinde konumlandırılmaktadır (Gatheral, 2021: 22).

Londra'da ise Bohem kültürü, farklı bir kentsel dinamiğe tepki olarak gelişmiştir. Burada edebi piyasaların tabakalaşması ve Viktorya dönemi ahlak kültürünün özgül karakteri, bohem yaşam biçimlerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur (Gatheral, 2021: 88). Londra Bohemizmi, Paris örneğini paylaştığı anti-burjuva ethos ile birlikte, İngiliz toplumunun kendine özgü

sınıfsal ve ahlaki yapılarına da özgöl yanıtlar üretmiştir. Bohemliğin Anglophone kültür dünyasında ortaya çıkışı ve yayılımı, 19. yüzyıl boyunca Paris'te yaşamış ve çalışmış Britanyalı, İrlandalı ve Amerikalı yazarların deneyimleriyle doğrudan şekillenmiştir. 1830'larda G. W. M. Reynolds, Francis Mahony, W. M. Thackeray ve Albert Smith gibi yazarlar, Paris ile İngilizce konuşulan dünya arasında güçlü yayıncılık bağları kurarak ulusötesi bir edebi etkileşimin temelini atmışlardır. Bu yayın ağları, resimli yayınlar, tefrika romanlar, gazeteler ve popüler dergilerin dolaşımını mümkün kılarak Paris kültürünün İngilizce okuyucu kitlelerine ulaşmasını sağlamıştır (Williams, 1990: 59-66).

New York ve Melbourne gibi sömürge sonrası kentlerde ise bohemlik, farklı bir varyasyon kazanmıştır. Buralarda da temel temalar estetik özerklik ve burjuva değerlerine karşı isyanla birlikte, sömürge sonrası kentleşmenin ve kitle tüketim kültürünün özgöl koşullarına uyarlanmıştır (Seigel, 1986: 367-368). Farklı bağlamlarda şekillenen bu varyasyonlar, Bohem kültürünün endüstriyel ve burjuva modernitesinin özgöl çelişkilerine hem yanıt verdiğini hem de onları yansıttığını gösterir. Dolayısıyla bohemliğin tarihsel gelişim çizgisi, yapısal koşullarla kültürel yaratıcılık arasındaki dinamik etkileşimi açığa çıkarır.

Bohem oluşumlar, modern kapitalist kentlerin dışında değil; bu kentlerin içsel çelişkilerinin tam kalbinde, rasyonalizasyon ve metalaşma süreçlerine karşı geliştirilen kültürel bir tepkiselik içinde ortaya çıkmıştır. Bohem kültürel kimliğinin merkezinde, burjuva sınıfı ile kurulan derin bir ambivalans yatmaktadır. Bohemler kendilerini, öncelikle burjuva ahlaki normlarının uysal, çalışkan, saygın ve ekonomik olarak rasyonel gibi değerlerle tarif edilen birey ve toplum prototipiniz sürekli olarak simgesel bir reddi üzerinden tanımlamışlardır. Yoksulluğun yüceltilmesi, ilginç giyim tarzları, geleneksel aile ilişkilerinin dışında bir tarz ve ana akım sanat modalarına meydan okunması gibi pratikler, burjuva değerlerine yönelik performatif itirazlar işlevi görmüştür. Bu simgesel reddediş, yalnızca retorik düzeyde kalmamış; gündelik pratiklerde de burjuva değerlerin ters yüz edilmesi biçiminde somutlaşmıştır. Burjuva yaşamı üretkenlik ve maddi başarıyı kutsarken, bohemler amaçsızlığı ve başarısızlığı estetik bir direniş biçimi olarak yüceltmışlerdir. Burjuva toplumunda aile ve evlilik kutsanırken, bohem yaşam biçimi daha geçici ve konvansiyonel olmayan ilişki biçimlerini tercih etmiş, böylece normatif ahlaka doğrudan bir meydan okuma gerçekleştirmiştir (Wilson, 2000: 85-86).

Ne var ki bu karşıtlık, hiçbir zaman mutlak bir kopuş üretmemiştir. Maddi ve kurumsal düzeyde bohemler, reddettikleri burjuva yapılarıyla derinden iç içe geçmiş durumdadırlar. Bohem yaşamını mümkün kılan kafeler, dergiler, tiyatrolar ve yayınevleri, doğrudan burjuva kamusal alanının ayrılmaz parçalarıydı. Gatheral'ın işaret ettiği üzere, Bohem kimlikleri, kentlerin eğlence ekonomileri ve edebi piyasalar aracılığıyla sahnelenmiş ve dolaşıma sokulmuştur (Gatheral, 2021: 63-64). Bu duruş, edebi bireyde hem yoğun bir öz keşif duygusu doğurmuş hem de okuyucunun beklentilerine dair köklü bir kaygı yerleştirmiştir. Öncesinde edebi figürler kendilerini toplumsal normların ve değerlerin öncüsü, belirleyicisi olarak konumlandırırken, on dokuzuncu yüzyılda yaygınlaşan kitlelere yönelik demokratikleşme sürecine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu dönüşüme karşı bir tepki olarak, gizemli ve olağanüstü bir kimlikte teselli aramışlardır. Modern edebiyatın edebi birey üzerindeki etkisi iki belirgin boyutta tezahür eder: biri kendine güvenle karakterize edilirken, diğeri kaygı ve belirsizlikle şekillenir. Gerçekten de, özgüvene rağmen, modern edebiyat insanı hâlâ şaşırtıcı derecede belirsizliğe açık bir figür olarak kalmaktadır. Bu noktadan itibaren edebi figürler, bu türden gerilimlerin ördüğü bir ağ içinde sıkışmışlardır. Grana, burjuva sınıfına yönelik bohem eleştirisinin zamanlamasını da vurgular; zira on dokuzuncu yüzyıldan önce orta sınıfın belirgin yükselişine rağmen, bu eleştiriler özellikle bu yüzyılda yoğunlaşmıştır. Devrim'in yarattığı çalkantıların ardından aristokratik yapıların çözülmesiyle birlikte, Fransız toplumu ancien régime'e özgü kültürel ve entelektüel kurumların tasfiyesine tanıklık etmiştir. Bununla birlikte, burjuvazi, toplumun heterojen tabakalarını kapsayabilecek bir kültürel çerçeve inşa etmekte yetersiz kalmıştır. Bu nedenle, burjuvaziyi simgeleyen faydacılık ve pragmatizm gibi temel özellikler, toplumsal yapıların çeşitli katmanlarına nüfuz etmiştir.

Dolayısıyla bohemlik, burjuva modernitesinin tamamen dışında bir karşı-oluşum değil; burjuva modernitesinin içsel sınırlarında ve çelişkileri içinde biçimlenmiş estetikleştirilmiş bir iç alan olarak kavranmalıdır. Bohem kültürel pratikler, burjuva yaşamının araçsal rasyonelitesini, yabancılaşmasını ve deneyimin metalaştırılmasını görünür kılarken; bu yapısal çerçevenin maddi imkânlarından da vazgeçememiştir. Bu yapısal iç içe geçmişlik, bohemliğin içinde kronik bir gerilim doğurmuştur. Bir yandan bohemler, estetik özerklik ve varoluşsal özgünlük ideallerini burjuva faydacılığına karşı savunurlarken diğer yandan hayatta kalabilmek ve görünür olabilmek için burjuva pazarlarına, kurumlarına ve kamusal alanlarına bağımlı kalmışlardır. Bourdieu'nün (1996) gösterdiği üzere, modern kapitalist toplumlarda sanatsal özerklik iddiası, daima piyasa ile mesafe koyma arzusu ile piyasa içinde var olma zorunluluğu arasındaki paradoksal bir alan içinde şekillenir (Bourdieu, 1996: 81).

Dahası, bohemliğin burjuva kitle kültürüne karşı geliştirdiği mesafe, zaman zaman kültürel bir seçkinciliğe ve aristokratik nostaljilere dönüşmüştür. Grana'nın (1964) belirttiği gibi, özellikle Paris bohemliğinin bazı kesimleri, kültürel demokratikleşmeyi küçümseyerek, Orta Çağ zanaat loncalarına veya feodal patronaja yönelik nostaljik bir özlem geliştirmiştir (Grana, 1964, ss. 85–89). Dolayısıyla bohemlik ile burjuva modernitesi arasındaki ilişki, yalnızca karşıtlığa değil, aynı zamanda diyalektik bir iç içe geçmişliğe dayanır. Bohemlik, burjuva yaşamın çelişkilerini görünür kılmış; ancak aynı zamanda bu çelişkilerin ekonomik ve kültürel altyapıları içinde biçimlenmiş ve işlev görmüştür. Gatheral'ın (2021) dikkat çektiği üzere, bohem başkaldırının kendisi bile zamanla metalaştırılmış ve romantize edilmiş bir tüketim nesnesine dönüştürülmüştür (Gatheral, 2021: 45).

Sanayi Kapitalizmine Tepkiler: Rasyonalitenin Krizi ve Doğa

Bohemizmin ortaya çıkışı, endüstriyel kapitalizmin yol açtığı köklü toplumsal ve kültürel dönüşümlerle yakından ilişkilidir. Sanayileşme yalnızca üretim araçlarını devrimsel ölçekte dönüştürmekle kalmamış; aynı zamanda zamanın, mekânın ve toplumsal örgütlenmenin dokusunu da rasyonalizasyon, verimlilik ve metalaşma ilkeleri doğrultusunda yeniden biçimlendirmiştir.

Marx'ın (1978) klasik çözümlemesinde dikkat çektiği üzere, kapitalist üretim süreci, işçiyi yalnızca ürettiği üründen değil, emeğin kendisinden, diğer emekçilerden ve nihayetinde kendi insani özünden de yabancılaştırmıştır. Endüstriyel disiplin — dakiklik, iş bölümü, sürekli gözetim ve mekanik tekrar —, geleneksel toplumsal bağların çözülmesine ve organik yaşam biçimlerinin aşınmasına yol açmıştır. Döngüsel ve cemaat merkezli zaman algısının yerini, üretimin taleplerine göre parçalanmış ve doğrusal biçimde yapılandırılmış mekanik bir zaman anlayışı almıştır (Marx, 1978).

Bununla birlikte, sanayi kapitalizminin ürettiği yabancılaşma yalnızca emek süreciyle sınırlı kalmamış; bireysel algısal yapıları ve zamansal deneyimleri de derinden dönüştürmüştür. Simmel'in (1950) metropol deneyimi çözümlemesi, modern kent yaşamının sürekli uyaran bombardımanı karşısında bireylerin bir savunma mekanizması olarak *blazé* (duyarsız) bir tutum geliştirdiğini göstermektedir — yani aşırı duyuşsal yüklenmeye karşı duygusal yatırımın bilinçli biçimde geri çekilmesi (Simmel, 1950: 409-411). Bu bağlamda bohemlik hem metropoliten yabancılaşmanın bir semptomu hem de ona karşı geliştirilen ironik bir tepki olarak değerlendirilebilir. Bohemler, aşırı duyarlılık geliştirerek, estetik yoğunluğu yücelterek ve ironik mesafeler kurarak, standartlaşmış ve yüzeysel bir dünyada bireysel kimliği ve varoluşsal derinliği yeniden kurmaya çalışmışlardır.

Ne var ki Bohemliğin sanayi kapitalizmine karşı geliştirdiği tepki, derin bir yapısal karmaşayla maluldür. Burjuva-endüstriyel normları simgesel olarak reddetmelerine rağmen, bohemler bu sistemin kurumsal ve maddi altyapılarına bağımlı kalmışlardır. Edebi piyasalar, kent eğlence ekonomileri ve kültürel kurumlar, bohem yaşamını mümkün kılan altyapılardır (Wilson, 2000: 17). Gatheral'ın (2021) vurguladığı üzere, bohem imgelerinin burjuva izleyici kitlesi tarafından hızla metalaştırılması, Bohemik başkaldırının muhalif potansiyelini önemli ölçüde zayıflatmıştır (Gatheral, 2021: 130). Bohem sanatçı ve yazar figürü, kent kültürünün romantize

edilmiş tüketim nesnesi hâline gelmiş; estetik başkaldırı, modern kapitalist şehirlerde dolaşıma giren bir gösteri unsuruna dönüşmüştür.

Walter Benjamin benzer bir izlek sürdürerek bohemliği kapitalist modernitenin çelişkilerinden doğan hem estetik hem de politik bir tutum olarak analiz eder. 19. yüzyıl ortası Paris'inin bohemlerini profesyonel komploculardan oluşan karmaşık bir topluluk olarak tanımlar. Bu kişiler, 1848 devriminden sonra Haussmann tarafından yeniden düzenlenen kentin (Paris) gözetim ve seyir odaklı yapısı içinde yaşarlar (Benjamin, 2003: 27). Sıklıkla sanatçı ya da politik sürgün olan bu figürler, burjuva değerlerine karşı isyankâr bir tutum benimserken aynı zamanda toplumsal olarak dışlanmış ve ekonomik olarak kırılgan bir konumda varlık gösterirler. Benjamin'e göre bohem yalnızca romantik bir dışarıklık değil, aynı zamanda kentin isyanı bastırmak ve gözetimi artırmak üzere yeniden düzenlenmesiyle tarihsel olarak üretilmiş bir figürdür.

Benjamin, bu çözümlemesini sonradan derinleştirerek bohem kültürün merkezindeki figür olan flâneur'ü, kapitalist şehir yaşamına karşı duyusal bir uyum biçimi olarak değerlendirir. Başlangıçta pasajlarda dolaşan özgür bir gözlemci olan flâneur, zamanla metropolün şaşırtıcılığına yenik düşer ve giderek metalaşmış ilişkiler ve duyusal hissizleşme yoluyla belirlenen bir dünyada pasif bir izleyiciye dönüşür. Paris'in sunduğu bütünleyici kentsel çevreden yoksun olan bu figür, aklını yitirmişçesine sokaklarda dolaşmaya başlar ve Benjamin'e göre bu, flâneur'ün kendi gözlemci konumunu sürdüremediği anda kaçınılmaz olarak düşeceği kaderdir (Benjamin, 2006: 184–188). Böylece Benjamin, bohemliği özgür bireyselliğin ideali olarak değil, modern kent yaşamının yabancılaştırıcı ve parçalayıcı doğasına verilmiş kırılgan ve tarihsel bir yanıt olarak yeniden yorumlar.

Bu nedenle bohemliğin sanayi kapitalizmine karşı tepkisi, kapitalist modernitenin çelişkilerini güçlü bir biçimde görünür kılsa da bu çelişkileri aşacak bir dönüşüm kapasitesi üretmekte sınırlı kalmıştır. Bohemlik rasyonalizasyon, metalaşma ve yabancılaşmanın etkilerine yönelik güçlü bir estetik eleştiri geliştirmiş; ancak bu eleştiriye sistemin dışına taşıyamamıştır. Ayrıca, bohemler kent yaşamına ilişkin çelişkili bir tutumla baş etmeye çalışırlar. Modern kentliliğin ortaya çıkışında kısmi bir sorumluluğa sahip olmalarına rağmen, kozmopolit yaşama dair yaklaşımları derin bir kuşkuyla dayanır; saf ve bozulmamış topluluklara yönelik bir özlem taşırlar. Teknolojik ilerlemelere karşı kararlı muhalefetleri, sarsılmaz inançlarını yansıtır. Aynı anda, burjuvaziye yönelik muhalefet iki farklı toplumsal hareketin ortaya çıkmasına neden olur. Marxistler ve Saint-Simoncular, burjuva eşitsizliğine karşı toplumsal bir mücadele yürütürken, edebi muhalefet yalnızca dar bir azınlığı ilgilendiren özgül bir harekettir (Seigel, 1986: 72). Bu edebi karşı çıkışın ideolojik temeli, haz, güzellik, yaratıcılık ve entelektüel üretimin önceliği üzerine kuruludur ve burjuvazi ile proletarya arasındaki ayrımı kayda değer görmez. Her iki sınıfın da maddi tatmine yönelik ortak bir arzu taşıdığı, toplumsal eşitlik arayışına ise tamamen ilgisiz kaldığı ileri sürülür. İşte bu noktada Grana, kendilerini seçkin bir azınlık olarak gören bu grubu narsistik bir aura içinde konumlandırır (Grana, 1967: 66-69). Bu entelektüel çevre, zihinsel huzursuzluklarını yatıştırmak amacıyla kendilerine özgü bir yaşam biçimi geliştirmiştir: Bohem yaşam tarzı.

Bohem kültürel tahayyülün zihinsel huzursuzluğunu "doğa"ya yönelik simgesel yönelimlerinde de gözlemleriz; ancak burada söz konusu olan doğa, somut bir ekolojik gerçeklik değil, endüstriyel kapitalizmin rasyonelleştirilmiş dünyasına karşı geliştirilen mitik ve estetik bir karşıduruştur. Bu yönelim, gerçek anlamda kırsal yaşama dönüş çağrısından ziyade kapitalist rasyonalizasyonun yok ettiği kendiliğindenlik, özgünlük, döngüsel zamansallık gibi değerlere yönelik hayali bir geri kazanım arzusunu ifade ediyordu. Bu yaşam biçiminin simgesel ve romantize edilmiş bir geri dönüş arzusunu ima ettiği doğa, fiziksel ya da ekolojik bir gerçeklik değil, kapitalist modernitenin soyutlamalarına karşı üretilmiş bir anlam sığınağıdır. Bohem kültürü içinde doğa; spontanlık, bütünsellik ve döngüsel zaman ile özdeşleştirilirken, modern kent yaşamı ise mekaniklik, süreksizlik ve yabancılaşma ile karakterize edilir. Kırsal motifler, yerli imgeler ve Orta Çağ'a atıfta bulunan geleneksel temalar, bohemler için modernitenin yarattığı yabancılaşmaya karşı hayali bir sığınak işlevi görür ve kaybedilmiş bir bütünlüğün simgesel

olarak yeniden inşasını amaçlar (Grana, 1967: 135; Wilson, 2000: 38). Bohemler, Orta Çağ motiflerini, Gotik mimariyi ve pre-endüstriyel zanaatkârlığı, endüstriyel modernitenin karşıtları olarak yüceltmişlerdir. Fabrikalar ve sanayi bölgeleri küçümsenirken; pastoral manzaralar, el emeğine dayalı üretim biçimleri ve organik topluluk yapıları, kaybedilmiş bir özgünlüğün simgesel mekânları olarak idealize edilmiştir. Bu simgesel ekonomi içinde doğa, spontanlığı, bütünlüğü ve döngüsel zamanı temsil eden bir alan hâline gelmiş; modernitenin dayattığı mekaniklik, yabancılaşma ve süreksizlik karşısında bir estetik sığınak olarak kurgulanmıştır.

Gatheral'ın (2021) vurguladığı gibi, bohemler için doğa yalnızca mekânsal bir alternatif değil; aynı zamanda farklı bir zamansallık anlayışının da ifadesiydi. Kapitalist üretimin doğrusal ve kesintili zaman rejimine karşılık, Bohemler düzensiz, açık uçlu ve deneyim merkezli zaman tahayyüllerini estetikleştirmişlerdir. Gece geç saatlere uzanan salon toplantıları, rastlantısal buluşmalar, düzensiz yayımlanan dergiler ve sürekli ertelenen projeler gibi pratikler, endüstriyel zamanın disipline edici mantığına karşı geliştirilen alternatif zamansal deneyimler olarak yorumlanabilir (Gatheral, 2021: 259). Yine bu minvalde bohemliğin doğa tahayyülleri sıklıkla sömürgeci ve egzotikleştirici imgeler üzerinden kurgulandıkları için yerli halklar, köylü topluluklar ve ilkel kültürler, masumiyet ve özgünlük ideallerinin taşıyıcısı olarak romantize edilmiş; böylece bohem eleştirisi, istemeden de olsa emperyalist tahayyülleri yeniden üretmiştir (Gatheral, 2021: 61-62). Bununla birlikte, bohemlerin doğaya yönelimi de kendi içinde çelişkiler taşımaktadır. Bohem doğa tahayyülleri sıklıkla egzotikleştirici ve idealize edici eğilimlerle şekillenmiştir. Yerli halklar, köylü toplulukları ve ilkel kültürler, masumiyetin ve özgünlüğün simgeleri olarak romantize edilmiş; böylece bohem doğa miti, farkında olmadan sömürgeci ve emperyalist tahayyülleri yeniden üretmiştir.

Dahası, burjuva tüketim kültürü, bohemliğin doğaya dönüş hayalini hızla metalaştırmış; pastoral imgeler, Orta Çağ estetiği ve artisanal yaşam biçimleri, kentli orta sınıflara yönelik romantik tüketim nesnelere dönüştürülmüştür. Başlangıçta modernitenin yabancılaştırıcı etkilerine karşı bir eleştiri aracı olarak geliştirilen doğa miti, böylece kapitalist dolaşım sistemine entegre edilerek etkisizleştirilmiştir.

Sonuç: Bohemizm, Modernite ve Estetik Başkaldırının Sınırları

On dokuzuncu yüzyılın sanayileşmiş modern yaşam koşullarında şekillenen bohem kültürü, yalnızca alternatif bir yaşam tarzı arayışı değil; aynı zamanda kapitalist toplumun üretim, toplumsallaşma ve estetikleştirme biçimlerine yönelik derin bir kültürel eleştiri örneğidir. Rasyonelleştirilmiş emek süreçleri, burjuva kültürel hegemonyası ve deneyimin metalaştırılması karşısında Bohem kültürü, spontanlığı, bireyselliği ve varoluşsal özgünlüğü savunan simgesel ve estetik bir başkaldırı üretmiştir.

Bohemliğin endüstriyel kapitalizme karşı geliştirdiği tepki, modern rasyonalizasyonun ruhsal ve varoluşsal maliyetlerini dramatize etmiştir. Burjuva değerlerinin ters yüz edilmesi, zamanın yeniden hayal edilmesi ve doğanın romantize edilmesi gibi estetik stratejilerle bohemler, mekanikleşmiş üretim, standartlaşmış kentsel yaşam ve metalaştırılmış kültürel ilişkiler karşısında alternatif yaşam tahayyülleri üretmişlerdir. Dolayısıyla bohemlik, dışsal bir karşı kültür değil; kapitalist modernitenin içsel çelişkileri içinde filizlenen eleştirel bir yan ürün olarak anlaşılabilir.

Ne var ki, bohem direnişinin sınırları da belirgindir. Burjuva değerlerinin simgesel ters yüz edilmesi, estetik açıdan etkileyici olmakla birlikte, kapitalist üretim ve kültürel yeniden üretim yapılarına yönelik maddi bir dönüşüm üretememiştir. Bohem yaşam biçimi, hayatta kalabilmek için edebi piyasalar, sanat galerileri ve eğlence ekonomileri gibi burjuva altyapılarına dayanmak zorunda kalmış; böylece sistemin eleştirisini yaparken, aynı sistemin döngüleri içinde kalmıştır. Bourdieu'nün (1996) ortaya koyduğu gibi, modern kapitalist toplumlarda sainsal özerklik iddiası, her zaman piyasa ile mesafeyi koruma arzusu ile piyasa içinde konumlanma zorunluluğu arasındaki diyalektik bir alan içinde şekillenmiştir. Ayrıca bohem kültürünün kitle demokrasisine karşı zaman zaman küçümseyici bir mesafelenme geliştirmesi, onu aristokratik kültür formlarına dönük nostaljik bir çaba içinde göstermiştir. Bu bağlamda bohemlik,

kapitalist moderniteye dışsal, tamamen kopuk bir karşı-kültür olarak değil; modernitenin içsel çelişkilerini görünür kılan ve bu çelişkiler içinde biçimlenen bir kültürel formasyon olarak kavramsallaştırılmalıdır. Bohem yaşam tarzı, yabancılaşmadan uzak, asli bir yaşam arzusunu dile getirirken, tarihsel olarak bu arzunun ne denli ulaşılmaz olduğunu da ifşa eder. Bu yönüyle bohem kültürü, modernitenin semptomatik bir yansımasıdır: İç gerilimlerin dramatize edildiği, kültürel krizlerin imgelerle ifade bulduğu ve estetik alanın politikleştirilerek yeni anlam evrenlerinin yaratıldığı bir mekân.

Bunun dışında, bohem doğa mitleri ve zamana dair eleştiriler, başlangıçta kapitalist modernitenin araçsallaştırıcı mantığına karşı geliştirilen estetik alternatifler iken, zamanla burjuva tüketim kültürü tarafından metalaştırılmıştır. Gatheral'ın (2021) vurguladığı üzere, pastoral imgeler, orta çağ nostaljileri ve ilkel topluluklara yönelik egzotik tahayyüller, çoğu zaman sömürgeci ve emperyalist söylemleri yeniden üretmiştir. Bu da bohem kültürünün, eleştirdiği yapısal dinamiklerden tamamen ayrılmış ya da ona alternatif bir pozisyon üretilmediğini göstermektedir. Bohem kültürünün trajik paradoksu şudur: Kapitalist modernitenin yabancılaştırıcı etkilerini görünür kılmış; fakat bu etkilerin aşılmasına yönelik yapısal bir alternatif örgütleyememiştir. Estetik başkaldırı, sistemin çelişkilerini dramatize etmiş; ancak bu çelişkileri dönüştürecek toplumsal hareketler ya da kurumsal düzenlemeler geliştirememiştir.

Bununla birlikte, bohemliğin tarihsel önemi küçümsenmemelidir. Bohem kültürü, modernitenin içsel çatlaklarını, (sözelimi ekonomik rasyonalitenin insan yaratıcılığı üzerindeki yıkıcı etkileri, mekanik zamanın deneyimi nasıl parçaladığı ve deneyimin metalaşmasının bireysel özneliliği nasıl aşındırdığı gibi) dramatik biçimde görünür kılmıştır. Böylece bohemlik, kapitalist modernitenin ruhsuzlaştırıcı etkilerine karşı estetik ve kültürel bir korunaklı alan oluşturmuş; yaşamın araçsallaştırılmasına karşı geliştirilebilecek kültürel eleştiriler için bir kaynak üretmiştir.

Bu çerçevede bohemlik, saf bir reddiye ya da etkisiz bir teslimiyet olarak değil; kapitalist modernitenin içsel çatışmalarını dramatize eden ve bu çatışmalara estetik biçimde tanıklık eden tarihsel bir kültürel formasyon olarak kavranmalıdır. Endüstriyel sistemin ruhsuzlaştırıcı etkilerine karşı insan yaratıcılığını, duyusalılığını ve spontanlığını savunan bu estetik hafıza, günümüzde dahi yaşamın araçsallaştırılmasına karşı geliştirilebilecek eleştirel kültürel projeler için önemli bir kaynak işlevi görmektedir.

KAYNAKLAR

- BELL, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann.
- BENJAMIN, W. (2003). *Selected Writings, Vol. 4: 1938–1940*, Michael W. Jennings, (Ed.), Harvard University Press.
- BENJAMIN, W. (2006). *The Writer of Modern Life: Essays on Charles Baudelaire*, Michael Jennings (Ed.), Harvard University Press.
- BOURDIEU, P (1993). *The Field of Cultural Production*. Oxford: Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1996). *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* (S. Emanuel, Trans.). Stanford University Press.
- GATHERAL, J. (2021). *The Bohemian Republic: Literary Networks in the Nineteenth Century*. Routledge.
- GRANA, C. (1967). *Bohemian versus Bourgeois: French Society and the Man of Letters in the Nineteenth Century*. Basic Books.
- HARVEY, D. (2003). *Paris, Capital of Modernity*. London: Routledge.
- MARX, K. (1978). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. In R. C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader* (2nd ed., pp. 66–125). W. W. Norton & Company.
- SEIGEL, J. (1986). *Bohemian Paris: Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830–1930*. Johns Hopkins University Press.
- SIMMEL, G. (1950). The Metropolis and Mental Life. K. H. Wolff (Ed.) içinde, *The Sociology of Georg Simmel*, The Free Press.
- WILLIAMS, O. (1990). "The Parisian Prototype (1913)", in César Graña & Marigay Graña (eds.), *On Bohemia: The Code of the Self- Exiled*. New Jersey: Routledge.
- WILSON, E. (2000). *Bohemians: the Glamorous Outcasts*. London: Tauris Publishers.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Ayşe Nida SARIGÜL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.
Sosyal Bilimler Enst.
Eski Türk Dili ABD.
Yüksek Lisans Öğr.

karakocnida@gmail.com



0009-0001-9455-245X



10.56387/ahbvedebiyat.1680366

Gönderim Tarihi: 21.04.2025
Kabul Tarihi: 03.06.2025

Alıntı: SARIGÜL, A. N. (2025).
"Erzincan Ağzında Yansıma
Sözcükler". *AHBVÜ Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, (12), 27-38.

Erzincan Ağzında Yansıma Sözcükler

ÖZ: Türkçede yansıma sözcüklerin varlığı Türkçenin en eski dönemlerine dayanmaktadır. Yansıma sözcüklerin en eskilerine Eski Türkçedeki tokı-, tokıt-, bor-, şıp, çıt gibi sözcükler örnek verilebilir. Yansıma sözcükler dilimizde hala kullanılmaktadır. Erzincan coğrafi bölge olarak önemli ticari ve askeri güzergâh üzerinde olduğu ve doğal afetlere sert bir şekilde maruz kaldığı için bölgedeki konuşma şekli yakın illerden oldukça etkilenmiş ve bu bölgeleri etkilemiştir. Yansıma sözcüklerin Erzincan ağzında da yoğunlukla kullanıldığı gözlemlenmektedir. Erzincan ağzındaki sık kullanılan yansıma sözcüklere örnek olarak cığız, şakkılamak, vızzık, singıl singıl, cıcık gibi sözcükler gösterilebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yansıma sözcükler, Erzincan ağzı, onomatopeia.

Onomatopoeic Words in Erzincan Dialect

ABSTRACT: The existence of onomatopoeia in Turkish dates back to the earliest periods of Turkish. The oldest onomatopoeic words are the Old Turkish words such as tokı-, tokıt-, bor-, şıp, çıt. Onomatopoeia words are still used in our language. Since Erzincan is geographically located on an important commercial and military route and is severely exposed to natural disasters, the way of speaking in the region has been greatly influenced by nearby provinces and has affected these regions. It is observed that onomatopoeic words are also used intensively in the Erzincan dialect. Examples of onomatopoeic words frequently used in the Erzincan dialect include words such as cığız, şakkılamak, vızzık, singıl singıl, cıcık.

Keywords: Onomatopoeic words, Erzincan Dialect, onomatopeia.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş: Kültürel ve Dilbilimsel Bakış

Yansıma sözcükler, pek çok dilde var olan, anlamını insan kulağının algısıyla kazanmış sözcüklerdir. Yansıma sözcükler ses taklidi ile oluşturulmuştur. Yansıma sözcüklerle, insanın çevresindeki canlı ya da cansız varlıkların hareketiyle duyduklarını taklit ederek sesini duyduğu eylemi karşılayacak ifadeler türetmiştir (Zülfikâr, 2018: 1). Türkçedeki yansıma sözcüklerle ilgili en bilinen çalışmalardan birini yapan Hamza Zülfikâr, yansıma sözcüklerle ilgili şunları söyler:

Tabiatla canlı ve cansız bütün varlıklar, dolaylı veya doğrudan birtakım hareketlerin, gürültülerin kaynağı durumundadırlar. Tabiatın bu hareketliliği ve canlılığı karşısında onu sürekli gözleyen, onun bir üyesi olan ve konuşma yeteneğine sahip olan insan, tatma, koklama, duyma, görme ve dokunma duyularının yardımıyla tabiattaki bu canlılığı ve hareketliliği tarih boyunca adlandırmaya, söz biçimine getirmeye çalışmıştır. Bu sözler, ihtiva ettikleri uyumlu ve özellikli seslerden, kurallı yapılarından dolayı insanların daima ilgisini çekmiştir (Zülfikâr, 2018: 1).

Yansıma sözcükler Grekçede “onomatopie” olarak adlandırılmakta olup, buradan Latince ve Batı dillerine geçmiştir. “Onoma” ve “poein” kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Osmanlı Türkçesi’nde lafz-ı taklidî, savt-ı taklidî gibi isimler de almıştır. Günümüzde yansıma kelimelere taklidî kelimeler ya da ses taklidi kelimeler de denmektedir (Zülfikâr, 2018: 2).

Zeynep Korkmaz’a göre yansıma sözcükler doğadaki varlıkların ses ve hareketlerinin olduğu gibi dildeki kelimelere aktarılmasıdır: *Ses yansımali kelimeler ise, tabiattaki canlı, cansız varlıklar tarafından çıkarılan çeşitli seslerin, tek kelime ile doğa seslerinin ve bazı hareketlerin olduğu gibi dile aktarılarak adlandırılmasına dayanan birer ad durumdur* (Zülfikâr, 2019: 248).

Gamze Özok yansıma sözcükleri, nesnelerden çıkan sesi dile aktarma olarak tanımlamaktadır:

Yansıma sözcükler, insanoğlunun çevresindeki canlı ve cansız varlıklardan, eşyalardan, nesnelerden çıkan sesleri dile aktarma, dilde şekillendirme çabasıyla ortaya çıkmıştır. Tabiatla duyulan sesleri taklit yoluyla dile yansıma çabası, neredeyse tüm dillerde karşılık görmüştür. Öyle ki dillerin doğuşu ve kökeni üzerine yapılan çalışmalar sonucunda öne sürülen tezler arasında yansıma teorisi ilk akla gelen ve birçok dilbilimci tarafından da benimsenen bir teori olmuştur (Özok, 2023: 2200).

Seslerin dile aktarımıyla oluşturulan bu onomatopik sözcükler isim olarak kullanılabilirliği gibi fiil, zarf ve sıfat olarak da görülebilmektedir (Geldiyev, 2000: 6). Zeynep Korkmaz, yansıma sözcüklerin -l, -r, -r-, -l- ünsüzleriyle genişletilerek ikilemeli olarak da kullanılabildiklerini ve bu durumun yansıma sözcüklerin anlam üzerindeki etkisini artırdığını dile getirmektedir (2019: 249). Bu durum aynı zamanda sözcükleri yalnızca isim olmaktan çıkarıp zarf durumuna da getirmektedir. Bununla birlikte ses yansımali isimler, fiil türetme eklerini alarak fiil konumuna da getirilmektedir.

Doğan Aksan ikilemelerden bahsederken yansımalarla oluşturulan ikilemelerin eylemi ses açısından betimleyerek onları çok daha güçlü ve canlı bir anlam gücüne ulaştırdığından ve bu güçlü anlamın çoğu zaman duyguları da içerdiğinden bahsetmektedir: *Örneğin bıcır bıcır ikilemesi yalnızca çocukların konuşmalarını anlatmakta, bir kötülemeyi değil, bir beğenmeyi yansıtmaktadır. Buna karşılık tütün, özellikle sigarayı derin ve sık nefeslerle içmeyi anlatan fosur fosur ikilemesi bir beğenmeyi değil, hafif bir aşığılamaı içermektedir* (Aksan, 2001: 67).

Yansıma sözcükleri birincil ve ikincil biçimler olarak derecelendirmek mümkündür. Doğadaki seslerin yansıması olan birincil biçimlerin birer kelime olup olamayacağı tartışmalı bulunmaktadır. Bu birincil biçimlerin -l, -r, -l-, -r- ünsüzleriyle genişletilen halleri (şarıl, vızıl, çıtır, horul) ise ikincil biçimler olarak değerlendirmiştir (Zülfikâr, 2018: 9).

Yansıma sözcüklere yalnızca Türkçede değil, pek çok dünya dilinde de rastlanmaktadır. Yansıma sözcüklerin ya da diğer adıyla taklidî sözcüklerin varlığına pek çok dilde rastlanıyor olması, araştırmacıların “İlk dil ya da ilk sözcük nasıl oluştu?” sorusuna yansıma teorisiyle yanıt bulmalarına ve bu teoriyi desteklemelerine sebep olmuştur. Yansıma sözcükler Köktürkçe dö-

neminden günümüze değin dilimizde varlığını sürdürmüştür. Gamze Özok, Köktürk döneminden beri Türkçede var olan yansıma sözcüklere tokı-, tokıt-, tapla-, tınla-, bor-, borğuç-, u-, takagu, takıgu, şıp, sıgıt, sıgta-, opla-, kişne-, kiş, çıt gibi sözcükleri örnek göstermiştir (Özok, 2023: 2200).

Divanü Lügati't Türk de eserin yazıldığı ve hatta Köktürkçe döneminden beri Türkçede var olan yansıma sözcükleri ortaya koymaktadır. Bu sözcüklerin pek çoğu küçük fonetik farklılıklar dışında günümüzde de aynı şekilde mevcudiyetini sürdürmüştür (Rzayev, 2021: 182).

Akyıldız'a göre yansıma sözcüklerin sesbirimlerinin seçilme ve dizilme şeklinin kurallı olması, tabiattaki bir sesin taklidi olmaları sebebiyle keyfi olamayacağını göstermektedir. Yansıma sözcüklerdeki sesbirimler, aktarılacak istenen sesi anlamsal olarak muhatapına aktarabilme özelliği taşımaktadır. Ancak bu durum kültürden kültüre değişmektedir. Doğada duyulan sesler aynı olsa da farklı kültürler ve coğrafyalarda yaşayan insanların bu sesleri kendi dil özellikleri içinde aynı şekilde duyumsaması ve adlandırılması mümkün değildir (Akyıldız, 2020: 559).

Yansıma sözcüklerin her dilde aynı olmayışının sebepleri arasında, o dilde var olan sesbirimlerin özellikleri ve konuşurların taklit edilecek sesi/görüngüyü kendi duymasına/betimlemesine göre dilde adlandırması gösterileceği gibi kültürel, coğrafi gibi daha başka özellikler de bu sözcüklerin dilden dile farklılaşmasına etken olarak gösterilebilir (Akyıldız, 2020: 559).

Yansıma sözcükler içeriklerindeki harflerin seçimi ve dizimi açısından ses sembolizminin örnekleri sayılmaktadırlar. Bu seçim ve dizimlerin yanı sıra yansıma sözcüklerin kendi içlerindeki türeme şekillerinin de belli kurallar dahilinde olması, onları diğer sözcüklerden fonetik, morfolojik ve semantik olarak ayırmaktadır. Yansıma sözcüklerin bir kısmı (pat, güm, zonk, kırp) herhangi bir türetmeye uğramadan sözlüklere dahil edilirken, bir kısmı ise (şırıl, kıpır, ağla-, bağır-) kuralları çerçevesinde türetildikten sonra sözlükbirim olmuşlardır (Akyıldız, 2023: 319).

İsa Sarı yansıma sözcükleri ses sembolizmi olarak değerlendirir ve ses sembolizmin bir varlığın sesinin ya da hareketinin doğrudan aktarılması esasına dayandığından söz eder: *Örneğin hıçkır-, patırtı, şırıl şırıl veya bebek/çocuk dilinde 'köpek' anlamında kullanılan hav hav ya da otomobil, kamyon vd. araçları temsilen sesletilen han han gibi biçimler ses sembolizminin en sık tanıklanan, basit düzeydeki örnekleri arasındadır* (Sarı, 2023: 34).

Yansıma sözcükler Anadolu ağızlarında da varlığını sürdürmüştür ve sıklıkla kullanılmaktadır. Bu sözcükler, tıpkı yabancı dillerden Türkçeye girmiş sözcüklerin ağız özelliklerine ve Türkçenin kaidelerine göre şekillenmesi gibi, kullanıldıkları coğrafi bölgenin ağız özelliklerinden etkilenerek aralarında küçük fonetik farklar oluşturmuşlardır. Doğan Aksan, Türkçenin bu yönünü güçlü bulmaktadır. Ona göre Anadolu ağızlarını özelleştiren en önemli özelliklerden biri yabancı dillerden alınmış sözcükler olsa da bunların Türkçenin kendi özelliklerine göre şekillenmiş olmasıdır:

Anadolu ağızlarına başka dillerden girmiş ögeler de vardır. Ancak bütün bu örneklerin ortak dilde bulunanların ölçüsünde olmadığı kanısında bulunmadığımızı belirtmek istiyoruz. Ağızların asıl zenginliği, Türkçenin ağızlara kadar gelen kendi ögelerinden, kendi türetme ve birleştirmelelerinden kaynaklanmaktadır (Aksan, 2004: 233).

Yansıma sözcüklerin sıklıkla kullanıldığı ağızlardan biri de kendine has, spesifik özellikleri olan Erzincan ağızıdır. Erzincan yöresi, diyalektolojik olarak incelendiğinde yöre ağızlarının ana ağız, ağız ve alt ağız gruplarına ayrıldığı görülmektedir. Bu duruma bölgenin özellikle savaş dönemlerinde orduların konaklama bölgesi ve yol güzergâhı olması yerleşimin düzensiz olmasına sebep olmuştur. *Doğrudan savaş alanı içinde kalmasa dahi, orduların geçiş yolu ve konaklama yeri olması bakımından huzursuzluk eksik olmamış ve dağınık yerleşime gidilmiştir* (Sağır, 1987: 22). Aynı zamanda Erzincan'ın özellikle doğal afet ve depremlerden çok etkilenmesi sebebiyle sürekli göç ve yerleşim değişikliğine maruz kalması yöre ağızlarının farklı ağız gruplarına ayrılmasına ve özellikle kendi çevresindeki coğrafyalardan diyalekt olarak etkilen-

mesine ve bu coğrafi bölgeleri etkilemesine sebep olmuştur. *Doğrudan savaş alanı içinde kal-masa dahi, orduların geçiş yolu ve konaklama yeri olması bakımından huzursuzluk eksik ol-mamış ve dağınık yerleşime gidilmiştir. Erzincan'ın tarih boyunca birçok deprem felaketine maruz kaldığı ve çoğu kez tamamen yok olduğu düşünülürse önemli nüfus hareketleri ve kay-maların ortaya çıktığı anlaşılır* (Sağır, 1987: 22).

Erzincan ağzı, Erzincan'ın bir geçiş bölgesi olması açısından özellikle yakın çevre illerde kullanılan sözcük yapısından da etkilenmiş ve bu illerde konuşulan ağzı da etkilemiştir. Ve bu etkileşim Erzincan ağzının kendi coğrafi bölgesi içerisindeki toparlayıcı ve birleştirici özellikleri de ortaya koymaktadır. Mehmet Cihat Üstün, Erzincan ağzında karma kelimeleri incelediği makalesinde bu etkileşimi yalnızca yakın iller değil, farklı ülkeler ve diller arasında da ele alıp değerlendirmiştir: *...Erzincan yöresi ve Erzincan ağzı Rus, Rum, Ermeni, Arap, Fars, Fransız, İtalyan vs. birçok ulusun dil ve kültür mirasından izler taşımaktadır* (Üstün, 2018: 187).

Tüm bu etkileşim ve çeşitlilik yalnızca farklı diller ya da uzak-yakın coğrafi bölgelerle olan benzerliklerden ibaret değildir. Bunun bir sonucu olarak Erzincan'ın kendi içinde köy ve ilçelerinde söyleyiş farklılıkları bulmak mümkündür. Mehmet Cihat Üstün bu durumu şöyle açıklamaktadır:

(...) Erzincan'da dar bir coğrafi bölgede ilçeleri ve köyleri arasında bile bir ağız farkı göze çarpmaktadır. Şöyle ki, Kemah ile Refahiye veya Kemaliye, Tercan ile Çayırılı arasında söyleyiş farkları olduğu gibi Merkez'deki köyler arasında bile az da olsa bazı söyleyiş farklılıkları görülebilir (Üstün, 2008: 46).

Erzincan ağzında yansıma seslerden türemiş ve bu şekilde farklı anlamlarda kullanılan bazı sözcükler bulunmaktadır. Bu makalede Erzincan ağzında kullanıldığı çeşitli kaynaklardan tespit edilmiş yansıma sözcükler incelenmiştir. Sözcükler incelenirken Türkçedeki yansıma sözcüklerin detaylı şekilde incelendiği Hamza Zülfikâr'ın çalışması esas alınmış, sözcüklerin Erzincan ağzındaki mevcudiyetleri ise Derleme Sözlüğü ve Metin Tombul'un Örneklerle Açıklamalı Erzincan Dil Sözlüğü adlı eserinden hareketle belirtilmiştir. Kelimeler isim fiil, ikileme olarak kullanılanlar ve yardımcı fiille kullanılanlar olarak dört başlıkta incelenmeye çalışılmıştır. Kelimelerle ilgili bulunan örnekler ilgili kelimenin yanında verilmiştir. Yansıma sözcüklerin Anadolu'da yaygın olarak kullanılması, ağız özelliklerine göre değişim göstermesi ve Erzincan bölgesinin savaş, afet, toplumsal olaylar neticesinde sık göç alıp göç verdiği de göz önünde bulundurularak sözcüklerin kullanıldığı diğer iller de belirtilmiştir.

İsim Olarak Kullanılan Yansıma Sözcükler

Badik/bodik: Kısa boylu anlamına gelmektedir (Zülfikâr, 2018: 299).

Bodik Kemal vazgeçtimi huyundan/bülmiyen içmesin sakgın suyundan/Cingen Aydın fotvol denen oyundan/küfürden, gınahtan başka ne alıy (Tombul, 2007: 112).

*Erzincan ile birlikte Kars ve Tokat illerinde de kullanılmaktadır (DS: 2/460).

Bıcık: Vücutta pislik sebebiyle çıkan sulu yara (Zülfikâr, 2018: 307). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde kelimenin anlamını "meyve dilimi" olarak vermiştir. Derleme Sözlüğü'nde kelimenin anlamı "dörtte bir dilim" olarak verilmiştir. *Avu yedüğün bi bıcigini de baha ver* (2007: 104).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 2/654).

Calhama: Sulanmış yoğurt (Zülfikâr, 2018: 327). *Uşah, hele bi çalhama yapın*. (Tombul, 2007: 139).

*Kelime Erzincan ile birlikte Burdur, Gümüşhane, Kars, Hatay ve Yozgat illerinde de kullanılmaktadır (DS: 3/1057).

Cıbban: Alkış (Zülfikâr, 2018: 332).

*Kelime Erzincan ile birlikte Samsun, Ordu, Giresun, Ağrı, Ankara, Muğla illerinde de kullanılmaktadır (DS: 3/890).

Cıcık: Süs (Zülfikâr, 2018: 333).

*Kelime Erzincan ile birlikte Kastamonu, Artvin, Kars, Erzurum, Maraş, Sivas, Ankara, Niğde ve Adana illerinde de kullanılmaktadır (DS: 3/895).

Cığız: Mızıkçılık yapmak (Zülfikâr, 2018: 335). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde bu sözcüğün "ciccis" şeklinde de kullanımını göstermiştir (2007: 29). *Oğlum sen ne cığız herifsen* (Tombul, 2007: 129).

*Kelime Erzincan ile birlikte Artvin ve Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 3/903).

Cılbık: Sulu çamur (Zülfikâr, 2018: 336).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 3/908).

Cıncık: Porselen eşya (Zülfikâr, 2018: 339). Metin Tombul, ikinci bir anlamını "çocuk oyuncak" olarak vermiştir. *Gızım, cıncıqları getür de Mahbile ezen görsün* (2007: 130).

*Kelime Erzincan ile birlikte Sivas'ta da kullanılmaktadır (DS: 3/918).

Cıngıllı: Süslü (Zülfikâr, 2018: 339).

*Kelime Erzincan ile birlikte Uşak, Isparta, Burdur, Denizli, Gümüşhane, Maraş, Hatay, Sivas, Yozgat, Kayseri, Niğde ve Adana'da da kullanılmaktadır (DS: 3/923).

Culp: Suyun içine düşen cismin çıkardığı sesi anlatmak için kullanılır (Zülfikâr, 2018: 364).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 3/1013).

*Kelime Kocaeli, Rize ve Ardahan'da da kullanılmaktadır (DS: 3/848).

Dıngıl: Böbrek (Zülfikâr, 2018: 431).

*Kelime Derleme Sözlüğü'ne göre Denizli ve Kütahya illerinde de kullanılmaktadır (DS: 4/1463).

Dızdır: Keman (Zülfikâr, 2018: 433).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 4/1476).

Fıfırık: Dönen bir şey veya rüzgâr gülü (Zülfikâr, 2018: 451).

*Kelime Erzincan ile birlikte Gümüşhane, Kars, Erzurum, Diyarbakır illerinde de kullanılmaktadır (DS: 5/1854).

Fırt: Bir yudum ya da bir lokma (Zülfikâr, 2018: 453).

Çek bi' fırt (Tombul, 2007: 233).

*Kelime Erzincan ile birlikte Diyarbakır, Gaziantep, Sivas, Edirne illerinde de kullanılmaktadır (DS: 5/1856).

Fıs: İçi boş ve kof (Zülfikâr, 2018:454).

*Kelime Erzincan ile birlikte Burdur, Van, Bitlis, Tunceli, Elâzığ, Urfa, Gaziantep, Sivas, Kayseri illerinde de kullanılmaktadır (DS: 5/1858).

Fısıq: İçi boş meyve için kullanılır (Zülfikâr, 2018: 454).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 5/1858).

Gahırdah: Yağlı etin yağının erimesiyle arkasında bıraktığı kıkırdak (Zülfikâr, 2018: 465).

*Kelime Elâzığ ve Malatya illerinde de kullanılmaktadır (DS: 6/1895).

Gıdık: Keçi yavrusu (Zülfikâr, 2018: 472). *Mor goyunun gıdigi/Ben seviyem Fadigi/alav aldı dutuşiy/yüreğimin bıdigi* (Tombul, 2007: 309).

*Kelime Erzincan ile birlikte Amasya, Tokat, Gümüşhane, Rize, Kars, Elâzığ, Malatya, Sivas, Adana illerinde de kullanılmaktadır (DS: 6/2033).

Gıdik: Çene altı (Zülfikâr, 2018: 473).

*Kelime, Erzincan ile birlikte Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 6/2033).

Gıldırık: Yuvarlak (Zülfikâr, 2018: 476).

Top orta gıldırıkte kirecin üstünde bekliy (Tombul, 2007: 310).

*Kelime, Artvin, Elâzığ ve Malatya'da da kullanılmaktadır (DS: 8/2796).

Gıtti: Şeker (Zülfikâr, 2018: 481). Metin Tombul Erzincan Dil Sözlüğü'nde kelimeyi "kıttı" şeklinde göstererek anlamını "leblebi" olarak vermiştir (2007: 433).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 6/2063).

Hınık: Sümük (Zülfikâr, 2018: 502).

*Kelime Ordu, Kırşehir ve Sivas'ta da kullanılmaktadır (DS: 7/2365).

Hırtlık: Gırtlak (Zülfikâr, 2018: 505). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde Erzincan'da bu kelimeyle kullanılan deyimleri örnek göstermiştir. "Hırtlık barabarı: Ağzına kadar, tamamen, hiç yer kalmamacasına doluluk." *Hırtligeğ şiş aha!* Gargış, Erzincan yöresi bedduası. Yemeden duramadın mı, dayanamadın mı, yiyemez olasın. (Obur kimselere ve güzel şeylere dayanamayıp gizlice yiyenlere söylenir.) Hırtlığın kitlene: Gizliden gizliye bir şeyler alıp yiyenler için söylenir (2007: 398). *Yohsa ben senin hırtlığına binerem ha* (Kara, 1996: 603). *Haman dolmaları yemedi deyin, gızın hırtlığını sıkıy* (Kara, 1996: 419).

*Kelime Gümüşhane, Malatya ve Kayseri'de de kullanılmaktadır (DS: 7/2375).

Hop lop: Çok gezenti kişi (Zülfikâr, 2018: 507).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 7/2405).

Kakuç: Çekiç (Zülfikâr, 2018: 531).

Haa, bir de yanınıza kakuçınan gılıçlarınızı almayı unutmayın (Kara, 1996: 596). *Sılık, Mısmarların kakucu behen getürün, demiş* (Kara, 1996: 596).

*Kelime Gümüşhane ve Sivas'ta da kullanılmaktadır (DS: 8/2606).

Kıncıl: Kurumuş küçükbaş hayvan pisliği (Zülfikâr, 2018: 540). Metin Tombul kelimeyi "gıncik" olarak göstermiştir. *Gıncik dutmah* (2007: 313).

*Kelime Gümüşhane'de de kullanılmaktadır (DS: 8/2807).

Kırtık: Çok az, küçük miktarda (Zülfikâr, 2018: 544).

*Kelime, Gümüşhane, Erzurum, Malatya, Van, Diyarbakır ve Urfa'da da kullanılmaktadır (DS: 8/2883).

Lülük: Musluk (Zülfikâr, 2018: 563).

*Kelime, Samsun, Gümüşhane, Erzurum, Elâzığ ve Urfa'da da kullanılmaktadır (DS: 9/3094).

Mıhla: Başka bir yiyeceğin üzerine yumurta kırılarak yapılan yemek (Zülfikâr, 2018: 564).

*Kelime Sivas ve Niğde'de de kullanılmaktadır (DS: 9/3180).

Mıhlama: Yumurta kırılarak yapılan yemekler (Zülfikâr, 2018: 564).

*Kelime, Samsun, Giresun ve Ankara'da da kullanılmaktadır (DS: 9/3181).

Mıncık: Hayvan tekmesi (Zülfikâr, 2018: 570).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 9/3184).

Mırık: Küskün, öfkeli ve morali bozuk (Zülfikâr, 2018: 571).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 9/3187).

Pırpır: Süs için kullanılan kumaş (Zülfikâr, 2018: 596).

*Kelime Eskişehir ve Giresun'da da kullanılmaktadır (DS: 9/3444).

Pırrık: Çalı çırpı ya da ince odunlar (Zülfikâr, 2018: 596).

*Kelimenin Derleme Sözlüğünde Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 9/3444).

Pırtı: Parça parça olmuş ya da çok eskimiş eşyalar (Zülfikâr, 2018: 563). *pılıyı pırtıyı toplayıp getmek* (Tombul, 2007: 508).

*Kelime Erzincan ile birlikte Afyon, Manisa, Amasya, Ardahan, Kırşehir, Mersin'de de kullanılmaktadır (DS: 9/3445).

Pırdık/ Bi'pırdık: Çok küçük bir parça (Zülfikâr, 2018: 597). *Pırtık pırtık olasan* (Tombul, 2007: 508).

Bi pırtık gaşuğu sürtiy, ağzına götürüy (Kara, 1996: 589).

*Kelime Amasya, Elâzığ ve Malatya'da da kullanılmaktadır (DS: 9/3445).

Pısıık: İçi boş (Zülfikâr, 2018:598). Metin Tombul kelimenin anlamını "kedi" olarak vermiştir. *Eline bi iyne, bi döl bent almış/işleme yapıyken uyhuya dalmış/makgatin başında gıvrılıp galmış/pısıık kibin yatışına öliyem* (Tombul, 2007: 509). *Bu iti pısıığı yemiyek* (Kara,1996: 351).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 9/3447).

Şıkkırık: Kapı kolu ya da mandalı. Kelimenin "sürekli öksürük" anlamı da vardır (Zülfikâr, 2018: 626).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3767).

Tahaç: Çamaşır yıkama tokacı (Zülfikâr, 2018: 633).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3800).

Takatuka: Havan (Zülfikâr, 2018: 634).

*Kelime Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 10/3812).

Tohaç: Tokmak (Zülfikâr, 2018: 655).

*Kelime Tokat ve Gaziantep'te de kullanılmaktadır (DS: 10/3944).

Tombilik: Tombul ve şişman kişi (Zülfikâr, 2018: 659). *Bah ebile tombilik tombilik yapacaksan ki, duzsuz helva gibi yayılmıya* (Üstün, 2008: 83, Çankaya vd, 1995, 121'den).

*Kelimenin Derleme Sözlüğü'nde Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 10/3956).

Vızzık: Sivrisinek (Zülfikâr, 2018: 677).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 11/4104).

İkilemeli Olarak Kullanılan Yansıma Sözcükler

Cırcır: Fermuar (Zülfikâr, 2018: 342).

*Kelime Erzincan ile birlikte, Tokat, Erzurum, Malatya, Maraş, Sivas, Niğde ve Konya'da da kullanılmaktadır (DS: 3/927).

Cılcıl-cılcılık: Az ve damlayarak akan su (Zülfikâr, 2018: 357). *Malları suvarmaya götürecem amma harğın suyu cılcıl ahıy* (Tombul, 2007: 129).

*Kelime Erzincan ile birlikte Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 3/965).

Çakçak: Değirmende kullanılan alet (Zülfikâr, 2018: 372). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde kelimeyi "şahşah" olarak vermiştir. *Değirman getdi, şahşahını arıyuh* (2007: 550).

Dangur dungur: Dengesizce konuşan kişi (Zülfikâr, 2018: 423).

Develer boyunlarında cangirikler çalarak dangur dungur geliyler (Kara, 1996: 581).

*İkilemenin Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 4/1360).

Sıngıl sıngıl: Yürüyüşü eğri olan kişilerin yürüyüşünü tarif etmede kullanılır (Zülfikâr, 2018: 611).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 10/3611).

Tıntın: Yavaş ve isteksiz iş yapan (Zülfikâr, 2018: 649).

*Kelime Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 10/3917).

Vıdı vıdı: Dedikoducu, geveze (Zülfikâr, 2018: 673).

*Kelimenin Denizli, Kocaeli, Çankırı, Trabzon'da da kullanıldığı gösterilmiştir (DS: 11/4099).

Fiil Olarak Kullanılan Yansıma Sözcükler

Angıramak: Eşeğin anırması (Zülfikâr, 2018: 294).

Çerçi çağırır, eşşek angırır (Üstün, 2016: 190).

*Kelimenin Giresun'da da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 1/266).

Bıdılmak: Kendi kendine konuşup söylenmek (Zülfikâr, 2018: 310).

*Kelime Muğla, Erzurum ve Gümüşhane'de de kullanılmaktadır (DS: 2/659).

Büngülemek: Suyun kaynaması (Zülfikâr, 2018: 322).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 2/824).

Cıgızlanmak: Mızıkçılık yapmak, huysuzluk etmek (Zülfikâr, 2018: 335). *Cıgızlanmah üçün mahana arıysan* (Tombul, 2007: 129).

*Kelime Trabzon, Gümüşhane, Rize, Artvin, Erzurum, Sivas ve Ankara'da da kullanılmaktadır (DS: 3/903).

Cıngıldamak: Kulağı çınlamak (Zülfikâr, 2018: 339).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 3/922).

Cırtlamak: Kuş ve kümes hayvanlarının pislemesi (Zülfikâr, 2018: 347).

*Kelime Manisa, Eskişehir, Amasya, Gümüşhane ve Niğde'de de kullanılmaktadır (DS: 3/939).

Fırçıklenmek: Laubali ve sulu davranmak (Zülfikâr, 2018: 450).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 5/1854).

Gıdlamak: Isırmak (Zülfikâr, 2018: 473).

Sılık bu işi başardıktan sonra, atlıy gır atın sırtına, nazik yerlerini gıdlamaya başlıy (Kara, 1996: 599).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 8/2848).

Gıldırlamak: Yuvarlamak (Zülfikâr, 2018: 476).

*Kelime Gümüşhane, Elâzığ ve Malatya'da da kullanılmaktadır (DS: 6/2041).

Gıncıklanmak: Birine kendini beğendirmeye çalışmak (Zülfikâr, 2018: 477).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 6/2047).

Gındırlanmak: Yuvarlanmak (Zülfikâr, 2018: 478).

Geliy mağaranın gapısına, gine daşı gındırlıy bu yannı, giriy içeri (Kara, 1996: 576).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 6/2050).

Kıdlamak: Isırmak (Zülfikâr, 2018: 532).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 8/2848).

Mıncıklamak: Hayvanın çifte atması (Zülfikâr, 2018: 570).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 9/3184).

Mışılamak: Uyurken çıkan nefes sesi (Zülfikâr, 2018: 572).

*Kelime Mersin'de de kullanılmaktadır (DS: 9/3192).

Şakkılamak: Çok sesli kahkaha atmak (Zülfikâr, 2018: 618).

Herkeşinki bastuh olur basılır, bizimki de cevüz olur şakgılar (Üstün, 2016: 202).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3737).

Taktamak: Durmak (Zülfikâr, 2018: 636).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3811).

Tapanlamak: Ekili tarlayı düzeltmek (Zülfikâr, 2018: 638).

*Kelime Kocaeli, Çorum, Artvin, Elâzığ, Sivas, Yozgat, Ankara ve Niğde'de de kullanılmaktadır (DS: 10/3824).

Tapiklemek: Uyuklamak (Zülfikâr, 2018: 640).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3825).

Tepmek: Bir yeri tıkmak, bastırmak (Zülfikâr, 2018: 644).

Hama nası ayahlarından dutıysa neneyi tepiy fırına (Kara, 1996: 589).

*Kelime Manisa, Bolu, Giresun, Artvin, Gaziantep'te de kullanılmaktadır (DS: 10/3885).

Tıntınlamak: Yavaş iş yapmak (Zülfikâr, 2018: 649).

*Kelime Erzurum'da da kullanılmaktadır (DS: 10/3917).

Tıslamak: Yellenmek (Zülfikâr, 2018: 653).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3926).

Vıcıklamak: Sulu ve yağlı bir görünüm almak (Zülfikâr, 2018: 672).¹

*Kelime Ordu ve Sivas'ta da kullanılmaktadır (DS: 11/4098).

Yardımcı Fiil ile Kullanılan Yansıma Sözcükler

Hışır olmak: Bir şeyi çok parçalamak (Zülfikâr, 2018: 506). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde kelimenin "hışır etmek" şeklinde, para bozmak anlamında kullanıldığını da belirterek şu örneği vermiştir: *Essan Efendi hele abu parayı hışır et, oğlan sinemaya gediymiş, cebine birez harçlıh goyah* (2007: 399). *O gadar yoruldum, hışır oldum* (Kara, 1996: 444).

¹ Derleme Sözlüğü'nde ezmek anlamında verilmiş olup Erzincan'da kullanıldığı belirtilmemiştir, ancak Hamza Zülfikâr'ın eserinde Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir.

*Kelime Eskişehir, Ordu, Gümüşhane, Artvin ve Muğla'da da kullanılmaktadır (DS: 7/2378).

Hobuç etmek: Küçük bir çocuğu kucaklamak (Zülfikâr, 2018: 508).

*Kelime, Ordu, Giresun, Sivas, Konya ve Mersin'de de kullanılmaktadır (DS: 7/2390).

Kınav olmak: Kedinin çiftleşme vaktinin gelmesi (Zülfikâr, 2018: 543).

*Kelime Isparta, Tokat, Malatya, Gaziantep, Hatay, Kırşehir, Kayseri, Niğde ve Mersin'de de kullanılmaktadır (DS: 8/2835).

Öğüre gelmek: Dişi hayvanın çiftleşmek istemesi (Zülfikâr, 2018: 582).

*Kelime, Amasya, Tokat, Erzurum, Sivas, Antalya ve Bilecik'te de kullanılmaktadır (DS: 9/3321).

Taptah etmek: Bir yere çok gidip gelmek (Zülfikâr, 2018: 641).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3829).

Tırlak olmak: İshal olmak (Zülfikâr, 2018: 651). Metin Tombul, Erzincan Dil Sözlüğü'nde aynı anlamdaki kelimeyi "tırık olmak" şeklinde vermiş ve Erzincan yöresinde kullanılan "tırige düşmek (ishal olmak)" deyimini örnek göstermiştir (2007: 579).

Bi tırikli dana bi nahırı poh eder (Üstün, 2016: 198).

*Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3922).

Tos olmak: Haksızlığını anlayıp ses çıkarmamak (Zülfikâr, 2018: 660).

Kelimenin Erzincan'da kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 10/3973).

Sonuç

Yapılan araştırma sonucunda Türkçedeki ses taklidi sözcüklerin Köktürkçe döneminden beri varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Yansıma sözcükler Anadolu ağızlarında sıklıkla kullanılmakta olup bazılarının kullanımı çeşitli coğrafi bölgelerde yaygınlaşmaktadır. Erzincan ağzında da yansıma sözcüklerin sık kullanıldığı tespit edilmiştir. Yörenin tarih boyunca savaşlara ve doğal afetlere maruz kalması sonucu insan hareketliliğinin yoğun olması, bu bölgede kullanılan sözcüklerin yakın olanlar başta olmak üzere farklı illerde de kullanıldığı görülmüştür. İncelenilen kaynaklardan hareketle toplam 79 tane sözcük tespit edilmiştir. Bunlardan 7 tanesi ikilemeli olarak, 7 adedi yardımcı fiille, 22 adedi fiil olarak, 40 adedi ise isim olarak kullanılmaktadır. Fiil olarak kullanılan sözcükler genellikle -la isimden fiil yapma ekini alarak isim durumundan fiil durumuna geçmişlerdir. Bunun dışında -lan isimden fiil yapma ekini ve -da isimden fiil yapma ekini alarak isimden fiil durumuna geçen sözcüklerin varlığı görülmektedir. İsim olarak kullanılan sözcüklerin bazılarının fiilden isim durumuna geldikleri tespit edilmiştir. Tahaç ve tohaç sözcüklerinin eski Türkçe tokı- sözcüğünün -aç fiilden isim yapma ekini alması sonucu oluşması buna örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte isim durumundaki sözcüklerin -(i)k isimden isim yapma ekini sıklıkla aldığı görülmektedir. Derleme Sözlüğü incelendiğinde yansıma sözcüklerin de ağız özelliklerinden etkilendiği görülmektedir. Coğrafi bölgeler birbirine yaklaştıkça sözcüklerin kullanımındaki paylaşım arttığı gibi, Erzincan'a uzak illerde de kullanıldıkları tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

- AKSAN, D. (2001). *Türkçenin Gücü*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- AKSAN, D. (2004). *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.
- AKYILDIZ AY, D. (2020). "Türkçede Sözlükbirim Olarak Yansıma Sözcükler ve Sözlükselleşme Dereceleri", 12. *Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 21-23 Ekim 2020, Haz: Prof. Dr. İhsan Kalenderoğlu, Gazi Üniversitesi, Ankara, 558-564.
- AKYILDIZ AY, D. (2023). "Yansıma Sözcüklerde Çok Anlamlılık Eşadlılık Meselesi". *Rumelide Journal of Language and Literature Studies* (32), 316-327.
- BEYİTOĞLU, Y. K. (2024). "Gösterge bilimi ve ağızlar: Erzincan ağızı örneğinde göstergelerin nitelikleri". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)* C.7, (1), 142-155.
- GELDİYEYEV, R. (2000). *Türkmencede ve Türkiye Türkçesinde Yansımalar*. (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARA, R. (1996). *Erzincan Masalları: Metinler ve İncelemeler*. (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KORKMAZ, Z. (2019). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZOK, G. (2023). "Eski Türk Yazıtlarında Bulunan Yansıma Sözcükler Üzerine Bir İnceleme". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* C.7, (3), 2198-2213.
- RZAYEV, M. (2021). "Yansıma Sözcükler ve Dilin Nedensizlik İlkesi". *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* C.2, (2), 175-188.
- SAĞIR, M. (1987). *Erzincan İli Ağızları (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TOMBUL, M. (2007). *Örneklerle Açıklamalı Erzincan Dil Sözlüğü*. Erzincan: Erzincan Belediyesi Yayınları.
- ÜSTÜN, M. C. (2018). "Erzincan Ağızına Etimolojik Bir Yaklaşım: Karma Kelimeler". *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, (18), 183-217.
- ÜSTÜN, M. C. (2008). *Erzincan Merkez Ağızının Ses Bilgisi ve Söz Varlığı*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜSTÜN, M. C. (2016). "Bazı Türk Lehçelerinde Geçen Atasözleri İle Erzincan Ağızındaki Atasözlerin Anlam Ortaklığı Bakımından Mukayesesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.9, (47), 178-215.
- ZÜLFİKÂR, H. (2018). *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Online Kaynaklar

<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 16.04.2025)

Kısaltmalar

DS: Derleme Sözlüğü

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Birkan GÜLSEVEN

Bir kuruma bağlı değildir.

birkangulseven@gmail.com



0000-0003-3638-2998



10.56387/ahbvedebiyat.1649062

Gönderim Tarihi: 28.02.2025

Kabul Tarihi: 09.04.2025

Alıntı: GÜLSEVEN, B. (2025).

"Düven Kızağı Taşları:

Anadolu'nun Son Yontmataş
Geleneğinin Tipolojik Özellikleri".

AHBVÜ Edebiyat Fakültesi

Dergisi, (12), 39-53.

Düven Kızağı Taşları: Anadolu'nun Son
Yontmataş Geleneğinin Tipolojik Özellikleri

ÖZ: Düven Taşı Yontma geleneği, avcı-toplayıcı insan topluluklarıyla tarım toplumları arasında dolaylı bir bağlantı oluşturmaktadır. Taş yontma geleneğinin son nesli olan düven taşı yontma ustalarının ürettikleri yontmataşların teknolojik ve tipolojik özelliklerinin belirlenmesi ve insanlık tarihinin en uzun dönemini kapsayan avcı-toplayıcı insan topluluklarının ürettikleri yontmataşlar ile farklılık ve benzerlik bağlamının kıyaslanması çalışmanın temel amacıdır. Eskişehir ve Tokat illerinden elde edilen düven kızaklarından sökülen yontma düven taşları, arkeoloji biliminin kullandığı litik analiz terminolojisine ve kuramsal çalışmalara göre yapılmıştır. Bu çalışma kapsamında yapılan analizler ve gözlemler sayesinde yontma düven taşlarının şekilsel özelliklerini, kullanım neticesinde meydana gelen olguları ve köken aldığı paleolitik dönem yontmataş geleneği ile arasındaki bağlantı incelenmiştir. Yontma düven taşlarının kendilerine özgü kriterlerinin bulunduğu, kullanım ve aşınma izlerinin farklılıkları tespit edilmiştir. Ayrıca paleolitik dönem insan topluluklarının kullandığı alet çeşitliliği ile arasındaki farklılık ve benzerlik kıyaslanabilmektedir. Yontma düven taşı araştırmalarında yaygın olarak düven kızaklarının ve düven taşı yontma geleneği etnoarkeolojik açıdan incelenmiştir. Düven taşlarının teknolojik ve tipolojik özelliklerini inceleyen çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu sebeple yontma düven taşlarıyla ilgili yapılan araştırmalar literatürde önemli bir eksikliği gidermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yontmataş, düven geleneği, düven kızağı, tipoloji, teknoloji.Flint Artefacts of Threshing Sledge: Typological Qualities of
The Last Palaeolithic Tradition of Anatolia

ABSTRACT: The tradition of flaking for threshing sledge constitutes an indirect link between hunter-gatherer societies and agricultural societies. The main purpose of this research is to determine the technological and typological characteristics of the flint artefacts produced by the last generation of the stone knappers and to compare their differences and similarities with the lithics produced by hunter-gatherer human societies covering the longest period of human history. Lithics of threshing sledge obtained from the heifer sleds from Eskişehir and Tokat provinces were analysed according to the lithic analysis terminology used in archaeology and theoretical studies. Through the analyses and observations made within the content of this study, the shaped characteristics of the lithics, the effects of their use and the connection between lithics of threshing sledge and the Palaeolithic tradition from which they originated were examined. It has been determined that the flaking for threshing sledge has their own specific criteria and that there are differences in the traces of usage and abrasion. In addition, the differences and similarities between them and the diversity of lithics used by Paleolithic human communities were compared. In the researches on flint threshing sledge, the threshing sledge and the flaking of lithics for threshing sledge were examined in ethnoarchaeological terms. The number of scientific studies examining the technological and typological characteristics of flint artefacts of threshing sledge is rather small. Therefore, researches on flint artefacts of threshing sledge fill an important gap in literature.

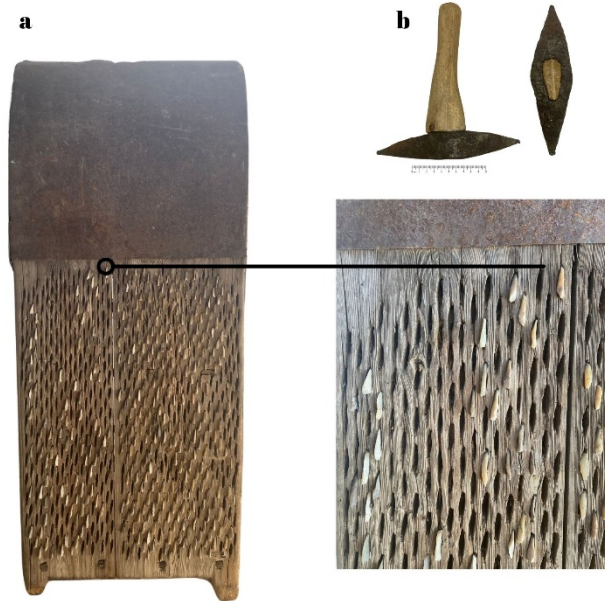
Keywords: Paleolith, threshing tradition, threshing sledge, typology, technology.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

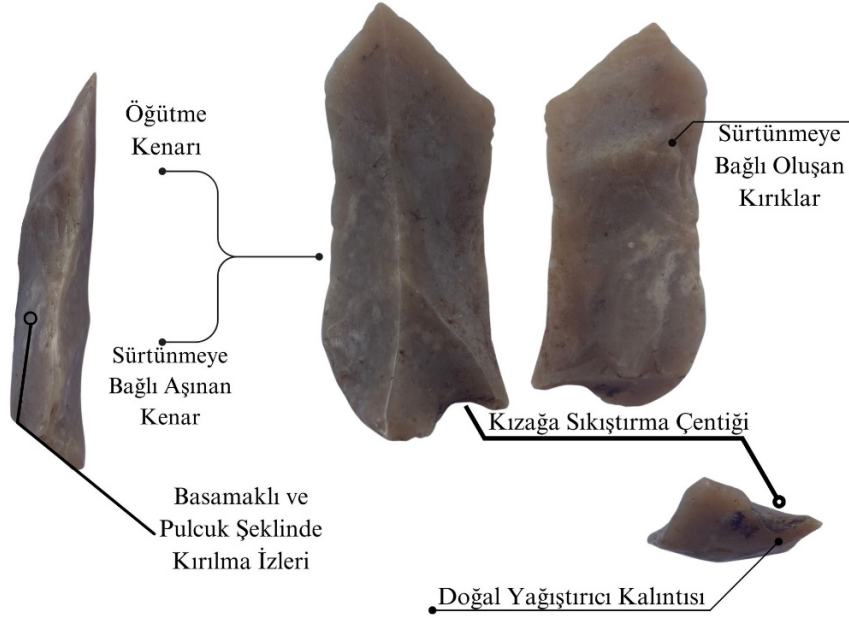
İnsan topluluklarının temel ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya koydukları taş yontma geleneği Paleolitik Çağdan başlayarak günümüze yakın bir zamana kadar devam etmiştir (Özdoğan, 2019). Yontmataşlar insan topluluklarının günlük yaşantısını kolaylaştırmak için kullanılan bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır (Boeda, 2023). Eski dönem insan yaşantısının ve davranışlarının bir parçasını temsil eden bu kültürel öğeler insan topluluklarının günlük yaşantıları hakkında bilgi sağlayan önemli kılavuzlar olarak değerlendirilmektedir. Taş devri insanları hakkında veri biriktirmek ve çıkarımlarda bulunmak yavaş ilerleyen bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir.

Anadolu'da taş yontma geleneği 1980'li yıllarda son bulduğu tahmin edilmektedir (Whittaker, vd., 2009). Taş yontma geleneğinin son ustaları Düven taşı ustası olarak adlandırılmaktadır. Düven kızağı ortalama 2*1 metre boyutlarında (boyutlar değişkenlik gösterebilir) düz tahta bir zemin üzerine çakılarak yerleştirilen yontmataşların bulunduğu bir tarım aletidir (Resim 1). Makinalı tarımın henüz olmadığı veya yaygınlaşmadığı bölgelerde kullanılan bu aletler, biçme işlemi tamamlanmış tahılların (buğday, arpa gibi) üzerinde hayvanlar tarafından çekilerek gezdirilir ve bunun sonucunda da başakların tanelerinden ayrılması sağlanırdı (Bilge, 2017). Düven kızağı farklı coğrafyalarda farklı dönemlerde farklı isimlerle tanımlanmaktadır. Söz gelimi Romalılar tarafından *tribulum* ya da *threshing sledge* olarak adlandırılmakta ve Anadolu'da *harman kızağı*, *düven*, *döğen*, *döven* olarak bilinmektedir (Whittaker, 2014; Gurova, 2014a; Anderson, 2014; Bilge, 2017). Geniş bir kullanım alanına sahip olan düven kızağına çakılan taşlar genel olarak çakmak taşı olarak bilinen tortul kayalardan üretilmektedir (Bilge, 2017). Bunun dışında bazı bölgelerde obsidyen gibi volkanik kayaların da kullanıldığı bilinmektedir. Anadolu coğrafyasında çakmak taşı olarak bilinen tortul kayalar yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Düven taş ocaklarıyla ilgili ülkemizde yapılmış çok az çalışma bulunmaktadır (Whittaker, vd., 2009). Bursa İlinin Harmancık ilçesinde bulunan Çakmak köyü düven taşı yontuculuğunun yapıldığı bölgelerden biridir (Whittaker, vd., 2009). Bu bölge aynı zamanda Tavşanlı bölgesi olarak bilinmektedir. Bu bölgede düven taşı ocaklarını ve düven ustalarını konu alan bir etnoarkeolojik çalışma yürütülmüş ve bunun neticesinde düven ustaları yani son taş yontucular hakkında önemli verilerin elde edildiği belirtilmiştir (Whittaker, vd., 2009). Düven yontuculuğunun kökenine dair yapılan araştırmalar genellikle etnoarkeolojik araştırmalar ile gerçekleştirilmiştir (Whittaker, 2014; Gurova, 2014a; Anderson, 2014). Yapılan araştırmalarda düven taşı geleneğinin arkeolojik alanlardaki izlerinin ve düven taşının şekilsel özelliklerinin belirlenmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır.



Resim 1: Demir Düven Taşı Düven Kızağı ve Yontma Çekici

Düven taşları ilk bakışta paleolitik dönem yontmataşlarına benzer özellikler sergileyebilmektedir. Özellikle orta paleolitik sonlarında üst paleolitik dönemin ilk dönemlerinde yaygın olarak kullanılan sıralı yontma tekniği kullanılmaktadır. Ancak düven taşları etnoarkeolojik kayıtlara göre çoğunlukla demir çekiçle ve nadiren taş vurgaçla yontulduğu ileri sürülmüştür (Whittaker, vd., 2009; Gurova, 2014b) (Resim 1b).



Resim 2: Yontma Düven Taşının Morfolojisi

Düven taşı yontma işlemi tarih öncesi taş alet yontucularıyla olan son bağlantı olarak değerlendirilmiş olacak ki pek çok araştırmacı prehistorik dönem yontmataşlarıyla düven taşları arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışmıştır (Whallon, 1978; Weiner, 1980; Gurova, 2013; Whittaker, 2014; Anderson, 2014). Yontmataş geleneği insanlık tarihinin en uzun süreli etkinliğidir. Paleolitik dönemden başlayarak günümüze kadar devam eden bir gelenektir (Johnson, 1978). Yontmataş üretim geleneği 1980'li yıllara kadar dünyanın çoğu yerinde farklı amaçlar için devam etmiştir. Örneğin Brandon şirketinin çakmak taşıyla ateşleme yapan (Flintlock) silahlar için, Tüfek taşı (Gunflint) üretim madenlerinde paleolitik dönem inşalarına benzer bir şekilde taş yontma işleri yapılmıştır (Honerkamp ve Harris, 2005). Düven taşı yontma ve düven kızağı kullanma geleneği Anadolu'da günümüzden yaklaşık 3500 yıl öncesine kadar gittiği belirtilmektedir (Kiriş, 2020).

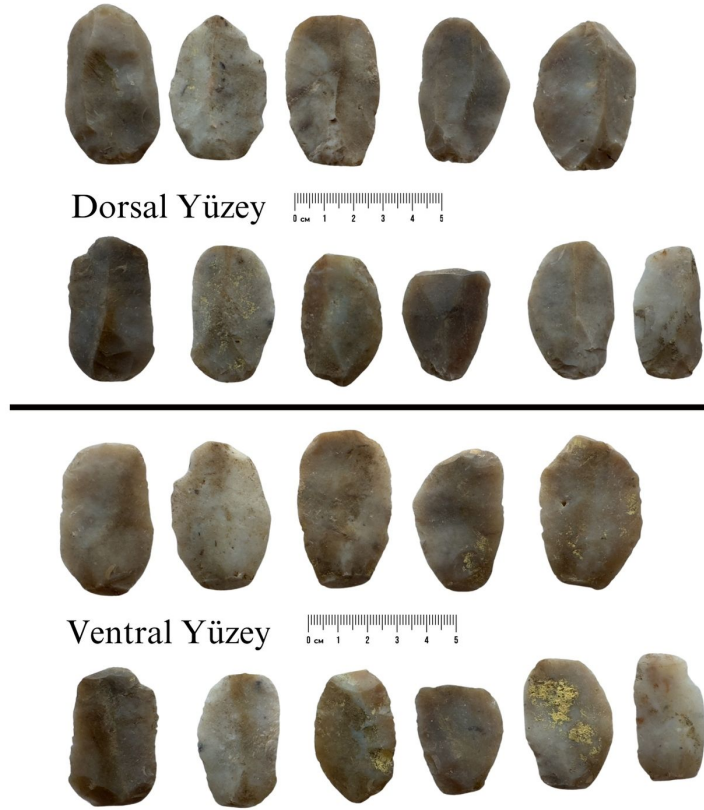
Bu araştırma yontma düven taşlarının tipolojik ve teknolojik özelliklerinin kendi aralarındaki belirginliklerini ve farklılıklarını incelemeyi amaçlamaktadır (Resim 2). Diğer bir deyişle düven taşlarının kendine özgü tipolojik terminolojisini ortaya koymak hedeflenmiştir.

Materyal

Bu çalışmanın materyalleri Eskişehir ve Tokat illerinden elde edilmiş düven kızaklarından çıkartılmış düven taşlarından oluşmaktadır. Eskişehir'den elde edilen düven kızağından 139 adet, Tokat'tan elde edilen düven kızağından ise 78 adet düven taşı bulunmaktadır. Bu araştırma kapsamında toplam 217 adet düven taşının incelenmesi gerçekleştirilmiştir.



Resim 3: Tokat ilinden Elde Edilen Yontma Düven Taşlarından Örnekler



Resim 4: Eskişehir'den Elde Edilen Yontma Düven Taşlarından Örnekler

Bu çalışmada farklı iki şehirde ve farklı iki hammaddeden üretilmiş ancak aynı amaca hizmet eden bir yontmataş topluluğu incelenmiştir (Resim 3 ve 4). Eskişehir ilinden elde edilen düven taşlarının litolojik olarak saydam ve yarı saydam olduğu gözlemlenmiştir. Bu yapıda olan çakmak taşları daha kolay ve daha düzenli kırıldığı için daha çok tercih edilmektedir. Ancak bu hammadde kaynakları kolay ulaşılabilir değildir. Tokat ilinde tespit edilen düven taşlarının hammaddesi mat renkli sarı ve kahverengidir. Bu hammadde kaynakları daha az kırılkan olduğu için çok tercih edilmemektedir. Ayrıca bu hammadde kaynaklarının kırılkanlık özellikleri az olduğu için taş yontma ustasının harcadığı enerjiyi ve zamanı artırmaktadır. Tokat ilinden alınan düven taşları boyut olarak daha küçük olduğu ve daha uzun süre kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Metot

Bu çalışmanın konusunu oluşturan düven taşlarının teknik ve tipolojik özellikleri Paleolitik dönem yontmataşlar için geliştirilmiş tekno-tipolojik yaklaşımlara göre değerlendirilmiştir (Bordes, 1961, Inizan, vd., 1999, Bodea, 2023). Yontmataşların şekilsel özellikleri Inizan'a ve Boeda'ya göre, Teknik Özellikleri de Bordes'a göre değerlendirilmiştir. Biçimsel sınıflandırmaları paleolitik dönem yontmataşlarına göre yapılmıştır. Bunun sebebi düven taşlarının paleolitik yontmataşlarının tipolojisiyle kıyaslanmasından dolayıdır. Düven taşlarının belirli bir tipoloji şeması henüz ortaya konulmamıştır. Bu sebeple bu çalışmaya konu olan Düven taşların şekilsel özelliklerinin sayısallaştırılması, tarihöncesi dönem yontmataşlarında var olan kriterlere göre yapılabilmektedir. Ancak bunun yanında prehistorik dönem yontmataşların kriterlerinden farklı olduğu düşünülen özellikler de tespit edilmiş ve ortaya konulmuştur.

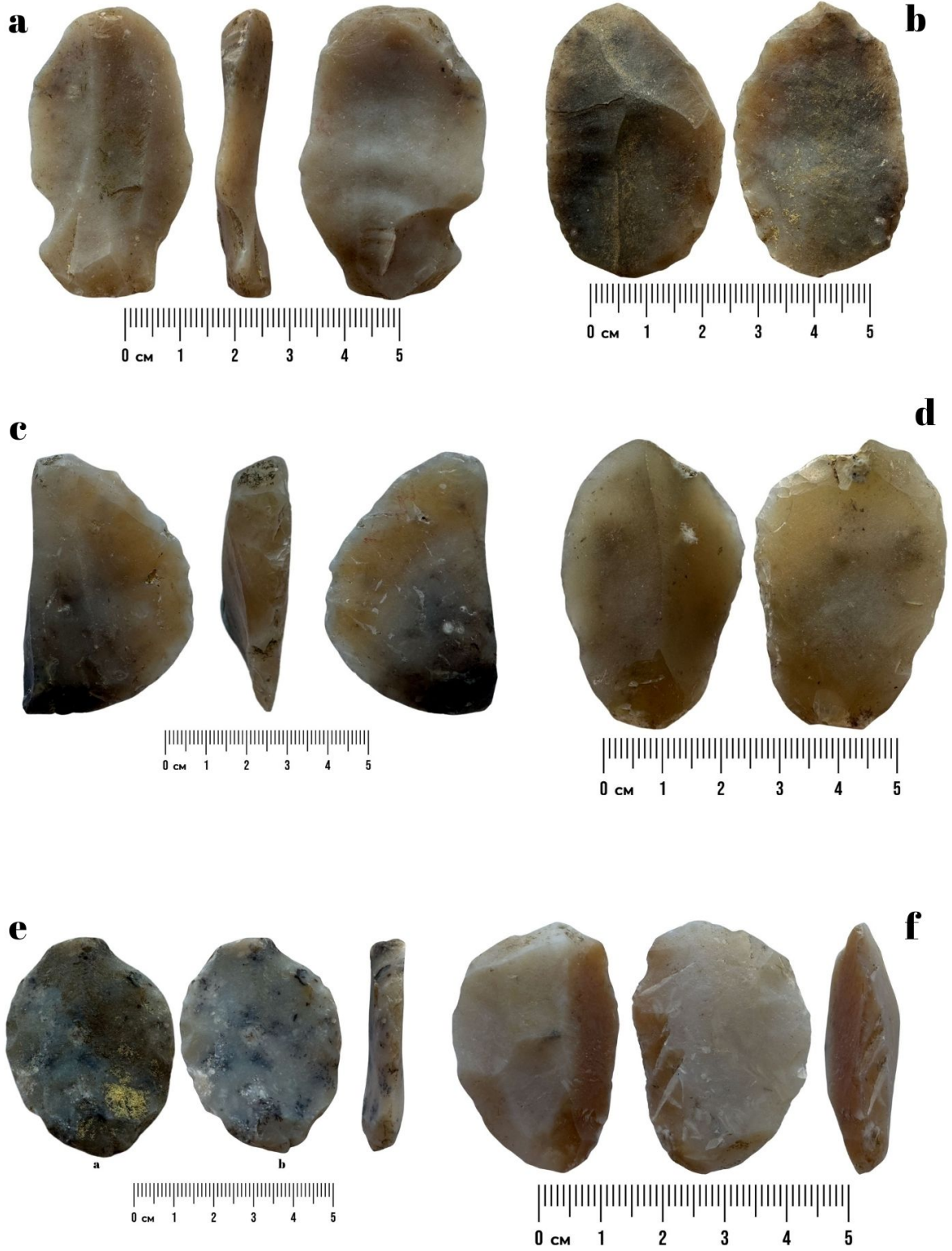
Bulgular

Bu çalışmada iki farklı şehirden elde edilmiş yontma düven taşlarının teknolojik ve tipolojik yapısının sayısallaştırılması yapılmıştır. Bu sistematik analiz paleolitik dönem insanların ürettikleri yontmataşları analiz etmek için kullanılan tanımlama terminolojisine göre yapılmıştır. Ayrıca yontma düven taşlarında meydana gelen farklı kriterlerde göz önünde bulunarak terminoloji düzenlenmiştir. Bu terminolojik şema farklı dönemlerde üretilmiş tüm yontmataşların tipolojik ve teknolojik özelliklerini genel hatlarıyla ortaya koymak için geçerli bir şemadır. Analizi yapılan yontma düven taşlarının hem sayısal verileri hem de görsel verileri değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hem düven taşlarının genel özellikleri hem de paleolitik dönem yontma taşlarıyla benzerlikleri veya farklılıkları gözlemlenebilmiştir.

Bu çalışma kapsamında ilk olarak düven taşlarının üretim zinciri ortaya konulmuştur. Düven taşının üretim aşamaları ve düven kızaklarının kullanım geleneklerine ilişkin yapılan etno- arkeolojik çalışmalarda düven taşı için kullanılan hammadde kaynaklarının özenle seçildiği belirtilmektedir. DeneySEL ve etnoarkeolojik verilere göre yontma düven taşları demir bir çekiçe yontulduğu belirlenmiştir. İncelenen düven yontmataşlarının genel olarak yonga formunda olduğu gözlemlenmiştir (Resim 3 ve 4). Dilgilerin sayısı çok azdır. Paleolitik dönemde varlığı bilinen diğer taşımali tipleri yontma düven taşları arasında gözlemlenmemiştir (Odell, 2004; Anderson, 2014) (Tablo 1).

Tablo 1: Taşımaliğin Sayısal Dağılımları

Taşımaliğ	n	%
Yonga	168	77,42
Dilgi	49	22,58
Toplam	217	100,00



Resim 5: Eskişehir'den Elde Edilen Düven Taşlarından Örnekler



Resim 6: Eskişehir'den Elde Edilen Düven Taşlarından Örnekler



Resim 7: Tokat İlin 'den Edilen Düven Taşlarından Örnekler

Yonga formunda üretilen düven taşları kızağa doğru bir şekilde çakılabilmesi ve kızaktan düşmemesi için uygun ölçülere ve şekillere getirilmek için ikincil bir işlemden geçtikleri bilinmektedir (Whittaker, 2014; Gurova, 2014b; Anderson, 2014). Uygulanan bu işlemler bu araştırma kapsamında incelenen düven taşlarında da gözlemlenmiştir. Yontmataşları topuk kısımları ve uç kısımları kalınlık dengesini sağlamak için budandığı gözlemlenmektedir.

Taşımalıkların uç kısımlarında ince olduğu için budama işlemi uygulandığı düşünülmektedir (Resim 6a ve Resim 7a).

Tablo 2: Yontmataşların Fiziksel Durumunu Gösteren Sayısal Dağılımlar

Fiziksel Durumu	n	%
Tam Parça	11	5,07
Uç Kısmı Kırık	107	49,31
Topuk Kısmı Kırık	11	5,07
Uç ve Topuk Kısmı Kırık	88	40,55
Toplam	217	100,00

Yontma düven taşlarının genel özellikleri ve şekilsel yapısı incelendiğinde, belirgin yapısal özelliklerin olduğu gözlemlenmektedir. Düven taşlarının hem üretim aşamasında uygulanan teknikler hem de kullanılan vurgaç (çekiç) çeşidi farklı olduğundan şekilsel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu yontma biçimi topukta oluşturduğu çatlaklar ve kırılma izleriyle anlaşılabilir (Resim 5d ve Resim 7b).

Düven taşları ahşap bir yüzeye yani düven kızağına çakılmak için üretildiklerinden kızaktan düşmemeleri için bir çeşit organik yapıştırıcı kullanıldığı bilinmektedir (Whittaker, 2014). İncelenen düven taşları arasında da pek çok düven taşında organik yapıştırıcı izleri ve kalıntıları görülmüştür (Resim 5e ve 7a).

İncelenen yontma düven taşlarının profil yapılarının çoğunlukla düz olduğu tespit edilmiştir. İç bükey olan düven taşlarının oranları oldukça düşüktür (Tablo 3).

Tablo 3: Yontmataşların Profil Şekillerinin Sayısal Dağılımları

Profil	n	%
Düz	205	94,47
İçbükey	12	5,53
Toplam	217	100,00

Düven taşlarının topuk tiplerinin arasında sadece düz topuk olduğu gözlemlenmiştir. Paleolitik dönem insan topluluklarının avcılık faaliyetleri için ürettikleri yontmataşların en az beş farklı topuk çeşidi olduğu göz önüne alındığında bu aletlerin tek bir amaca hizmet etmek için seri bir şekilde üretildiğini söylemek mümkündür (Tablo 4). Kırık olmayan tüm topuk şekilleri düz olarak gözlemlenmektedir. Düven taşlarının topuk şekillerini incelediğimiz de kırık olmayan yontma düven taşlarının neredeyse tamamının yuvarlağımsı formda olduğu görülmektedir (Tablo 5) (Resim 6a, 6b, 6c, 6d ve Resim 7a, 7b, 7d).

Tablo 4: Yontmataşların Topuklarının Platform Şekillerinin Sayısal Dağılımları

Platform Tipi	n	%
Yok	101	46,54
Düz	116	53,46
Toplam	217	100,00

Tablo 5: Yontmataşların Topuk Şekillerinin Sayısal Dağılımları

Topuk Şekli	n	%
Yok	101	46,54
Düz	2	0,92
Yuvarlağımsı	114	52,53
Toplam	217	100,00

Yontmataş üretiminde çekirdekten çıkan tüm parçalar kendinden önce yontulan parçanın negatif izlerini taşır. Bu izler yontmataş terminolojisinde dorsal izler olarak adlandırılmaktadır. Bu çalışmanın materyallerinin dorsal yüzeylerindeki izleri incelediğimizde neredeyse tüm yontma düven taşlarında paralel çıkarımlı izlerin olduğu görülmektedir. Sıralı üretim tekniğinin en belirgin göstergesi paralel çıkarım izlerinin görülmesidir.

Tablo 6: Yontmataşların Dorsal (Üst) Yüzey Yönlerinin Sayısal Dağılımları

Dorsal İzlerin Yönü	n	%
Paralel	196	90,32
Asimetrik Yakınsak	7	3,23
Ortogonal (Merkezcil)	5	2,30
Belirgin Değil	9	4,15
Toplam	217	100,00

Tablo 7: Yontmataşların Dorsal (Üst) İzlerinin Çıkış Yönlerinin Sayısal Dağılımları

Dorsal İzlerin Çıkış Yönü	n	%
Paralel	200	92,17
Karşılıklı Paralel Çıkarımlar	3	1,38
Merkezcil	5	2,30
Belirgin Değil	9	4,15
Toplam	217	100,00

Bu çalışmada incelenen yontma düven taşlarının düven kızağına çakılan yontmataşların, kızağa takılan yönünde bir kırılma veya çatlama izi görülmemektedir. Ancak daha iyi sıkışması için taşımaların kenarı dikey yönlü olarak kırılıp küt bir kenar elde edilecek şekilde yontulmuştur (Resim 5, Resim 6 ve Resim 7). Sürtünme aşamasında kenarlara uygulanan basınç ve darbe-lerden kaynaklanan birtakım aşınmalar meydana geldiği tespit edilmiştir (Resim 5f, Resim 6e ve Resim 7c). Sürtünmenin etkisiyle kopan ince ve küçük parçaların yanında, bazı yontma düven taşlarında daha büyük parçalar kırılabilir. Yatay ve sığ çentiklerle birlikte derin ve köşeli kırıklı kenarlar sürtünme etkisiyle oluştuğu düşünülmektedir (Odell, 2004). Yapılan de-neysel bir çalışmalarda düven taşlarında sürtünmeye bağlı oluşan kırıkların "V" şeklinde ve keskin olmayan bir yapıda olduğu gözlemlenmiştir. Bu araştırma kapsamında incelenen yont- mataşlarda da benzer kırılmalar ve çentikler görülmektedir (Resim 5c ve Resim 7f). İncelenen yontma düven taşı topluluğu arasında kenar özellikleri çentikli ve "V" şeklinde sürtünme kırığı olan çok fazla alet gözlemlenmiştir (Tablo 8 ve Tablo 9). Ayrıca düven taşlarının ilk üretim aşamasında kasıtlı bir düzelti (Intentional Retouch) yapılmadığı gözlemlenmiştir. Ancak düven kızağına takılı olan düven taşları kullanıldıktan sonra düzeltiye benzer kırılmalar ve çatlalar ortaya çıktığı tespit edilmiştir (Resim 5c, Resim 6d ve Resim 7b). Bu düzeltiler prehistorik dö- nem avcı toplayıcı insan topluluklarının kullanıldıkları aletlerdeki pulcuk şeklinde düzeltilerle benzerlik göstermektedir (Resim 5d).

Tablo 8: Yontmataşların İşlem Görmüş Kenarlarının Sayısal Dağılımları

İşlem Görmüş Kenarlar	n	%
Sol Kenar	53	56,38
Sağ Kenar	39	41,49
Ön Kenar	2	2,13
Toplam	94	100,00

Tablo 9: Yontmataşların Kenarlarında Oluşan ve Sürtünmeye Bağlı Kırılmaların Sayısal Dağılımları

Düven Taşlarının Kenarlarında Oluşan Kırıklar	n	%
Dorsal ve Ventral yüzeyde kırılma	1	1,18
Dorsal Yüzeyde Çentik	2	2,35
Dorsal Yüzeyde Kırılma	19	22,35
Çeşitli Kısımlarda Düzelti	3	3,53
Ventral Yüzeyde Kırılma	58	68,24
Ventral Yüzeyde Çentik	2	2,35
Toplam	85	100,00

Yontma düven taşlarının kızıklardaki takılma pozisyonlarına bağlı olarak kırılma ve aşınma yönleri değişkenlik göstermektedir. Bu araştırma kapsamında ele alınan 217 adet yontma düven taşının 85 tanesinin kenarlarında sürtünmeye bağlı çatlamlar, kırılmalar ve çentikler tespit edilmiştir. Kırılmaların ve çatlamların çoğunlukla ventral yüzeyde meydana geldiği incelenmiştir. Dorsal yüzeyde meydana gelen kırılma ve çatlaklık izlerinin oranı düşük olarak belirlenmiştir.

Tablo 10: Yontmataşların Bitim Biçimlerinin Sayısal Dağılımları

Termination	n	%
Yok	195	89,86
Düz	17	7,83
Menteşeli	1	0,46
Basamaklı	4	1,84
Toplam	217	100,00

İncelenen düven taşlarında genel olarak yontma taşların distal bitim kısımlarının (termination) olmadığı tespit edilmiştir. Yontma düven taşlarının kızığa çakılması için uygun şekle getirilebilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla yontmataşın ince olan tarafı yani distal uç kısmının budama işlemi yapıldığı düşünülmektedir (Resim 5f Resim 6a ve Resim 7a ve 7d). Daha somut şekilde açıklayacak olursak paleolitik dönem avcı toplayıcı incen topluluklarının aletlerinde en az 6 farklı distal bitim tipi bulunmaktadır (Inizan, vd., 1999). Bu araştırma kapsamında incelenen yontma taşların bitim oranlarını incelediğimizde neredeyse tüm yontmataşların distal uç kısımlarının kırık olduğu görülmektedir (Tablo 10).

Sonuç ve Tartışma

İnsanların ürettikleri yontmataş eserlerinin teknik karakterleri yaşadıkları dönemin izlerini yansıtmaktadır. Bir taş aletin kesme, sıyırma, dilimleme, delme veya diğer benzer eylemleri yapabileceğini biliyoruz. Hiçbir yontmataş tipi gelişi güzel oluşmamıştır. Bir amaca hizmet etmek için bilinçli bir şekilde üretilmiştir. Ancak bu ortaya çıkış sürecinde mekânın ve doğal kaynakların da rolü büyüktür. Biyolojik olarak dönüşüm içerisinde olan insanın kültürel materyalleri de bir oluşum sürecinin neticesinde karşımıza çıkmaktadır.

Yontmataş tipolojisi, bilim insanları tarafından belirli bazı kriterlerin hesaba katılması sonucu nesnelerin farklılıklarının görünür hale gelmesine olanak sağlaması olarak tanımlanmaktadır (Bodea, 2023). Üretim Zincirinin bir parçası teknolojik ve tipolojik analizse diğer parçası da etnoarkeolojik araştırmalardır. Bu sebeple ortaya konulan bu araştırmanın özellikle Anadolu coğrafyasında bulunan yontma düven taşlarının tekno-tipolojik özellikleri hakkında yapılan araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yontma düven taşlarının şekilsel özelliklerinin tanımlanması ve paleolitik dönem insanların ürettiğini yontmataşlarla aralarındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya konulması bu araştırmanın temel sorusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda ilk olarak yontma düven taşları, paleolitik, neolitik ve maden çağlarında yaşamış insan topluluklarının ürettikleri yontmataş alet gruplarını incelemek için geliştirilen terminolojik şemaların kriterlerine göre incelenmiş ve sayısallaştırma analizi yapılmıştır. Tablolarda bu analizler görsel dokümanlarla tekrar gözden geçirilmiştir. Yapılan incelemelerde düven taşlarının kendine özgü üretim tekniklerinin olmasından ve kullanım alanından kaynaklanan belirgin şekilsel özelliklerinin olduğu tespit edilmiştir.

İlk olarak taşımalık tiplerinin genellikle yongalardan oluşması, yontmataşların çoğunlukla düz profilli olması ve topuk tipinin sadece düz topuk formunda olması bu alet grubunun tek bir çeşit vurgaçla (çekiçle) ve tek bir amaca uygun üretildiği söylenebilmektedir. Yontma düven taşları düven kızağına çakılabilmesi ve tahılları öğütme esnasında şiddetli sürtünmeye dayanabilmesi için güçlü bir şekilde sıkıştırılması gerekmektedir. Dolayısıyla belirli bir düzel ve standartta olmalıdır.

Bu araştırma kapsamında farklı illerden elde edilmiş iki farklı düven kızağındaki taşlar incelendiği için yontma düven taşlarının aynı derecede aşınmaların meydana gelmesi beklenmiştir. Ancak Yontma düven taşlarının kızağa çakılan kenarlarının çoğunda aşınma, kırılma veya sürtünme izlerinin görülmediği tespit edilmiştir. Düven dişi olarak kullanılan kenarlarda kullanım süresine bağlı olarak aşınma ve kırılma derecelerinde artış olduğu düşünülmektedir. Çünkü öğütücü kenar olarak kullanılan bazı düven dişlerinin kenarlarında hiç aşınma olmazken bazılarında da aşırı derecede aşınma olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum düven kızağının kullanıldığı esnada veya kullanıldıktan sonra düşen veya kırılan düven dişinin yerine yenisinin değiştirilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Kızağa takılı olan düven dişlerinin yerine iyi sıkışan ve sabitlenen dişleri tam olarak tükenmeden yenisıyla değiştirilmediği düşünülmektedir.

Yontma düven taşlarının kenarlarında meydana gelen çatlaklık ve kırılmalar ilk bakışta paleolitik dönem kazıyıcı aletleriyle benzer görünebilirler ancak detaylı olarak gözlem yapıldığında burada meydana gelen çatlakların kasıtlı bir düzelti olmadığı anlaşılmaktadır. Paleolitik dönem aletlerindeki düzeltmeler genellikle keskinleştirme ve kenarı güçlendirme için yapıldığı bilinmektedir (Inizan, vd., 1999; Odell, 2004). Düven kızağının kullanılması sonucunda düvene takılı olan düven dişleri yani yontma düven taşları sürtünmenin etkisiyle kırılmaktadır. Yontularak elde edilen midye kabuğu (konkoidal) formunda olan küçük parçaların negatif izlerinin olmadığı ve düven taşlarında kopma izlerinin köşeli, düzensiz ve sırasız olarak gerçekleştiği görülmektedir. Dahası bu çalışma kapsamında incelenen yontma düven taşlarında görülen çentik şekilleriyle paleolitik dönem insanların kullandığı çentikli yontmataş aletlerin şekilleri büyük benzerlik sergilemektedir (Resim 5a). Paleolitik dönem insanların avcılık aktivitelerinde kazıma ve sıyırma işleri için kullandığı aletlerde sıralı, düzenli ve keskin bir kenar yapısının olduğu bilinmektedir. Düven taşları için aynı durum söz konusu değildir. Yontma düven taşlarının kenarlarında oluşan çatlaklar ve kırılmalar sürtünmeye bağlı oluşmaktadır. Bu kırılmalar pulcuk şeklinde konkoidal formda değil daha çok sığ ve yatay bir şekile sahip köşeli kopmalardan oluşmaktadır. Ayrıca Düven taşlarının uzun süre kullanılan kenarları küt bir yapıya sahip olmaktadır (Resim 6c ve Resim 7d). Şekilsel benzerlikler çok benzer olsa da kullanım alanlarının ve etki alanlarının dinamikleri yontmataşlara küçük ancak belirgin izler bırakmaktadır.

Düven taşları geometrik olarak belirli bir standartta üretilmektedir. Ustanın farklılığı ve üretim esnasında meydana gelen küçük ölçekli farklılıklar olmasına rağmen genel hatlarıyla

belirgin ve tek düze özellikler sergilemektedir. Özellikle demir çekiçe üretim yapıldığı bilinen düven taşlarının topuk şekillerinde ve vurma yumrularında demir çekiçe üretildiğine dair oluşan belirgin izler görülmemektedir. Genel olarak düz ve yuvarlağımsı bir şekle sahip topuk tipleri tespit edilmiştir. Ek olarak yapılan deneysel çalışmalarda topukta oluşan vurma noktasının formu vurulan materyale göre değil vurulan materyalin ağırlığına ve uygulanan güce göre değişmektedir (Anderson ve Inizan, 1994). Bunun yanında incelenen yontma düven taşlarının dorsal izlerinde de standart bir düzen görülmektedir. İncelenen düven taşlarının dorsal izlerinin büyük çoğunluğu paralel yönlü izlerden oluşmaktadır. Düven taşlarında görülen bu paralel dorsal izler sıralı ve seri üretimin bir göstergesi olduğu düşünülmektedir. Düven taşlarının teknoloji ve tipoloji çalışmalarını konu alan araştırmalarda düven taşlarının üretildiği çekirdeklerin prizmatik ve konik formda olduğu ifade edilmiştir. Buna benzer çekirdek tipleri paleolitik, neolitik ve maden çağlarında görülen çekirdek tiplerindendir (Whittaker, 1996). Bu çekirdek formlarından çıkan parçaların dorsal izleri de genellikle paralel şekilde olduğu bilinmektedir. Bu araştırmanın konusunu oluşturan yontma düven taşlarında ele alınan diğer bir kriter de yontma düven taşlarının bitim şekilleridir. İncelenen yontmataşların distal uçlarının budanmış olmasından dolayı bitim özellikleri gözlemlenememiştir. Ancak bu durum düven taşları için tipolojik bir kriter oluşturmuştur. Yontma düven taşları kızığa sıkışsın ve öğütme esnasında kopup düşmemesi için ideal bir forma dönüştürülmektedir. Bundan dolayı düven taşlarının distal kısımları budanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Düven taşlarının uç kısımlarının budanmış olmasından dolayı bitim şekli hakkında bilgiye ulaşamamıştır.

Yontmataş aletler teknolojik ve tipolojik özelliklerine göre sınıflandırılmaktadırlar. Ancak bu aletin üreticisinin ve kullanıcısının amacına uygun olup olmadığını bilmek daha önemlidir. Üretim amacı ve süreciyle işlevsel niyetinin arasında uyum olmalıdır. Geniş bir zaman aralığında varlığını sürdüren taş yontma geleneği elbette insan topluluklarının yaşam biçimlerine göre teknolojik ve tipolojik olarak farklılık göstermektedir. Ayrıca bu alet toplulukları geçmişte yaşamış insan topluluklarının günlük yaşantılarında meydana gelen aktiviteleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Anadolu'da uzun yıllar taş yontma geleneği devam ettiği için tarih öncesi insanların ürettiği aletlerle benzerlik gösterebilmektedir. Bu da kronolojik bir karmaşaya yol açabilmektedir. Paleolitik dönem yontma taşları genel olarak tanıyoruz hem tipolojik olarak hem de teknolojik olarak belirli kriterlere ve özelliklere göre sınıflandırılmıştır. Ancak düven taşları için belirli bir tipoloji şeması henüz terminolojik bağlamda ortaya konulmamıştır. Yontma Düven taşları ile Paleolitik dönem yontmataşları arasındaki belirleyici farklılıklardan birinin patinalaşma olabileceği düşüncesidir. Ancak patinalaşma üzerinden bir değerlendirme yapmak risklidir çünkü yontmataşların terk edildiği ortamın doğal koşulları çeşitlilik gösterebilmektedir. Söz gelimi paleolitik dönemde üretilmiş bir yontmataş üzerinde patinalaşma az olabilir veya düven taşı olarak üretilmiş bir yontmataşın uzun süre suyun içinde kalması patinalaşma oranı artırmış olabilir. Bu sebeple patinalaşma tek başına bir sonuca götürmekte yeterli bir etken değildir. Yontma taşların kırılma mekanizmaları belirli koşullarda ve belirli özellikler sergilerler. Bu özellikler göz önünde bulundurularak materyallerin yapısını ve dönemini göreceli olarak belirlemek mümkün olabilir.

Bazı durumlarda algımız kavramsal çerçevemiz tarafından çarpıtılarak asıl görmemiz gereken durumları görmemizi engelleyebilmektedir. Bu sebeple bazı durumlarda kavramsal çerçevemize çeşitlendirmek bakış açımızı genişletmektedir. Yontma düven taşlarının ve paleolitik dönem insanları tarafından avcılık faaliyeti için üretilen yontmataşların kullanım amaçları başlı başına farklı olsa da üretim sürecinde kullanılan yöntemlerin benzerlikleri ve kullanıldıkları ortamdan sonra ortaya çıkan farklılıklar iki farklı dönemde yaşamış insan topluluklarının davranışları ve ihtiyaçları hakkında da önemli sosyolojik, arkeolojik ve antropolojik veriler sağlamaktadır.

KAYNAKLAR

- ANDERSON, P. C., (2014), Persistence Of The Threshing Sledge: The Tunisian *Tribulum*, içinde: Explaining and Exploring Diversity in Agricultural Technology, edt: Annelou van Gijn, John C. Whittaker and Patricia C. Anderson, Oxbow Books Volume 2, syf: 147-156.
- ANDERSON, P. C., ve Inizan, M. L., (1994), Utilisation du Tribulum Au Debut du III Millenaire: Des Lames Cananeennes Lustrees A Kután Ninive V Dans La Region De Mossoul, Iraq, Paleorient, 20/2.
- BİLGE, S. M., (2017), Elinde Çingil Orak: Osmanlı Köylerinin Kullandığı Tarım Aletleri (Alat-ı Zira'at), Nakil Vasıtaları ve Kullanıldıkları Yerler, Kitapevi Yayınları, İstanbul.
- BOEDA, E., (2023). Techno-Logic and Technology: A Paleo-History of Knapped Lithic Objects, Translated: Michael Chazan, Routledge, New York. DOI: 10.4324/9781003359081
- BORDES, F.H., (1961), *Typologie Du Paléolithiqueancienetmoyen*, Institut De Préhistoire De l'université De Bordeaux, Memoir No:1.
- GUROVA, M., (2013), Tribulum Inserts In Ethnographic And Archaeological Perspective: Case Studies From Bulgaria And Israel, Lithic Technology 38(3),179–201.
- GUROVA, M., (2014a), Ethnographic Threshing Sledge Use In Eastern Europe: Evidence From Bulgaria, içinde: Explaining and Exploring Diversity in Agricultural Technology, edt: Annelou van Gijn, John C. Whittaker and Patricia C. Anderson, Oxbow Books Volume 2, syf: 145-147.
- GUROVA, M., (2014b), Prehistoric Threshing Sledges: A Case Study From Bulgaria, içinde: Explaining and Exploring Diversity in Agricultural Technology, edt: Annelou van Gijn, John C. Whittaker and Patricia C. Anderson, Oxbow Books Volume 2, syf: 157-165.
- HONERKAMP, N., and Harris, N. (2005). Unfired Brandon Gunflints from the Presidio Santa María de Galve, Pensacola, Florida. *Historical Archaeology*, 39(4), 95–111.
- İNİZAN, M. L., Reduron-Ballinger, M., Roche, H. ve Tixier, J. (1999), Technology and terminology of knapped stone (J. Féblot- Augustins, Çev.), CREP.
- JOHNSON, L. L., Behm, J. A., Bordes, F., Cahen, D., Crabtree, D. E., Dincauze, D. F., Hay, C. A., Hayden, B., Hester, T. R., Katz, P. R., Knudson, R., McManamon, F. P., Malik, S. C., Müller-Beck, H., Newcomer, M. H., Paddayya, K., Price-Beggerly, P., Ranere, A. J., Sankalia, H. D., and Shets, P. D. (1978). A History of Flint-Knapping Experimentation, 1838-1976. *Anthropology*, 19(2),337–372.
- KİRİŞ, Ö. E., (2020). Kültepe Metinleri Işığında Eski Anadolu'Da Tarım ve Hayvancılık, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- ODELL, G. H., (2004), Lithic Analysis, Springer New York, NY. DOI: 10.1007/978-1-4419-9009-9
- ÖZDOĞAN, M., (2019). Hammadden Ustalara: Tarihöncesi Arkeolojisinde Malzeme, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- WEINER, J., (1980), Die Flintminen von Çakmak-Eine im Aussterben Beriffene, heute noch produzierende Feuersteinindustrie in Nordwestanatolien, 5000 Jahre Feuersteinbergbau. Die Suche nach dem Stahl der Steinzeit, Deutschen Bergbau- Museum Bochum vom 24. Oktober.
- WHALLON, R., (1978). Threshing sledge flints. A distinctive pattern of wear, Paléorient, 1978, vol. 4. pp. 319-324.
- WHITTAKER, J. C., (2014), Exploring Diversity In The Past: An Introduction, içinde: Explaining and Exploring Diversity in Agricultural Technology, edt: Annelou van Gijn, John C. Whittaker and Patricia C. Anderson, Oxbow Books Volume 2, syf:133-136.
- WHITTAKER, J., (1996). Athkias: A Cypriot Flintknapper and the Threshing Sledge Industry. *Lithic Technology*, 21(2),108–120.
- WHITTAKER, J., Kamp, K., Yilmaz, E., (2009), Çakmak Revisited: Turkish Flintknappers Today, Lithic Technology, 34:2, 93-110, DOI: 10.1080/01977261.2009.11721075

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Hüsameddin Mehmet TÜZÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Lisansüstü Eğt. Enst.
Sosyoloji ABD.
Doktora Öğr.

husameddin.tuzun@hbv.edu.tr



0009-0000-3922-6611



10.56387/ahbvedebiyat.1615714

Gönderim Tarihi: 08.01.2025

Kabul Tarihi: 22.06.2025

Alıntı: TÜZÜN, H. M. (2025).
"Toplumsal Bir İzdüşümü Olarak
Sporun Sosyolojisine Çağrı".
AHBVÜ Edebiyat Fakültesi
Dergisi, (12), 55-68.

Toplumsal Bir İzdüşümü Olarak Sporun
Sosyolojisine Çağrı

Bu çalışma 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Seda Güven danışmanlığında tamamlanan "Futbol Taraftarlığının Değişen Sosyo-Ekonomik Biçimi Üzerine Nitel Bir İnceleme" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ: Bu çalışma sporu sosyolojik bir olgu olarak ele almakta, sporun dün, bugün ve gelecekte sosyoloji disiplini için zengin bir araştırma sahası sunduğunu göstermektedir. Geleneksel toplumlarda spor, savaşa hazırlık, dini ritüellerin icrası, toplumsal ihtilafların çözümü ve grup dayanışmasının güçlendirilmesi gibi işlevlerle toplumsal değerlerle güçlü bir bağ kurmuştur. Modern dönemle birlikte spor, endüstrileşme, kentleşme ve kapitalist ilişkilerin etkisiyle kitleselleşmiş, profesyonelleşmiş ve ticarileşmiştir. Çalışmada Huizinga'nın homo ludens (oyun oynayan insan) kavramından oyun kültür ilişkisiyle Elias'ın uygarlık süreci ve sporun toplumu anlamadaki rolüne, Foucault'nun disipliner güç ve biyopolitika analizlerinden iktidar ve beden politikalarının sporla ilişkisine, serbest zaman kavramının modern dönem toplumsal örgütlenme biçiminde kitlelere yayılmasıyla sporun da kitleselleşmesine Bourdieu'nun beğeni ve ayırım üzerinden tabakalaşma tezahürlerine ve sınıf farklılıklarının bedene bakış ve spor üzerinden de okunabilmesine vurgu yaparak sporun toplumsal yapıdaki ilişki biçimlerini ve dönüşümlerini teorik yaklaşımlar bakımından vurgulamaktadır. Bununla beraber küreselleşme süreciyle spor ilişkisine değinilmiştir. Yaşanan teknolojik gelişmeler ve kitle iletişim araçlarıyla, sporun tatbikindense takibi önemli hale gelmiş ve spor büyük bir endüstriye dönüşmüştür. Medya ve popüler kültür bağlamında sporun bu süreçle ilişkisi de sosyolojinin çalışma alanlarından birisidir. Spor, modernitenin yarattığı toplumsal değişimlerin bir izdüşümü olarak, ekonomik, politik, kültürel ve sosyal süreçlerin izlenmesine olanak tanır. Bu çalışmada da sporun yalnızca fiziksel bir aktiviteden ibaret görülmeyip, bizzat toplumsal dokunun tüm katmanlarıyla iç içe geçmiş bir olgu olarak ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Spor sosyolojisi, geleneksel spor, modern spor, sosyal değişim, modernite.

A Call to Sociology of Sports as a Social Projection

ABSTRACT: This study approaches sports as a sociological phenomenon and demonstrates that sports offer a rich field of research for the discipline of sociology in the past, present, and future. In traditional societies, sports established a strong connection with societal values by fulfilling functions such as preparation for war, performance of religious rituals, resolution of social conflicts, and the strengthening of group cohesion. With the advent of modernity, sports have been transformed under the influence of industrialization, urbanization, and capitalist relations, becoming mass-oriented, professionalized, and commercialized. The study draws on theoretical frameworks such as Huizinga's concept of homo ludens (playing human) and the relationship between play and culture, Elias's civilizing process and the role of sports in understanding society, Foucault's analysis of disciplinary power and biopolitics, and the relationship between power, body politics, and sports. It also emphasizes Bourdieu's theories of taste and distinction, as well as the manifestation of class differences and their reflections on perspectives toward the body and sports. Additionally, the study addresses the massification of sports as an extension of the dissemination of the concept of leisure time within the organizational structure of modern societies. The relationship between globalization and sports is also examined. With technological advancements and the proliferation of mass communication tools, the practice of sports has been overshadowed by its consumption, turning sports into a significant industry. The interplay of sports with media and popular culture is also identified as an important area of sociological inquiry. As a projection of the social transformations brought about by modernity, sports provide a lens through which economic, political, cultural, and social processes can be observed. This study highlights that sports should not be regarded merely as a physical activity but as a phenomenon intricately interwoven with all layers of the social fabric.

Keywords: Sociology of sport, traditional sports, modern sports, social change, modernity.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Tarihsel süreçte spor bizatihi toplumsal dinamikler içinden neşet etmiştir. Daha sonrasında toplumun dönüşümü ile ortaya çıkan modern dönemde spor da yeni bir hâl almış ve çok boyutlu bir olguya dönüşmüştür. Bu bakımdan spor oldukça dinamik bir akış içerisinde. Bugünkü toplumsal ilişkileri okumak için önemli perspektifler sunmasından dolayı sosyolojik olarak çok boyutlu incelenmelidir.

Spor yalnızca bireysel ve fiziki bir aktivite değildir. Toplumsal yapıların ve ilişkilerin süreçlerini anlamak bakımından spor kendi düzeyinde kültürel, sosyal ve ekonomik oldukça önemli fırsatlar sunar. Spor toplumsal değerler, birey ve grup arasındaki ilişkiler ve sosyal kimliklerle girdiği etkileşimde hem kendi dönüşümü hem de bunları dönüştürme süreçleri bakımından dinamik bir alandır. Bununla beraber spor farklı toplumlarda görülen ve geleneksel spor olarak adlandırılan tarihsel biçimlerinde kurallarını ve değerlerini tatbik edildiği toplumun kurallarından ve değerlerinden almıştır. Geçmiş toplumlarda savaşa hazırlık, bireylerin zinde tutulması, dinî ritüel veya topluluklar arasında ihtilafların çözümü gibi amaçlarla icra edilirken o toplumdaki toplumsal değerleri, inanışları ve beğenileri yansıtmaktaydı. Bu bakımdan modernite öncesi toplumlarda spor-toplum ilişkisi bir nevi organik bir pozisyondadır denilebilir. Modern toplumsal düzende ortaya çıkan işçi sınıfının serbest zaman hakkını elde etmesiyle spor kitleleşmiş ve modern kurumların inşasıyla beraber örgütlenmiştir. Modern devletin ortaya çıkması ve devlet ile tebaası arasında meydana gelen yeni ilişki biçimleriyle bir politika aracı hâline dönüşmüş ve siyasileşmiştir. Kurallarını toplumsal dinamikler yerine yeni endüstriyel ilişkilerden alması sonucu sekülerleşmiş ve ticarileşmiştir. Bunun akabinde yeni piyasa dinamikleri gereği spor profesyonelleşmiş ve endüstrileşmiştir. Özellikle 20. yüzyılda meydana gelen değişimlerin hızlanmasıyla birlikte globalleşmiş, cinsiyetsizleşmiş ve estetikleşmiştir. Kapitalizmle beraber hem büyük sermaye hareketlerinin olduğu hem takibi hem tatbiki bakımında tüketim alanı hâline gelen spor bugün global çapta takip edilen, modern olimpiyatlar ve benzeri uluslararası organizasyonlarla muazzam bir turizm hareketliliğine yol açan bir olgudur.

Bu süreçler neticesinde spor yeni bir olguya dönüşerek toplumsal düzendeki “organik” pozisyonunu adeta yitirmiştir. Spor sosyolojisi, modern kurumların teşekkülü, toplumsal düzenin inşası ve birey-toplum ilişkilerinin dönüşümünde sporun oynadığı rolü analiz etme açısından, sosyoloji disiplini içinde giderek daha merkezî bir araştırma alanı hâline gelme potansiyeli taşımaktadır. Özellikle yeni toplumsal değerlerin üretimi ve meşruiyet kazanmasında sporun işlevi, bu alanın önemini her geçen gün artırmaktadır. Bu nedenle sosyolojik bir fenomen olarak spor toplumsal dinamiklerle doğrudan ilişkilidir.

Sporun Tarihsel Gelişimine Bakış

Spor tarihsel süreç içerisinde zinde kalma ve savaşa hazırlık, dinî ritüel, topluluklar arası ihtilafların çözümü veya başarıların gruba aktarılacak kimliğin pekiştirilmesi gibi işlevler üstlenmiştir. Antik Mısır’da askerlerin bedensel kapasitelerini arttırmak için birtakım idmanlar yaptıkları, firavunun da spor yapması nedeniyle halkın onu taklit ettiği, böylece sporun hem askerî hem de firavunun tanrısallığından dolayı sporun dinî boyutları olduğu bilinmektedir. Yine Çin uygarlığının eski çağlarından beri süregelen kung-fu sporu da ortaya çıkış biçimi itibarıyla dinsel bir motivasyon ve aynı zamanda zinde kalma için hasta ve sakat bedeni ruhun hizmetçisi olma yolunda güçlendirmek adına tatbik edilmekteydi (Gillet, 1975’ten akt. Dever 2015: 24-25).

Eski Türklerde güreş, cirit, okçuluk, avcılık gibi sporlar yapılmaktaydı (Kunter, 1938). Bu faaliyetler bedeni zinde tutmayla beraber savaşa hazırlık motivasyonu ile yapılmaktaydı. Bilhassa sürekli avları süvarilerin belirli bir disiplin içerisinde arazide çeviklikle manevra kabiliyetlerini keskinleştirmesi bakımından önemliydi. Talimciler’e göre geleneksel sportif faaliyetler kansız bir savaş soyutlaması olarak değerlendirilebilir (2015: 20).

Antik Yunan’da da bedensel faaliyetler ve spor önemli bir yer teşkil etmekteydi. Çeşitli sporların yapıldığı eğitim yerlerine gymnasium adı verilir. Platon da beden eğitiminin ve beden güzelliğinin önemini vurgulamıştır (Platon, 2015: 96-97). Yunan uygarlığı ve spor denilince akla

gelen olimpiyatlar spor tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Antik Yunan Olimpiyatları dinî motivasyonla tanrılara tapınmanın yanı sıra düzenlendiği her dört yılda bir savaşların son bulması ve oyunlar vasıtasıyla kültürel yakınlaşma, bazı toplumsal değerleri yüceltme gibi saiklerle de yapıldı (Talimciler, 2015). Bu doğrultuda sporculara vücut güzelleştirme ve zindelik ile bir sosyal statü kazandırmasının yanı sıra toplumsal işlevi bakımından oldukça önemliydi. Antik Olimpiyatları kadınların seyirci olarak izlemesi dahi yasaktı. Kuralları ve değerleri ile tertip edilme motivasyonunu bizatihi toplumsal değerlerden alması antik dönem olimpiyatlarını toplumla ilişkisi bakımından organik bir pozisyonda değerlendirmemizi sağlar. Bunun dışında Avrupa'dan Orta Doğu'ya, Türkistan coğrafyasından Uzak Doğu'ya kadar modernlik öncesi sportif faaliyetlerin ister dinî ritüel ister savaşa hazırlık gibi amaçlarla tatbik edilsin toplumsal değerleri yansıtmaları, toplumsal ihtiyaçlara göre şekillenmesi ve toplumla ilişkisinin tabii bir süreçte ilerlediği söylenebilir.

Modern olimpiyat oyunları, yasaklanmasından yaklaşık 1500 yıl sonra ilk defa Pierre de Coubertin öncülüğünde 1896 yılında Atina'da tertip edilmiştir. Olimpiyat oyunlarının yeniden tertip edilmeye başlanmasındaki amaç sporun gelişmesi, fiziksel ve ahlaki kalitenin gelişmesi gibi motivasyonlardır. Coubertin spor sayesinde ülkelerin birbirlerine yaklaşacağını savunmaktadır (Dever, 2015). 1896 Atina olimpiyatlarına katılan sporcuların tamamı erkek olsa da 1900 Paris Olimpiyatlarına katılan toplam 1206 sporcudan 19'u kadındır (Talimciler, 2015: 32). Bu da yukarıda bahsedilen modern sporun cinsiyetsizleşmesi ile kadınların da spora aktif katılımı sürecinin ilk örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Günümüzde olimpiyatlar tüm dünyada takip edilen, her geçen yıl ülkelerin daha fazla sporcuyla katıldığı, milyonlarca insanın oyunları izlemek için seyahat ettiği, milyarlarca euronun harcandığı, çeşitli yayın ve pazarlama unsurlarının dahil olduğu bir organizasyondur. Bu bakımdan antik dönemdeki öncülünden çok farklı bir hüviyete bürünmüştür, modern olimpiyatlar çalışma boyunca ifade edilen sporun toplumsal dönüşüm sürecini, toplumsal ilişkileri, modern kültürdeki yerini, profesyonelleşmesini, siyasi sosyal ve ekonomik ilişkileri anlamak bakımından sosyolojik çalışmalara imkân veren önemli çalışma alanlarından birisidir.

Modern toplumsal düzenin ortaya çıkışı insanlığın daha önce hiç tecrübe etmediği bir düzen içerisinde "katı olan her şeyin buharlaştığı" yeni bir evreye geçişi temsil etmektedir. Özellikle sanayi devrimi sonrası kapitalist toplum yapısının şekillenme sürecinde Fransa'dan yükselen sloganlar ve İngiltere'den yükselen dumanlar vardır denilebilir. Yeni toplumsal düzene geçişte sanayi devrimi, üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin değişimi, emeğin biçim değiş-tirmesi ve metalaşması, büyük kentlere göçlerle nüfus yapısının değişmesi gibi büyük değişimler yaşanmıştır. Endüstriyelleşme ve kentleşme ile başlayan değişim sürecinden spor da nasibini almıştır. Bu manada modern sporun geleneksel sporlardan ayrışmasındaki temel dinamikler sporun kitleselleşmesi, örgütlenmesi, globalleşmesi, farklılaşması, çeşitlenmesi, siyasileşmesi, sekülerleşmesi, profesyonelleşmesi, endüstrileşmesi, ticarileşmesi, bilimselleşmesi, cinsiyetsizleşmesi, estetikleşmesi ve erotikleşmesi başlıkları altında literatürde yer etmiştir (Amman, 2000). Geçmişte Batı dünyasında yalnızca üst tabakadan aristokrat erkeklerin pratiği olan sporun zaman içerisinde burjuvalar ve proleterlere daha sonrasında kadınlara gençlere ve toplumun tüm kesimlerine yayılması kitleselleşmesi sürecidir. Modern sporun kulüpler, dernekler, federasyonlar ve konfederasyonlar şeklinde ulusal ve uluslararası düzeyde teşkilatlı bir yapı hâline gelmesi örgütlenmesi sürecini gösterir. 20. yüzyıldan itibaren ve bilhassa İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızlıca yayılan spor globalleşmiştir. Spor eğlenmek, vakit geçirmek, sağlık, para kazanmak gibi çok farklı amaçlarla yapıldığından farklılaşmış, çok fazla sayıda spor branşının gelişmesi ve bunların hızlı bir şekilde yayılıyor olmasıyla çeşitlenmiştir. Devletlerin sporu bir politika alanı olarak görmesi ve kitlelerin ideolojik saiklerle spora teşvikiyle spor siyasileşmiştir. Bununla beraber büyük organizasyonlarda siyasi kaygılarla katılım veya çekilmeler ile gerek tribünlerin gerek de sporcuların protesto ve eylemleri de sporun politik alanla ilişkisini gösteren süreçlerdir. Spor elit seviyede yapılmaya başlanmış ve bir meslek hâline gelmiştir, bazı branşlarda astronomik kazançların olduğu bir alana dönüşerek profesyonelleşmiştir. Piyasa ilişkileri içerisinde birçok sektörle doğrudan temas hâlinde spor

endüstrisi oluşmuştur. Profesyonelleşmesi ve endüstrileşmesi süreçlerinin beraberinde ticarileşmiştir. Spora dair rekabet arttıkça yeni uzmanlık alanları oluşmuş, birçok bilimsel branşın inceleme nesnesi olmuş ve çok disiplinli yaklaşımların bir araya geldiği spor bilimleri alanı oluşmuştur, böylece spor bilimselleşmiştir. Kadınların da erkekler kadar spora katılım göstermesi, hatta bazı branşlarda cinsiyet farkı gözetilmeksizin müsabakaların yapılmasıyla spor cinsiyetsizleşmiştir. Spor gittikçe estetikleşmektedir, hatta bazı sportif branşlarda estetik kaygısı ön plandadır. Bununla beraber örtük de olsa bazı branşlarda cinsellik vurgusu ile sporun erotikleşmesi olgusundan bahsedilebilir (Amman, 2000: 109-114). Sporun geçirdiği bu değişim süreçleri toplumsal değişmeyi anlamak ve sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik süreçleri ve ilişkileri gözlemlemek bakımından önemlidir.

Bu çalışma kapsamında sporun sosyolojik bir fenomen olarak ele alınması ve sporun toplumsal ilişkileri gözlemlemek bakımından çok boyutlu önemiyle beraber sporun dün, bugün ve yarın da sosyolojinin temel çalışma alanlarından biri olabileceğinin vurgulanması amaçlanmaktadır. Spor ekonomik, kültürel, politik ve toplumsal alanlarla ilişkisi bakımından toplumdaki değerleri ve eşitsizlikleri izlememize olanak sağlar. Ayrıca spor günümüzde serbest piyasa ilişkileri içerisinde pazarlama stratejileri ve dijitalleşmenin de etkisiyle küreselleşme sürecini hızlandırıcı bir rol oynamaktadır. Bununla beraber küresel dinamiklerle yerel kültürün etkileşimi, küreselin yerelleşmesi ve yerelin dönüşmesi bağlamlarında spor inceleme alanıdır. Bu çalışma kapsamında amaçlanan temel hedef sporun sosyolojik yönlerinin vurgulanması ve hangi bakımlardan bugün sosyolojinin araştırma konularının spor ile kesiştiğidir.

Modern Öncesinden Moderne Geçişte Toplum ve Spor

Bugüne kadar spor olgusuna sosyolojik perspektiften bakan önemli çalışmalar yapılmıştır. Sosyal bilimlerde çeşitlilik gösteren spor tanımları sosyal teori ekollerinin gösterdiği başat farklılıklara dayandırılabilir. Spora ve diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkilerine makro ve mikro düzeyde bakan sosyolojik yaklaşımlar toplumsal olanı anlamada spor sosyolojisi bakımından önemli bakış açıları ortaya koymuşlardır. Bu çalışma kapsamında vurgulanmak istenen sporun sosyolojik boyutunu ortaya koyan, spor sosyolojisine dair literatürde yapılmış başlıca çalışmaları aktarmanın faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

Oynayan İnsan: Homo Ludens

Huizinga düşünce dünyasında tartışılabilen insanı tanımlama sıfatlarına -homo sapiens (akıllı insan) ve homo faber (imalat yapan insan)- bir yenisini homo ludens (oyun oynayan insan) olarak eklemiştir. Genel manada insan uygarlığının oyun olarak, oyun içerisinde çıktığını ve geliştiğini düşünmektedir. Huizinga için oyun kültüre dönüşen bir şey değildir. Kültürün kendisi bizatihi oyunsal karakter göstermektedir ve oynanarak zaman içerisinde gelişmiştir. Başarı durumunda oyunun galibi öteki karşısında ün ve prestij elde eder, ayrıca oyundaki başarı bireyden gruba aktarılabilir niteliktedir (Huizinga, 2013: 75). Bu noktada Homo Ludens, toplumsallaşan insanın bir simgesi olarak değerlendirilebilir. İnsanın toplu hâlde yaşayabilmek için kendi hareketlerini de sınırlayan birtakım kuralları kabul etmesi gibi, oyuna katılan insan da oyuna tamamen gönüllü girmekle beraber oyunun kuralları içerisinde hareket etmek ve belli rolleri tatbik etmek mecburiyetindedir. Her oyunun gönüllü rıza ile başlayan ve kendi normlarına sahip bir yapıda olması bu kuralların kaynağı konusunda bir analizi gerekli kılmaktadır. Geleneksel olarak oyunun toplumda kazandığı fonksiyonlardan olan, dinî ritüel, savaşçıl aktivite, seyirlik bir eğlence yahut güç gösterisi oyunun toplumla olan ilişkisini kurmaktadır. Huizinga'ya göre sporun globalleşmesi ve evrensel kurallarının belirlenmesiyle birlikte toplumla olan organik bağları körelmiştir. Geleneksel spor ve modern spor olguları arasındaki bu fark çalışmanın girişinde ifade edilmiştir.

Uygarlaşan İnsan: Şiddet ve Davranış Düzenlemeleri

Modernitenin tarihsel sürecini inceleyen ve medeniyetin ortaya çıkış biçimini insanlığın geçirdiği evrelerle örnekendirerek bir bütünlük içerisinde anlatan Elias, hem tarihsel sosyoloji hem de spor sosyolojisi alanında eserler vermiş bir sosyolog olarak literatürde önemli bir yere konumlanır. Elias, kökleri Durkheim ve Spencer'a kadar uzanan yapısal işlevselci yaklaşıma

yakın bir çizgide toplumu ve toplumsal ilişkileri tanımlamak için “figürasyon” kavramını benimsemiştir ve literatürde bu akım figürasyonel teori olarak adlandırılmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplum ve onu oluşturan kurumlar birbiriyle sürekli etkileşim hâlinde ve bir toplumun genel özellikleri onu oluşturan kurumlara da yansır. Bireylerin ve grupların karşılıklı etkileşimleriyle toplumda meydana gelen bir değişme tüm kurumları etkiler veyahut kurumlarda ortaya çıkan bir değişimin tüm toplumda yansımaları olur. Elias bu perspektifle toplumu ve toplumsal dönüşümü anlamada sporu kullanmıştır. Elias bir alt sistem olan spor, üst sistem olan toplumun bir laboratuvarı ve aynası olarak değerlendirmektedir (Amman, 2000).

İnsanların kibarlığı, şiddete yönelik dürtülerini kontrol etmeyi ve içgüdüleriyle baş çıkmayı öğrendiği evcilleşme sonucu ortaya çıkan modern insanın yeme-içme alışkanlıklarından hukuka, savaştan eğlence aktivitelerine kadar çeşitli sosyal kurumlarda yarattığı değişiklik Elias tarafından “uygarlık süreci” isimli kitabında ele alınmıştır (Elias, 2015). Spor gerektirdiği fiziki kuvvetle birlikte fiziksel zararlara da yol açabilen doğasıyla toplumda duyguların düzenlenmesi ve şiddetin kontrollü bir şekilde dışa vurulmasına imkân tanıyan bir aktivitedir. Elias’ın modern spor üzerine çalışmaları ise temelde sporda şiddetin azaltılması üzerine odaklanmıştır. Spor müsabakalarındaki kuralların gün geçtikçe bedensel taşkınlığı ve heyecanları kontrol etmeye odaklanması, sporda yaralanma ve ölümlerin azalması yine insanlığın uygarlaşma sürecinin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

Bu perspektiften bakıldığında toplumun değişen sosyal ve ekonomik düzenini spor üzerinden gözlemlemek mümkündür. Modern toplumun gittikçe kapitalistleşen yapısı sporun da bir alt sistem olarak değerlendirildiğinde kurallarının ve dinamiklerinin bu doğrultuda biçimlenmesine yol açmaktadır. Dinî ritüellere, güç gösterilerine ve benzeri toplumsal değerlere referans veren sporun geleneksel biçimi yerine spor endüstrileşmiş, dünyevileşmiş, ticarileşmiş ve profesyonelleşmiştir. Böylece sporu takip edenler de bu değişmeden nasiplerini almıştır. Taraftarların/takipçilerin konumu sevgi ve bağlılık üzerinden değil ekonomik destek üzerinde belirlenmeye başlansa da bu süreç birdenbire ve keskin biçimde gerçekleşmemektedir. Günümüz ekonomik sistemi içerisinde kar maksimizasyonu ile yaklaşılan spor alanında, spora aşkın bir eylem olarak bakan spor seyircisinin mevcudiyeti spor endüstrisinin romantizmi de vurgulayan bir tutumla davranmasına yol açmaktadır (Rowe, 1996: 199-200).

Modern Devlet Spor İlişkisi

Disiplin ve Biyopolitika: Modern Bir Politika Aracı Olarak Spor

Modernite, ulus-devlet, küreselleşme gibi süreçler sporun yapısını ve işlevini de dönüştürmüştür. Bu bakımdan modern devletin ortaya çıkışı, modern devlet için nüfusun nitelik bakımından önem kazanması ve devlet aygıtının nüfus üzerindeki tahakküm biçimlerinin değişmesinin izlerini sportif faaliyetler üzerinden de okumak mümkündür. Foucault’nun vurguladığı gibi bedenın verimliliğine yönelik otoritenin tatbik ettiği “disipliner güç” ile devlet aygıtının tebaasının bedeni, sağlığı, sportif aktivitelerle teşviki gibi “biyopolitika” çerçevesinde tartışılacak değişimler modern sporun şekillenmesinde devlet-beden ilişkisini önemli duraklardan biri hâline getirir.

Modern çağda ortaya çıkan ulus devlet yapısı modern insan olarak nitelenebilecek birey hakkında yapılacak tartışmalarda oldukça önemli bir yere sahiptir. Ulus devletler tarihte görülen güç ve güç kullanım biçimlerinden oldukça farklı şekilde ortaya çıkmış ve mülki sınırları oldukça netleşmiştir. Bu süreçte nüfus nitelik bakımından da önemli hâle gelmiş ve devletin doğrudan müdahil olduğu bir alan olmuştur. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* isimli çalışmasında ve *Toplumu Savunmak Gerekir* isimli eserinde tarihsel süreç içerisinde gücün dönüşümünü açıklamıştır. Ayrıca birey ve kitle ölçeğinde “bedenin politikası”nın modern bağlamdaki yeri ve öneme vurgu yaparak beden alanında yapılan çalışmalarda önemli bir yere konumlanmıştır.

Foucault’ya göre güç ve gücün toplumsal iz düşümleri tarihsel süreç içerisinde üç farklı formda görülmektedir. Bunlar “hükümdarlık iktidarı”, “disipliner güç” ve “biyopolitik güç”tür. Hükümdarlık iktidarı modernite öncesi devirde devlet ve tebaa ilişkisini bugünkü formundan çok farklı şekilde göstermekteydi. Hükümdarın tebaası üzerindeki en büyük güç biçimi öldürme

hakkı olarak uygulanmaktaydı. Hükümdar yasasına uymayanları ölüm cezasına çarptırmak suretiyle gücünü uygularken onların yaşam alanlarına müdahale etmez ve yaşamla bağlantısını “yaşama izin verme” yoluyla kurardı (Foucault, 1998: 136). Hükümdarlığın devamı için de halkını savaşa ve ölmeye davet etmek de iktidarın ölüm dağıtıcı doğasını göstermekteydi. Burada iktidar ve tebaa arasındaki güç ilişkisi ölüm üzerinden yürümekteydi fakat bu oldukça asimetrik bir formdaydı (Foucault, 2003: 240). İktidar gücü yalnızca tebaasını kontrol alanının dışına itmekle uygulamaktaydı ve güç uygulanan tebaa öteki dünyaya gönderilmekteydi.

Foucault hükümdarlığın ve iktidarlığın dönüşümünde keskin bir olay veya tarihsel bir noktaya işaret etmemiştir. Bununla beraber 17. ve 19. yy arasında gücün yeni bir forma dönüştüğü dönemdeki biçimini disiplinler güç olarak adlandırmıştır. Bu dönemde devlet ve sermaye için bireylerin bedenleri önemli hâle gelmiş, bu da beden terbiyesi politikalarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Kapitalist üretimin artmasında o devirde önemli olan fiziksel kondisyon için bedenin terbiye edilmesi amaçlanmıştır. Okul, hastane, ordu ve hapisane gibi kurumlar bedenin mekânda dağıtımında gücün üstlendiği pozisyonu gözler önüne sermektedir (Foucault, 2003: 242). Yine bu dönemde fabrikaların verimliliğini artıracak şekilde düzenlenmesi bedenin sermaye ve iktidar tarafından disipline edilmesi motivasyonuyla. 19. yüzyıla kadar doğrudan birey ve beden üzerine yoğunlaşan disipline etme çabası daha sonrasında yerini “kitleleri önemseyen” bir iktidar biçimi olarak biyopolitikaya bırakmıştır. Biyopolitikada halk kitleleri önem kazanmış ve doğum oranı, ölüm oranı, halk sağlığı, eğitim ve beceriler gibi tebaanın genel kalitesine yönelik durumlar devletin doğrudan ilgi alanına girmiştir. Ayrıca yine bu devirlerde modern tıp da önemli ölçüde gelişmeye başlamıştır, bunu da kamu sağlığının önemiyle beraber okumak mümkündür (Foucault, 2003: 250-252).

Foucault her ne kadar hükümdarlık iktidarı ile disiplinler iktidar ve biyopolitik iktidar arasında bir ayrım yapmışsa da konu üzerindeki analizleri disiplinler ve biyopolitik iktidar biçimlerinin birbirlerine girişken doğalarını ortaya sermiştir. İlk olarak her ikisi de hükümdarlık iktidarının aksine güçlerini ölüm üzerinden değil yaşam üzerinden kurmaktadır. “Öldür veya yaşamasına izin ver” mottosu yerini “yaşat ve ölüme bırak” düsturuna bırakmıştır (Foucault, 2003: 241). Bu noktada iktidarın kendi yetki alanının dışarısında kalan ölümü bir aygıt olarak kullanmak yerine, üzerinde hakimiyet kurması mümkün olan yaşamı bazen bireysel bedenler bazen de yaşamın evreleri vasıtasıyla merkeze aldığı söylenebilir. İkinci dikkate değer nokta ise disiplinler güç ve biyopolitikanın kapitalist sistemle kurduğu ilişkiselliktir. Disipliner gücün, bireyin üretkenliğini arttırmak üzere beden terbiyesini hedef alması ve biyopolitikanın kitleleri eski tebaa anlayışından uzak şekilde emek ve sermaye kaynakları olarak görmesi kapitalist üretim sistemine hizmet eden sosyal görüngüler olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault, 1998: 141). Bu politik bağlamda, disiplinler güç; bedenin mekânda dağılımı, beden terbiyesi, eğitim, gözetim, düzenleme yoluyla verimliliği arttırmak, sermaye kaynaklarının verimli kullanılması amacıyla yeni teknolojiler yardımıyla amaçlanmıştır. Yaşamın biyolojik dönemleri ile ilgilenen biyopolitika da demografi, yaşam süresi doğum-ölüm oranları, ortalama yaşam süresi üzerinden kitlelere önem atfetmiştir. Hiç şüphesiz modern ulus devletin vatandaşla kurduğu bağ bu bağlam üzerinden okunabilir. Yaşlılık da yine bu bağlamda önem kazanan bir başka kavramdır (Foucault, 2003: 244-250). Çünkü üretkenlik döneminde bulunmayan yaşlılar bir yandan üretim ilişkilerine dahil olmazken bir yandan denklemin tüketim kanadında bulunmaktadır.

Bu noktada disiplinler iktidar ve biyopolitik iktidarın sınırlarının keskin hatlarla ayrılmadığı ve birbirleriyle temas eder noktalarının olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle her ikisi de gücü kendilerinden önceki hükümdarlık iktidarının aksine ölüm üzerinden değil yaşam üzerinden uygulamaktadır. Bu noktada iktidar ölümü bir aygıt olarak kullanmaktansa yaşamı merkeze almış ve müdahale edebildiği alanları tanzim etmeye girişmiştir. Bu iki güç formunun diğer temas noktası da kapitalist sistemle kurulan ilişkidir. Bireyin üretkenliğinin maksimize edilmesi için disiplinler gücün beden terbiyesini merkeze alması ve toplumun kapitalist sistem içerisinde emek ve sermaye kaynağı olarak görülmesinden dolayı biyopolitikanın önem kazanması iki güç biçiminin de kapitalizmle kurduğu ilişkiyi göstermektedir (Foucault, 1998: 141). Bu bağlamda yeni teknolojiler vasıtasıyla bedenin terbiyesi, mekânda dağılımı, eğitim, gözetim gibi

müdahalelerle disipliner güç verimliliği artırmak isterken biyopolitika da yaşamın biyolojik dönemleriyle ilgilenmiş ve demografi, doğum oranları ölüm oranları ortalama yaşam süresi gibi parametrelerle kitlelerin önemi saikiyle hareket etmiştir. Modern ulus devletin vatandaşıyla olan ilişkisini, tebaası üzerinde politika araçları olarak kullandığı unsurlar göz önüne alındığında bu perspektiften okumak mümkündür.

Yukarıdaki kısımlarda Foucault'nun genel teorik çerçevesin iktidar ve beden ilişkisi bağlamında özetlemek amaçlanmıştır. Modern bir olgu olarak sporun ortaya çıkışını tarihlendirebileceğimiz 19. yüzyıl ile disipliner ve biyopolitik gücün girişken şekilde hüküm sürdüğü dönemlerin örtüşmesi spor-iktidar ilişkisini anlatmak bakımından çalışmada önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu dönemde güce beden terbiyesi ve biyopolitika bakımından yaklaşan iktidarlara için spor bir politika aygıtı hâline gelmiştir.

İktidar ve beden ilişkisinin en belirgin örneklerinden birisi Nazizm dönemidir ve Foucault'ya göre bu iktidarın disipliner ve biyopolitik uygulamalarının kendi içerisinde en başarılı olduğu örnektir (Foucault, 2003: 259). Ari ırk hedefine ulaşmak amacıyla halkını spora, sağlıklı beslenmeye, doğum oranını artırmaya teşvik eden Nazi iktidarı zihinsel ve fiziksel engellilerin de toplumdan ayıklanması uygulamalarıyla beden ve iktidar ilişkisinde çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Nazizm ekstrem bir öjeni örneği olmasına karşın bugün vatandaşların devletler için önemi spora teşvik bağlamında incelendiğinde Foucault'nun beden üzerine çalışmaları ile bağdaştırmak mümkündür. Franklin Foer Nazi öjenizmiyle paralellik gösteren bir diğer ırk güzelleştirme politikası uygulaması olarak Semitizmi işaret etmektedir. Aslında oldukça ironik olan bu tespitte bahsedilen 20. yüzyıldaki "Muskelludentum" kavramı, dönemin literatüründe "Biz zayıf düşmüş Yahudi bedenine kaybettiği niteliği kazandırmak, onu dinç ve dayanıklı, çevik ve güçlü yapmak istiyoruz." mottosuyla temellendirilmiştir. Yahudiler bu dönemde sporun tatbik edilmesine ve bu alanların üretilmesi teşvik edilmişler, spor salonları ve atletizm pistleri inşaatlarına yönlendirilmişlerdir. Böylece beden ve millî kimlik inşası arasında bir ilişki kurulması sebebiyle beden terbiyesi ideolojik bir anlam kazanmıştır (Foer, 2012: 72-73). Fakat bu bahsedilen teoriler ve süreçlerle beraber bu kadar sistematik biçimde olmasa da bedenün kuvvetlendirilmesi ve güzelliğine övgü Platon (2015: 96-97)'dan itibaren tartışılmalıdır. Ulus devlet-spor ilişkisinin birey ve kitle bedenleri üzerindeki yansımalarını inceleyen Yiğit Akın (2004)'ın "Gülbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor" isimli çalışması konuyu daha geniş kapsamlı olarak ele alan çalışmalara güzel bir örnektir.

Tüketim ve Sosyal Tabakalaşma Bakımdan Spor

Serbest Zaman -Leisure Time- Kavramı ve Spor

Sporun tarihsel değişimini izlemek ve bugünkü hâliyle bir serbest zaman aktivitesi olarak spora yaklaşıldığında meseleyi anlamak bakımından serbest zaman (leisure time) kavramı ve modernlikle beraber değişen durumunu incelemek gerekir. Modernite öncesi Avrupa'da sportif faaliyetlere katılım artı ürüne sahip olan imtiyazlı zümreler tarafından yapılmaktaydı.

Orta çağ Avrupası'na dair çalışmalara bakıldığında artı değer yerel güçlerde olduğu görülmektedir. Feodalizm esas itibarıyla bir karşılıklı akit durumuna dayanan toplumsal örgütlenme biçimidir. Can güvenliğini taahhüt eden yerel beylere karşı halk da onun sahip olduğu toprağı işlemekteydi. Feodal düzende aristokratlara bağlı yaşayan serfler haftanın 6 günü beyleri için, kalan tek gün de sınırlı toprak üzerinde kendi işlerini için çalışmaktaydılar. (Huberman, 2014: 12-14). Bu toplumsal ilişki ağı içinde spor ve avcılık gibi serbest zaman aktivitelerine katılım aristokratlara mahsustu. Daha sonrasında sermaye elde etmeye başlayan tüccar sınıfı da spor ve benzeri aktivitelere ayırabilecekleri serbest zamanı elde etmişlerdi.

Kapitalist üretim biçimiyle birlikte oluşan yeni üretim tarzı ve üretim ilişkilerinde de serflikten işçi sınıfına dönüşen geniş halk kitleleri arasında başlangıç zamanlarında serbest zaman sahipliği durumu yoktu. Daha sonrasında serbest zaman faaliyetleri içerisine dahil olarak ticari kültüre müşteri olmuşlardır (Gans, 2018: 76).

Kapitalist paradigmanın hâkim olmaya başladığı süreçte sürekli üretim piyasada bir arz fazlasını ve duraklamayı oluşturmuştur. 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde dahi üretim karşı-sında tüketim sınırlı kalmaktaydı (Huberman, 2014: 294-295). Bu durumda yalnızca üretim değil tüketim de önemli hâle gelmiştir. İşçi sınıfına dönüşen zümrenin endüstriyel toplumun ilk evrelerinde çok ağır şartlarda çalıştığı bilinmektedir. Zaman içerisinde sendikal mücadeleler ve işçi sınıfı hareketleriyle mesai saatleri düzenlenmeye başlamıştır. İki süreç birbiriyle paralel ilerlerken fordizm işçi sınıfına yüksek ücret ve düşük çalışma saati vaat ederek işçileri yalnızca üretim değil aynı zamanda tüketim tarafında da konumlandırmışlardır. 1930'lardan itibaren Keynesyen görüşler başta olmak üzere krizlere karşı tüketim teşvikini önermişlerdir (Huberman, 2014: 294-296).

Böylelikle serbest zaman aktivitesi sayılabilecek spor da işçi sınıfı arasında yaygınlaşmaya başlamıştı. Toplumun geniş kesimlerinin tüketime teşvik edilmesi ve yükselen popüler kültür dalgasıyla beraber sinema, tiyatro, kültür sanat etkinliklerine katılım ile hafta sonu tatili ve sportif müsabakaların takibi gibi yeni aktiviteler toplumsal hayatın tamamına doğru yayılmaya başlamıştı. Tam bu noktada kar maksimizasyonu hareket eden piyasa dinamikleri sporun da ekonomik ilişkilerle tamamen hemhal olmasına yol açtı. Sporun tatbikinden ziyade takibi önemli hâle geldi. Bununla beraber erkeklerin yanı sıra kadınların, gençlerin, çocukların ve toplumun tüm kesimlerinin spora katılımı ve takibiyle ekonomik ilişkilerine katkısı için yeni uygulamalar geliştirilmiştir.

David Rowe, futbolun ticarileşmesini fordizmle bağlantılı olarak tartışmaktadır. Spor müsabakalarının kitle iletişim araçları ile kitlelere duyurulması, spor malzemeleri/giyim ürünlerinin üretiminin yaygınlaşması ve futbolun standartlaşması olgularını zamanın ruhu fordizmle ilişkilendirmektedir. Aslında tam bu noktada çalışmanın önceki kısmında ele alınan Elias'ın toplumsal sistem alt sistemleri, alt sistemler de toplumu etkiler savını destekler bir görüşün ifade edildiği söylenebilir. Rowe'a göre zamanın hâkim paradigması olan fordizmin dönüştürücü gücü yalnızca iktisadi ilişkileri değil sporu da dönüştürmüştür. Ayrıca bu fordist dönüşümle beraber futbolun kurumsallaşması ve metalaşmasıyla yine bu çalışmada zikredilen sporun ulus kimliği inşasındaki rolüne de atıfla "fordist modernleşmenin erken evrelerinde ulus devlete ve ulusun simgesel bina edilmesine verilen ağırlık, ulusal simgelerin ve törenlerin tesis edilmesinde ve geleneklerin yeniden icat edilmelerinde" sporun güçlü bir şekilde kullanıldığını belirtir (Rowe, 1996: 196).

Sporda Profesyonelleşme: Elit Spor Kitle Sporuna Karşı

Özellikle 20. yüzyılda sporun yaşadığı dönüşüm geleneksel spor ve modern spor ayrımını ortaya çıkardığı gibi genel tabiriyle amatör spor-profesyonel spor veya sosyolojik bağlamda elit spor- kitle sporu ayrımını da ortaya çıkarmaktadır. Sporun yapılış motivasyonuna dayalı bir tasnifle, klasik anlamda geleneksel amatör ve profesyonel spor ayrımı güncel literatürde kitle sporu ve elit sporu şeklinde kendini göstermektedir. Bu noktada profesyonel ve amatör spor ayrımı ortaya çıkmış, profesyonel spor maddi kazanç amaçlayan bir aktivite olarak kendini gösterirken, amatör spora eğlenme, sosyalleşme ve sağlık gibi amaçlarla yönelinmiştir (Erkal, 1986: 87-88).

Bugünün spor çalışmalarında ise kitle sporu ve elit sporu şeklinde bir ayrım yapılmaktadır. Bu bağlamda klasik ayrıma benzer şekilde kitle sporunun bir serbest zaman aktivitesi ve elit sporun mesleki bir faaliyet olarak ele alındığını belirtmekte fayda vardır. Sporun amacı, zamanı, nasıl ve kimler tarafından yapıldığı bu ikili tasnifin kökenlerini işaret etmektedir (Amman, 2000). Böylece elit sporu para ve statü amacıyla, belirli fiziksel yetenekler, kapasite ve yaş aralığı gerektiren, katı kurallarla bir mesai içerisinde tatbik edilip; doping ve saldırganlık gibi olumsuz sonuçlar yaratabilirken, kitle sporu eğlenme, dinlenme ve sağlık gibi saiklerle, katılım için bir fiziksel yetkinlik ya da yaş sınırı gerektirmeyerek, esnek kurallarla serbest zamanlarda oynanan ve olumsuzluklara görece daha kapalı aktiviteler olarak düşünülebilir. Elit sporcu böylece sporu bir iş olarak ele alır, yüksek performansla ulaşarak para ve statü kazanmayı amaçlar. Kitle sporu ise haz, eğlence, dinlenme ve sağlık gibi saiklerle yapıldığından elit sporun sınırlandırıcı doğasının aksine özgürleştirici bir haslettir. Elit sporlar başarı odaklı

olması sebebiyle fiziksel uygunluk, yetenek ve kapasite gerektirirken kitle sporu seçici değildir ve elit sporun aksine daha esnek kuralları ile oynanır. Amaç, kural, seçicilik ve zaman dışında bu aktivitelerin toplumsal ve bireysel etkileri de farklılık göstermektedir. Elit spor toplumsal gerilimi azaltma, kültürler arası ilişkinin güçlendirilmesi, ekonomik katkı yahut siyasal gerilimlerin yeniden üretilmesi gibi toplumsal sonuçlara yol açabilecekken, bireysel olarak ise dikey hareketlilik imkânı ve sakatlık ihtimali de doğurabilmektedir. Benzer şekilde, kazanmaya odaklı olan elit spor, rekabete dayalı yapısı sonucu, doping, şike, şiddet, fanatizm ve holiganizme sebep olabilmektedir (Amman, 2000).

Beğenilerin Ayırımı Üzerinden Bir Statü Göstergesi Olarak Spor

Toplumsal eşitsizliğin kaynağı ne olursa olsun bunun ortaya çıkışı, toplumsal ilişkilere yansımaları ve eşitsizliğin yeniden üretimi sosyolojinin temel konularından olagelmıştır. Bourdieu, sınıfsal farklılıkların tüketim alışkanlıkları üzerinden de gözlemlenebildiğini göstermiş ve sporla ilgili tabaka farklılıklarını inceleyerek, sınıflar arasındaki ayrımın sporun uygulanış biçiminden bedene yaklaşımına, hatta tercih edilen branşlara kadar pek çok alanda kendini nasıl gösterdiğini sistematik bir şekilde açıklamıştır. Bourdieu, sermaye biçimlerini ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye başlıkları altında inceleyerek bunların üçünün birlikte değerlendirilmesiyle sınıf kavramını ele almaktadır.

Bourdieu spor sosyoloji alanında da oldukça önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Spora tabakalaşma ilişkileri bakımından yaklaşımı, sınıfların beden ve sporu anlamlandırma biçimlerindeki farklılıklar üzerine yoğunlaşmıştır. Toplumsal tabakalar içerisinde bedenin ve sporun farklı anlamlarda tezahürü sporun da sınıflaşmasına yol açmıştır (Bourdieu, 2016: 254-255). Spor alt tabakadan insanlar arasında bir dikey hareketlilik imkânı sağlamasından dolayı popülerdir. Aynı zamanda bedenlerini bir güç gösterme aracı olarak görürler. Üst tabakadaki insanlar sağlıklı ve fit olmak, sosyalleşmek ve yeni sosyal bağlantıları edinmek gayesiyle spora katılım sağlamaktadırlar.

Bu teorisini Fransa örneği üzerinden açıklarken iki ayrı mücadele sporu branşı olan güreş ve aikidoyu ele alır. Tensel temasın yoğun olduğu ve kaba kuvvete dayanan güreş sporu üst tabakadan insanlar arasında pek popüler değilken tensel temasın minimuma indirildiği aikido sporunun Fransız burjuvazisi arasında oldukça yoğun ilgi görmesini önemli bir nokta olarak görür (Bourdieu, 2016: 254-255). Temelde savunma ve mücadele sporları olan bu iki branş, farklı sosyal sınıflara hitap etmekte olup içerdiği kuralları ve prensipleri bütünü de bu branşlara ilgi duyan sosyal sınıfların yaşam biçimleri ve zevklerine paralel olarak evrilmiştir. Yine bu çalışmada ifade edildiği üzere sporun modernleşmesi ve küreselleşmesi ile geleneksel formundaki toplumla ilişki biçiminin bozulması, daha sonrasında modern bir olgu olarak ortaya çıkan sporun modern toplumlardaki sınıfların beğenileri ve zevkleri doğrultusunda kurallarının şekillenmesiyle toplumla yeniden bir temas kurduğu ifade edilebilir.

Çeşitli sınıflardan gelen insanların kendi bedenlerine ve spora karşı yaklaşımlarında görülen değişiklik Türkiye özelinde Yüksel (2012) tarafından incelenmiştir. Ampirik bulgular göstermektedir ki, üst sınıflar arasında malzemeye yapılan sporlar ve bireysel sporlar daha sık görülmektedir. Aynı zamanda spora dair bilginin alt sınıflardan üst sınıflara doğru arttığı, alt sınıfların güçlü bir vücut için spor pratiğine yönelirken üst sınıfların fit ve sağlıklı bir vücut için spor yaptıkları görülmektedir. Buna ek olarak golf gibi maliyetli sporların üst sınıflarca sosyal ve ekonomik network kurma aracı olarak kullanılması da farklı sınıfların spor ve bedene yaklaşım, spor branşı tercihi, sıklığı ve amacında farklılık gösterdiğini yansıtmaktadır (Yüksel, 2012).

Bourdieu'ya göre üst sınıflar beğeni ve tüketim alışkanlıkları ile kendilerini orta ve alt sınıflardan ayırma eğilimi göstermektedir (2015: 263). Buna mukabil alt ve orta sınıflar sürekli olarak üst sınıflara özenip beğenilerini ve davranışlarını dönüştürmeye meyillidir, bu takip sonucunda üst sınıflar pozisyonlarını korumak amacıyla beğenilerinde değişime gitmektedirler (Bourdieu, 2015). Elit spor ve kitle sporu arasındaki ayrım bir önceki bölümde vurgulandığı gibi sporu yapılaş amacıyla tasnif etmektedir. Beden sağlığı, haz, eğlenme, dinlenme gibi amaçlarla

yapılan sporlar genelde üst ve orta tabakada yoğunlaşırken güçlü olmak ile para ve statü kazanmak için yapılan sporlar alt tabakada daha fazla görülmektedir. Bir kitle sporu olarak futbol Türkiye’de alt sınıflarca dikey hareketlilikle sınıf atlama aracı olarak görülmektedir. Konuya sosyoloji perspektifinden yaklaşan Safer Elmas’ın “Ah Bir Futbolcu Olsak” (2017) çalışması bu görüşü ampirik bulgularla derinlemesine incelemektedir.

Bourdieu tabakalar arası farklılıkların spora yaklaşımda tezahür edişini ince bir analizle şöyle ifade etmiştir: “Elitlerin sporu (sport de l’elite)” “kitle sporu (sport de masse)” ; kitlelerin sporu (sport de la masse) “elit sporu”dur (sport d’elite). Elitlerin sporu kitle sporu olmaya başladığında “kitle sporu” olmaktan çıkıp “elit sporu”na dönüşmektedir.” (Amman, 2000: 141).

Bu duruma örnek olarak tenis sporu ve Türkiye’deki gelişim serüveni incelenebilir. 1980’li yıllara kadar tenisin üst sınıflardaki popülerliğinin sonraki süreçte bu sporun orta sınıflar arasında yayılmasıyla üst sınıflar arasında yavaşça azaldığını gözlemlemek mümkündür. Bununla beraber her ne kadar döngüsel bir şekilde üst tabaka tarafından geliştirilen beğeniler ve tüketim alışkanlıkları alt ve orta tabakalar tarafından takip ve taklit edilmeye çalışılsa da bazı branşlara erişim çoğu zaman her tabaka için mümkün olmamaktadır. Binicilik, yelken, kayak gibi ekipman ve eğitim gerektiren bir takım pahalı sporların orta ve alt tabaka arasında çok fazla yayılması bu duruma örnektir. Kültürel ve sosyal sermaye kapsamında şekillenen beğeni ve tüketim alışkanlıkları ekonomik sermaye tarafından kısıtlanmaktadır. Böylece Bourdieu’nün sınıf kavramını üçlü bir tasnifle ekonomik, sosyal ve kültürel olarak açıklaması anlamlı hâle gelmektedir.

Küreselleşme, Medya ve Popüler Kültür Çalışmaları Bakımından Spor

Küreselleşme ve Spor

İnsanlık var olduğundan beri değişen ve dönüşen dünyada toplumlar 20. yüzyılda daha önceki asırlarda görülmemiş bir hızda yaşamaya, ilişki kurmaya ve dönüşmeye başlamıştır. İktisadi ve siyasi gelişmeler teknolojinin de marifetiyle karmaşık bir halde insanlığın birbiriyle temasını yoğunlaştırmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimlerin alanında oldukça popüler olan küreselleşme çalışmalarında spor önemli bir yer tutmaktadır.

Marshall’a göre küresellik dünyayı tek bir yer olarak algılayan yeni bir bilincin şekillenmesini kapsamaktadır. Küresel çapta bir kültürel sistemin ortaya çıkması küreselleşme kavramının ana odağıdır. Dünya çapında uydu enformasyon sisteminin varlığı, küresel tüketim ve tüketimcilik kalıplarının ortaya çıkması, kozmopolit yaşam tarzlarının gelişmesi, dünya çapındaki spor organizasyonları, dünya çapında Birleşmiş Milletler gibi sistemlerin kurulması dünyayı gittikçe birbirine yaklaştırmaktadır (Marshall, 2009: 449).

Sporun moderniteyle beraber geçirdiği dönüşümden ve değerlerinin toplumla olan bağının kaybolmasından sporun sekülerleşmesi, örgütlenmesi, profesyonelleşmesi ve ticarileşmesiyle endüstrileşmesi olgularından bahsedilmiştir. İşte tam bu noktada sporun dünyada hızlıca yayılması ve örgütlenip kurallara bağlanmasıyla tek tipleşmesi süreçleri sporun küreselleşmesi süreciyle bir ilişkisellik içerisinde olduğundan bahsetmek mümkündür. Modern bir olgu olarak spor tüm dünyaya yayılmış, değerlerini kurallarını ve amacını modern kapitalist sistemden almış, yayıldığı her bir toplumda bu değerlerin de yayılması, aynı zamanda yayıldığı tüm toplumları spor ekseninde birbirine yaklaştırmaları süreçleri yaşanmıştır. Pek tabii bu tek yönlü ve etken-edilgen tarafların olduğu bir ilişki biçiminde değildir. Toplamların kendine has kültürleri ve olgulara yaklaşma biçimleri de devreye girerek sporu yerel düzeyde dönüştürmüştür. Tam bu noktada piyasa dinamikleri de sporda pazarlama unsurlarını yerellik vurgusuyla beraber küyerelleştirmiştir. Küyerelleşme esas olarak küreselleşme ve yerelleşme kelimelerinin birleşiminden geliştirilmiş olup bilhassa pazarlama uzmanları tarafından uygulamada küresel olan şeylerin toplumlar nezdinde beğeniler çerçevesinde yerelleşerek sunulmasıdır, kavramı ilk kullanan sosyolog Roland Robertson’dur (Waters, 1995). Günümüzde en popüler sporlardan olan futbol, spor ve küreselleşme ilişkisi bakımından oldukça verimli bir araştırma alanı sunar. Tüm dünyada aynı kurallar çerçevesinde oynanan, uluslararası bir üst örgütü bulunan futbol bir ba-

kıma küreselleşmenin tezahürüken diğer taraftan yerel dinamiklerin biçimlendirmesiyle içeri-
sine farklı boyutlar katmış ve İtalyan futbolu, Brezilya futbolu, Türk futbolu gibi kavramlardan
bahsedilir olmuştur. Futbol ve küreselleşme konusuna daha geniş kapsamlı bir bakış için Pas-
cal Boniface'ın "Futbol ve Küreselleşme" (2007) isimli çalışması incelenebilir.

Medya ve Popüler Kültür

Popüler kültür konusu da çağımız sosyal bilimlerinin önemli çalışma alanlarından biridir.
Spor ve popüler kültür ilişkisi sporun popüler kültürün bir parçası olarak nasıl biçimlendiği, top-
lumsal değerleri ve normları nasıl yansıttığı, aynı zamanda popüler kültürün sporu nasıl etkile-
diği şekliyle incelenebilir. Spor hem bir eğlence hem de bir kültürel ifade biçimine dönüşmüştür.

Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla spor organizasyonları dünyada geniş kitleler
tarafından takip edilir hâle gelmiştir. Burada vurgulanması gereken önemli hususlardan biri
Huizinga'nın tespitiyle sporda başarının bireyden gruba aktarılabilir olmasıdır (Huizinga, 2013:
75). Aynı zamanda bireyin sosyal kimliklerinin şekillenmesi sürecinde taraftarlık en kolay edi-
nilen sosyal kimliklerden biridir. Spor özellikle 1950'li yıllardan sonra takibinin tatbikinden
önemli hâle gelmesiyle kitle iletişim araçları vasıtasıyla tüm dünyada tüketilir bir alan olmaya
başlamıştır. Boş zamandaki artış ile birlikte spor tüketimi ve görüntüleri de artmaktadır. Spor
yayınları vasıtasıyla heyecan ve gerilim duygusu da izleyicilere yaşatılmaktadır (Talmiciler,
2015: 50-59).

Bununla beraber endüstriyel ilişkiler bağlamında kitle iletişim araçları, spor ve popüler
kültür arasında bir ilişki ağı da oluşmuştur. Popüler kültür ve eğlence kültürü bağlamında sporu
eleştirel bir perspektiften ele alan temel çalışmalardan birisi Rowe'un "Popüler Kültürler Rock
ve Sporda Haz Politikası" (1996) çalışmasıdır. Rowe spor müsabakalarının kitle iletişim ara-
çları ile kitlelere duyurulması, spor malzemeleri/giyim ürünlerinin üretiminin yaygınlaşması ve
futbolun standartlaşmasını fordist ethosla ilişkili yorumlamaktadır. Bununla beraber çalışma-
sında popüler kültürün ve sporun toplumsal yapılarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu, bireysel
yaşamlarda nasıl anlamları olduğunu ve bir süreç olarak haz üretimini inceler. Kültürel tüketim
alışkanlığı olarak popüler kültür içerisinde rock müzikte ve sporda haz üretimiyle/politikasıyla
sosyal denetim mekanizmaları süreçlerinin tezahürlerini göz önüne koyar.

Endüstrileşen spor büyük sermaye hareketleriyle beraber canlı yayın gelirleri, ürün pa-
zarlaması, çeşitli taraftarlık uygulaması ve spor turizmi gibi boyutlarıyla ekonomiyle doğrudan
ilişkili hale gelmiştir. Popüler kültürde beğenilerin şekillenmesinde spor ve medya ilişkisi gün
geçtikçe genişleyen boyutlarıyla oldukça aktif ve değişken bir çalışma alanıdır.

Sonuç

Bu çalışmada sosyoloji perspektifinden sporun tarihsel süreçte toplumsal dinamiklerle
kurduğu çok katmanlı ilişkiye temas edilip modern toplum yapısında sporun geçirdiği dönü-
şümler analiz edilmeye çalışılmıştır. Sporun geleneksel toplumlarda savaş hazırlığı, dinî ritüel,
kimlik pekiştirme ve topluluklar arası ihtilafların giderilmesi gibi amaçlarla tatbik edildiği ve bu
süreçte toplumsal değerlerle "organik" bir bağ kurduğu gösterilmiştir. Modern dönemde ise
modern devletin ortaya çıkışı, kapitalizm, sanayileşme ve kentleşme gibi büyük ölçekli yaşanan
dönüşümler sporu da etkilemiştir. Bu süreçte spor kiteselleşmiş, teşkilatlanmış, profesyonel-
leşmiş, ticarileşmiş ve küreselleşmiştir. Bu doğrultuda spor sadece fiziki bir aktivite olarak değil
ekonomik, kültürel, politik ve sosyal süreçlerle ilişkilenen çok yönlü bir olgu olarak karşımıza
çıkılmaktadır. Yaşanan dönüşüm neticesinde spor toplumsal değerlerden büyük ölçüde ayrış-
mıştır, bu süreç sporun sosyolojisinin yapılmasını önemli kılan hususlardan biridir.

Çalışma kapsamında Huizinga'nın "oyun oynayan insan" (homo ludens) kavramsallaş-
tırması ile oyunun ve sporun kültürün oluşmasındaki rolü irdelenmiş; Elias'ın "uygarlık süreci"
çalışmasıyla modern topluma geçiş sürecini şiddetin kontrolü ve davranış düzenlemeleri üze-
rinden okumasında sporun toplumsal yapıyı nasıl yansıttığı incelenmiştir. Foucault'nun "disip-
liner güç" ve "biyopolitik iktidar" analizi ise modern devletin tebaası üzerinde güç uygulama
pratiklerini nasıl değiştirdiğini, modern devletin bir politika aracı olarak beden terbiyesi ile spora

yaklaşımını ve sporun tatbikinin kitlelere teşvikinin temel motivasyonlarını ortaya koymasına inelenmiştir. Bununla beraber serbest zaman (leisure time) kavramı ile modern örgütlenme biçiminde işçi sınıfının da zaman içerisinde serbest zaman hakkını elde etmesi, sporun bir serbest zaman faaliyeti olarak toplumun tüm kesimlerine yayılması süreçlerine değinilmiştir. Bourdieu'nün sermaye biçimleri ve beğenilerin, tüketimlerin ve pratiklerin ayrımı bakış açısı sporun sosyal tabakalaşmayla ilişkisini göstermektedir. Farklı sınıfsal grupların sporu yapma amacı, spora katılım ve spor branşı seçimi ile bedenlerine bakışları ve sportif müsabakaları takibi üzerinden de ayrıştığı vurgulanmıştır. Tüm bu kuramsal çerçeveler sosyolojik bir olgu olarak sporun modernitede "endüstriyel" ve "ticarileşmiş" formuna evrilmesinin toplumsal izdüşümlerini açığa çıkarmakta, sporun farklı perspektiflerden incelendiğinde toplumsal olanı anlamaya katkısının ne kadar zengin olabileceğini göstermektedir.

Sporun teşkilatlanması, kitleselleşmesi, profesyonelleşmesi, ticarileşmesi, endüstrileşmesi, küreselleşmesi ve dolayısıyla bir tüketim alanına dönüşmesi süreçleri sosyolojinin araştırma konularıyla doğrudan ilişkili olan boyutlarıyla ele alınmıştır. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren piyasa ilişkileri içerisinde sporun tatbikinden takibi önemli hâle gelmiştir. Popüler kültür ve medya ile sporun birbirlerini karşılıklı olarak beslemeleri ve yaygınlık kazandırmaları süreci bu yıllara tekabül eder. Bu süreçle beraber sporun izlenme, tüketilme ve anlamlandırılma pratikleri karmaşık bir ilişki ağı oluşturmaktadır. Küreselleşme sürecinde yerel ve küresel kültürün etkileşimi ile yerelin dönüşmesi ve küreselin yerelleşmesi bağlamında spor çok yönlü bir inceleme alanı sunar.

Bu bağlamda çalışma hem modern öncesi toplumlarda spor ve toplum arasındaki "organik" ilişki biçimlerini hem de modern dünyada sporun çok boyutlu dönüşümünü bir incelemeye tabi tutarak sporun toplumsal yapıyı anlamada güçlü bir analiz aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada sunulan tarihsel ve kuramsal çerçeve, sosyolojinin toplumsal kurumlar, güç ilişkileri, tabakalaşma, modernleşme gibi temel ilgi alanlarıyla spor olgusunun kesiştiği noktalara ışık tutmaktadır. Böylelikle sporun sosyal değişmeyi ve sürekliliği okumak; kültürel, politik ve ekonomik süreçleri derinlemesine kavramak açısından önemli bir inceleme nesnesi olduğu vurgulanmaktadır.

Bununla beraber son yıllarda yaşanan gelişmeler doğrultusunda spor sosyolojisi perspektifinde göç, kimlik ve entegrasyon konularında çalışmalar popülerlik kazanmaya başlamıştır. Olimpiyatlar ve dünya kupalarının yanında spor müsabakalarında taraftarlık desteği için şehirler, ülkeler hatta kıtalar arası seyahat hem taraftarlık pratikleri hem de spor turizmi hareketliliği bakımından sosyolojinin konusudur. Sporda pazarlama ve sportif tüketim alışkanlıkları, spor ve bağımlılık ilişkisi ile taraftarlığın bahis ilişkisi yine sosyolojik olarak incelenebilecek olgulardır. Aynı zamanda e-spor alanının ortaya çıkışı ile dijitalleşme ve arttırılmış gerçeklik uygulamalarıyla beraber sporun takip mekanlarının değişmesi spor sosyolojisi bakımından önemli çalışma alanlarıdır.

Sonuç olarak, spor sosyolojisi yaklaşımıyla gerçekleştirilen bu çalışma, sporun dün, bugün ve gelecekte sosyoloji disiplini için zengin bir araştırma sahası sunduğunu göstermektedir. Spor, modernitenin yarattığı toplumsal değişimlerin bir izdüşümü olarak, ekonomik, politik, kültürel ve sosyal süreçlerin izlenmesine olanak tanır. Bu çalışmada da sporun toplumsal kurumlarla ilişkisi ve güç ilişkileriyle bireyin, bedenin, gündelik yaşam pratiklerinin ve piyasa ilişkilerinin etrafında nasıl şekillendiğine dair hususiyetler vurgulanmıştır. Bu da sporun yalnızca fiziksel bir aktiviteden ibaret görülme, bizzat toplumsal dokunun tüm katmanlarıyla iç içe geçmiş bir olgu olarak ele alınması gerektiğini açıkça göstermektedir.

Spor olgusunun sosyolojik kuramsal çerçeveler ve ampirik araştırmalar ışığında incelenmesi hem mevcut literatüre katkıda bulunacak hem de toplumsal değişimin anlaşılmasında yeni kapılar aralayacaktır. Türk akademi camiasında sporun sosyolojisine dair çalışmaların artması başlıca temennimizdir.

KAYNAKLAR

- AMMAN, M. T. (2000). "Spor Sosyolojisi". H. C. İkizler (Dü.) içinde, *Sporda Sosyal Bilimler* (s. 85-150). İstanbul: Alfa
- AKIN, Y. (2004). "Gülbüz ve Yavuz Evlatlar". *Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BONIFACE, P. (2007). *Futbol ve Küreselleşme*. (İ. Yeguz, Çev.) İstanbul: NTV Yayınları
- BOURDIEU, P. (2015). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. (D. Fırat & G. Berkkurt, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- BOURDIEU, P. (2016). *Seçilmiş Metinler*. (3. B.) (L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- DEVER, A. (2015). *Spor Sosyolojisi*. (2. B.) Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ELIAS, N. (2015). *Uygarlık Süreci*. (8. B.) (E. Ateşman, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- ELMAS, S. (2017). "Bi Futbolcu Olursak...", *Futbolda Profesyonellik, Sınıf Atlama ve Hayal Kırıklığı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERKAL, M. (1986). *Sosyolojik Açıdan Spor*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- FOER, F. (2012). *Futbol Dünyayı Nasıl Açıklar?* (H.İ. Çırak, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- FOUCAULT, M. (1998). "Right of Death and Power over Life", M. Foucault içinde, *The History of Sexuality* (s. 135-159). Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (2003). *Society Must Be Defended*. New York: Picador.
- GANS, H. J. (2018). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi
- HUBERMAN, L. (2014). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. (M. Belge, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- HUIZINGA, J. (2013). *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme* (4. B.) (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MARSHALL, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- PLATON. (2015). *Devlet*. (28. B.) (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- ROWE, D. (1996). *Popüler Kültürler: Rock ve Sporda Haz Politikası*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TALİMCİLER, A. (2015). *Sporun Sosyolojisi Sosyolojinin Spor*. (2. B.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- YÜKSEL, M. (2012). *Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği*. (Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- WATERS, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

İdil KEFELİ

Ondokuz Mayıs Üni.
İlahiyat Fak.

i_kefeli55@hotmail.com



0000-0002-2392-8296

Doç. Dr. Şener ŞENTÜRK

Ondokuz Mayıs Üni.
Eğitim Fak.
Eğitim Programları ve Öğretim ABD.

egitimhekimi@gmail.com



0000-0002-0672-7820



10.56387/ahbvedebiyat.1686793

Gönderim Tarihi: 29.04.2025

Kabul Tarihi: 14.06.2025

Alıntı: KEFELİ, İ; ŞENTÜRK, Ş
(2025). "Bab'aziz Filminde Kutsal
Mekân: Meşşai Felsefe
Perspektifinden Bir Analiz".
AHBVÜ Edebiyat Fakültesi
Dergisi, (12), 69-84.

Bab'aziz Filminde Kutsal Mekân: Meşşai Felsefe
Perspektifinden Bir Analiz

ÖZ: Çalışmanın amacı, "Bab'Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens" sinema filmini "kutsal mekân" perspektifinden çözümlemektir. Bab'Aziz filminde, sinemasal mekân olarak kurgulanan örtük kutsal mekânlar, İslam felsefesi içinden Meşşai gelenek (Farabi, İbn Sina) açısından analiz edilmektedir. Kutsal mekân, modern anlayışın sunduğu profan-kutsal mekân ayrımında değil İslami düşünce geleneği içinde Meşşai felsefenin temel anlayışıyla ele alınmaktadır. Kutsal mekân, inanç sistemleri içinde var olan ve varlığını devam ettiren kutsalın tezahür alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Çalışmada mekân, sınırlarla belirlenen içi boş geometrik bir şekil olarak değil "hadise mekân" olarak kabul edilmektedir. Mekânda yaşanan hadise sayesinde anlam dönüşmekte ve örtük kutsal mekân ortaya çıkmaktadır. Bab'Aziz sinema filminde kutsalın tezahür ettiği örtük sinemasal mekânlar, çöl ve harabe olarak kabul edilmektedir. Çöl, uçsuz bucaksızlığı ile insana kul olduğunu hatırlatırken, Allah'ın ayetlerini okuyan insan için kutsalın tezahür ettiği mekân olmaktadır. Çölün ıssızlığı, sonsuzluğu içinde bulunan insanın kendi yetkinliğinin farkına varması, Allah'ın ayetlerini keşfetmesi için tetikleyici bir rol oynamaktadır. Harabe ise filmin ilk sekanslarında İhtar'ın kum fırtınasından korunmak için sığındığı ve yeniden doğumu temsil eden olayın yaşandığı mekândır. İnsan eseri olan harabe doğanın eliyle özüne dönerken İhtar'da yeniden doğumuyla kendi özüne yönelerek kendi kutsal yolculuğuna başlamaktadır. Harabe ne var oluş ne de yok oluş; o dönüşümü ifade eden bir süreçtir. Sonuç olarak, Bab' Aziz filminde kullanılan mekânların, örtük anlamının alımlayıcının, yönetmen, oyuncu ve kültürel arka planla ilişkisinde kendini açığa vurduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kutsal mekânlar, Bab'Aziz, Meşşai, Farabi, İbn Sina.

The Sacred Space in the Movie Bab'aziz: An Analysis from the
Perspective of Peripatetic Philosophy

ABSTRACT: The sacred space is considered one of the manifestation domains of the sacred that exists and persists within belief systems. The aim of this study is to analyze the film "Bab'Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul" from the perspective of "sacred space". In "Bab'Aziz", implicit sacred spaces constructed as cinematic spaces are examined through the lens of Peripatetic philosophy within the Islamic intellectual tradition. The concept of sacred space is not approached through the modern distinction between the profane and the sacred but rather within the framework of Peripatetic philosophy's fundamental understanding in the Islamic tradition. In this study, space is not regarded as a hollow geometric shape defined by boundaries but rather as a 'space of occurrence.' Through the occurrence within the space, meaning is transformed, and an implicit sacred space emerges. In the film, the implicit cinematic spaces where the sacred manifests are identified as the desert and the ruins. The desert, with its vastness, reminds human beings of their servitude to God, becoming a space where the sacred reveals itself to those who read the signs of Allah. The ruins, on the other hand, serve as the place where Ishtar takes refuge from a sandstorm in the film's opening sequences and where an event symbolizing rebirth takes place. While the human-made ruins return to their essence through the forces of nature, Ishtar, through her rebirth, turns toward her own essence and embarks on her sacred journey. Ruin is neither existence nor non-existence; it is a process of transformation. Consequently, it is suggested that the implicit meaning of the spaces used in the film "Bab'Aziz" is revealed through the receiver's engagement with the director, the actors, and the cultural background.

Keywords: Sacred Places, Bab'Aziz, Farabi, Ibn Sina, Peripatetic.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %70, İkinci Yazar: %30 First Author: %70, Second Author: %30
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Kutsal mekân, *kutsal* ve *mekân* gibi tanımlanması oldukça güç iki terimden oluşmaktadır. Kutsal¹, kelimesi Divan-ı Lügat-it Türk'teki *kut* kelimesinden türetilmiştir. Kut, bereket, bolluk, uğur, devlet ve baht gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Mahmud, 2018). Kutsal kelimesinin kökü olan *kut* Altay ve Yakut Türkleri'nde ruh ve can kavramlarının karşılığı olup canlı-cansız tüm varlıklarda bulunduğu ve varlığa kutsallık değeri kazandırdığı kabul edilmektedir. Kut kelimesinden türetilen *kutsal* kelimesi ise Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde; "güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsî, mukaddes; tapınılacak ve uğrunda can verilecek derecede sevilen; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Tanrı'ya adanmış, tanrısal olan" şeklinde tanımlanmaktadır. Kutsalın kendini ifşa ettiği alanlardan biri olan mekân ise, Arapça *kwn* kökünden gelen *makân* "varoluş, var olunan yer, konum" sözcüğünden alıntıdır (Nişanyan, 2024). Çalışmada mekân, sınırlarla belirlenen içi boş geometrik bir şekil olarak değil "hadise mekânı" olarak ele alınmaktadır. Mekân, "içinde vuku bulan eylem ve hadise nedeniyle dışarıdan tanınabilir, fark edilebilir ve şiar haline gelebilir (Tatar, 2017: 7)." Kısaca değinilen, kutsal ve mekân terimlerinden oluşan kutsal mekân, kutsalın anlam olarak mekâna yayıldığı ve mekânın farklı okunmasını gerektiren bir kavram öbeğine dönüşmektedir.

Kutsal mekân, inanç sistemleri içinde var olan ve varlığını devam ettiren kutsalın tezahür alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Anadolu'daki kadim kültürler insan yaşamının kutsal mekânın çevresinde şekillendiğini, ibadet mekânı olmayan bir kente rastlanmadığını göstermektedir. Bu durum ilahi dinler açısından da farklı değildir; Yahudilikte mekânın kutsallığı Tanrı tarafından bizzat gösterilen, sınırları çizilen ve bu sınırlar içerisinde uyulması zorunlu olan kurallarla belirlenmektedir. Hristiyanlıkta ise kutsal mekân, Yahudilikten farklı olarak daha çok Hz. İsa, havariler, azizler üzerinden yapılandırılmaktadır. Hz. İsa'nın kısa süre de olsa yaşadığı Kudüs şehrine ve azizlerin kemikleri üzerine yapılan kiliselere kutsal mekân gözüyle bakılmaktadır (Uygur, 2020: 141). Her iki dinde de kutsal kabul edilen mekân kendini çevreleyen mekândan ayrılmakta ve farklı bir karaktere bürünmektedir. Kutsal mekân sınırlandırılıp, kutsal olmayan mekândan (profan) tecrit edilip aşkın güç sayesinde farklı bir anlam kazanmaktadır. Bu mekânlar mabet, sinagog, kilise gibi farklı yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Her mabet veya ona benzer diğer kutsal mekânlar, kutsallığın merkezi olmaktadır (Şeker, 2016: 45). İslam inancında ise Allah'ın tecellisi olarak kabul edilen âlem anlayışı sebebiyle doğal ortamdan ayrı bir kutsal mekân kabul edilmemektedir. Meşşai filozoflar (Farabi ve İbn Sina) Tanrı-Âlem arasındaki ilişkiyi metafizik ilke olan aşk ile kurarak âlemin kutsallığını temellendirmektedir. İbn Sina "*Aşk'ın Mahiyeti Hakkında*" isimli eserinde var olan her varlığın doğuştan Allah aşkıyla bezenmiş olduğunu söyler. İbn Sina'ya göre, bütün yaratılmışlarda Allah'tan gelen kemaline karşı bir eğilim vardır bu da aşktır. Aşk insanın kemali bulan ve koruyan, yani varlığın var olup, var olmakta kalmasını sağlayan metafizik ilkedir. Bütün aşkların en mükemmeli, ilahi varlığa, Allah'a âşık olmak, onun tecellisini doğrudan doğruya almaya çalışmaktır (Sina, 2017: 54). Âlem metafizik ilke aşk sayesinde Tanrı'nın ayeti olarak kabul edilerek birliğe işaret etmektedir. Bu şartlarda mikro kutsal mekân olarak kabul edilen cami, mescit ve buna benzer diğer kutsal mekânlar, Allah tarafından yaratılmış olan âlemin insan eliyle yapılan mekâna doğru bir genişlemesi, yayılmasıdır (Nasr, 2022: 232-233). İslam inancında kutsal

¹ Arapçada k-d-s kökünden gelen ve kutsallığın çerçevesinin çizilmesine doğrudan işaret eden *mukaddes* kelimesi de kullanılmaktadır. Ayrıca bk. Tuğba Nazike Dikbaş, *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekânlar* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2020, 4). İngilizce'de kutsal anlamında kullanılan iki kelime vardır. Birincisi *Holy*, kutsal olan Tanrı veya İlahın sıfatlarını, Tanrı'nın isteğine uygun olarak kabul edilen şeylere uyan kişilerin vasıflarını belirtmek için kullanılmış bir kelimedir. İkincisi ise *Sacred*, saygı duyulan, hürmet gösterilen objelere işaret ederken, Tanrı'nın kendisine veya şahıslara işaret etmemektedir. Bu anlayışa göre Tanrı tarafından kutsal kabul edilen şeyler *Holy*, insanlar tarafından kutsal kabul edilen şeylere *sacred* olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca bk. Dikbaş, *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekânlar*, 6. Ayrıca bk. İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2000), 444; Mustafa Çevik, "Kutsal'ın Anlam Alanı." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2007), 133). Eski Ahid'de kutsal karşılığında *gados* ve *godes*, Yeni Ahid'de Yunanca *hagios* ve Kur'an da değişik köklerden türeyen "*kuddüs*, *mukaddes*, *harem*, *haram*, *bareke*, *tebareke*, *mübarek*" vb. kelimeler kullanılmaktadır. Ayrıca bk. Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı." 445.

mekân anlayışında, diğer ilahi dinlerden farklı olarak bölünmüşlüğe (kutsal/profan) değil birliğe vurgu yapılmaktadır.

Farklı dinî perspektiflerde kendine yer bulan kutsal-profan mekân anlayışı, bir Müslüman için modern dünyanın anlaşılmasını zorlaştırmakta ya da Müslüman'ın kendi düşüncesine yabancılaşmasına neden olmaktadır. İnsani tecrübenin ontolojik niteliği, bir mekândan diğer mekâna karşıtlık içinde bölünmekte, insan kutsal olarak kabul edilen âlemde yersiz yurtsuz kalmaktadır. Descartes'in felsefesi insanı, sınırları keskin olarak belirlenen matematiksel bir mekâna bırakırken, Kartezyen felsefenin sunduğu ölçüp biçilebilen mekân anlayışı, mutlak bir nicelik olarak *orada* durmaktadır. Mekân, insandan farklı olarak onun karşısında var olan uzak ya da yakın olarak konumlandırılan bir şey haline gelmektedir. Mekân anlayışındaki bu bölünmüşlük insanın kendi birliğini unutmasına neden olurken, İslami âlem anlayışı kendine yer bulmakta zorlanmaktadır. Bu süreçte, İslam inancının insana kendi yerini ve yurdunu hatırlatması, kendi bakış açısını ortaya koyması, çoğunluğa ulaştırması için, modern dünyanın araçlarının kullanılması ironik olsa da bir zorunluluk haline gelmiştir. Modern dünyanın araçlarından biri olan sinema da kendine has diliyle hafızaları tazeleyen, toplumu yönlendiren bir güce sahiptir. Nacer Khemir'in yönetmenliğini yaptığı bir üçlemenin² son halkası olarak kabul edilen Bab' Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens (Bab' Aziz) sinema filmi de İslam inancının âleme bakış açısını hatırlatılması bakımından önemli bir yere sahiptir. Filmde yönetmen, bilgelik ve aşk dolu, tüm inançlara saygılı ve gücünü Allah'tan alan bir İslam inancını yansıtmaya çalıştığını vurgularken söze şöyle devam etmektedir;

11 Eylül olayları sonrası histerik dünya ve medyanın yansıttığı İslam algısına karşı çıkan bir duruşla Bab' Aziz düşüncesini işledim... Bu sinema filmi, İslam'ın hatırlanması gereken yüzünü göstermek için gösterişsiz bir yaklaşım... Bugün İslam'a dair başka bir şey söylemek bizim görevidir. Aksi takdirde, herkes bir diğerini tanımamasından dolayı bir buhrana sürüklenebilir... (Hasar, 2014)

Görüldüğü gibi İslam inancı temelinde İslami yaşamın, kültürün, âlemi algılayışın unutulduğunu belirten Khemir, Bab' Aziz sinema filmi aracılığıyla İslami düşünceyi dünyaya hatırlatmayı amaçlamaktadır. Khemir, film kurgusu boyunca kendi hikâyesini güçlendirmek için farklı örtük mesajları mekân seçimleriyle vermektedir. Sinema filmlerinde yönetmen mekânı, alımlayıcıya örtük mesajlarını vermek için dönüştürmekte yeniden kurgulamaktadır. Khemir sinemasal mekânı dönüştürerek, alımlayıcının, mekânın anlamını şekillendiren dini, kültürel, politik vb. deneyimlerinin varlığını kabul etmektedir (Çam, 2019: 15-17). Bu kabul edişten hareket ile Bab' Aziz filminde sinemasal mekânın İslam kültürünü yansıtmak için bir ifade ögesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin filmde, Müslüman coğrafyayı hatırlatmak ve hikâyelerin akışını destekleyen bağlayıcı anlatım ögesi olarak *çöl* kullanılmaktadır. Khemir bir röportajında *çölü* anlatabilmek için "Bedenler için nice su dolu savanlar, ruhlar içinse nice kum dolu diyarlar vardır." demektedir (Hasar, 2014). Khemir'in bu anlayışı filmdeki sinemasal mekânların sadece bir arka plan olmadığını alımlayıcıyı etkileyen bir oyuncu olarak kabul edilebileceğini göstermektedir. Khemir mekânı filmin bir ögesi, oyuncusu olarak sunmakta ve anlatımın bir aracı haline dönüştürmektedir.

Bu çalışmada Bab' Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens sinema filminin *kutsal mekân* perspektifinden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Türkiye'de 2005 yılında gösterime giren Bab' Aziz filmi birçok çalışmada³ tasavvuf geleneği içerisinde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Bu çalışmada ise, Bab' Aziz filminde belirlenen örtük mekânlar İslam düşüncesi içinden Meşşai

² Çöl Üçlemesi olarak bilinen sinema filmleri: "Çöl İşaretçileri" (1984), "Kayıp Güvercin Gerdanlığı" (1991) ve "Bab' Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens" (2005).

³ Bakınız; Öztürk, Ridade. "Sufism İn Cinema: The Case Of Bab'aziz: The Prince Who Contemplated His Soul." *Film-Philosophy* 23.1 (2019): 55-71.; Mustafa, A. Ç. A. "Bab'aziz Filmi Örneğinde Sembolik Yolculuğun Bireysel Aşamaları." *Türkiye'den Balkanlara Türk Sufizmi*: 21.

felsefenin⁴ perspektifinden analiz edilmektedir. Bu sayede kadim İslam felsefe geleneğinin hatırlanmasına katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

Kutsal-Profan Mekân Ayırımından Birliğe: Kutsal Mekân

Kutsal mekân kavramı, bir anlamıyla Tanrı ile insanın bulunduğu biricik ana ev sahipliği yaparken; diğer anlamıyla sadece sınırlarla belirlenmiş mimari bir eseri imlemektedir. İlk anlamıyla bu dünyayı aşan bambaşka bir varlığın (Tanrı) dünya içinde tezahür ettiği yer olarak kabul edilirken; ikinci anlamında sadece geometrik olarak sınırları belirlenmiş bir bina olarak görülebilmektedir. Bu durum aynı mekânın eşzamanlı iki farklı anlama sahip olabileceğini (kutsal-profana) imlemektedir. Kutsal mekân, paradoksal yapısı içinde hem metafizik hem de insani âleme (dünya) ya da sadece metafizik veya sadece insani âleme ait olabilmektedir. Bu durum, insan mekânı nasıl ve neye göre alımlamaktadır sorusunu beraberinde getirmektedir.

Kutsal ve profan dikotomisini *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*⁵ adlı eserinde ele alan E. Durkheim'e göre, dini düşüncenin ayırt edici özelliği kutsal-profana mekân karşıtlığında yatmaktadır (Stronge, 2006: 2-3). Dini düşünceye göre kutsal-profana mekân ayrımı ontolojik olarak heterojen yapıya işaret ederken anlamdaki karşıtlığı da işaret etmektedir. O'na göre profana mekân insanın gündelik yaşamını devam ettirdiği, hayatta kalma mücadelesinin öncelendiği, kutsal mekân ise profana mekânı kesintiye uğratan, dini törenlerle sınırların belirlendiği mekândır (Durkheim, 2005: 420-423). Durkheim kutsal mekânın hem ibadet hem de toplumsal kimliğin, geleneklerin ve kültürel mirasın bir parçası olarak büyük değer taşıdığını söylemektedir (Durkheim, 2005: 40-47). Kutsal ve profana mekân karşıtlığını dile getirmesine rağmen kutsal mekânda yapılan dini törenin toplumu birleştiren, bireyleri bütünleştiren ve toplumsal hayatın devam ettiği profana alanlarda da ortak duygu, düşünce ve dayanışmanın paylaşılmasını sağladığını kabul etmektedir (Viale, 2012: 150-151). Durkheim'in düşüncelerinden etkilenen ve Hristiyan perspektifinden konuşan M. Eliade, kutsal- profana mekân ayrımını kabul etmekte fakat bu ayrımı karşıtlık üzerinden değil diyalojik süreç olarak okumaktadır. Ona göre mekân, türdeş değildir; dindar insana kendini kutsal ve profana olarak sunmaktadır. Eliade, bu düşüncüyü temellendirmek için Çıkış 3/5'te geçen, Tanrı ile Musa arasındaki diyalogu hatırlatır; Tanrı Musa'yı "*Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır.*" (Kitabı Mukaddes, 1993) diye uyarmaktadır. Eliade bu iki farklı mekân arasındaki diyalojik süreci *bambaşka türde* bir şeyin, yani dünyaya ait olmayan gerçekliğin (kutsalın), *profana* dünyanın parçası olan şey(ler)de tezahürü olarak kabul etmektedir (Eliade, 2017: 15-17). Böylece modern insanın profana olarak kabul ettiği nesne veya mekânlar, kutsalın tezahür edebileceği mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Durkheim'da bir karşıtlık olarak okunan, Eliade'da diyalojik bir sürece dönüşen kutsal-profana mekân ayrımı İslami perspektifte tevhid inancı sebebiyle bir ayrım olarak kabul edilmediği gibi bu tür okumalar bir gerilimin oluşmasına neden olmaktadır. İslam inancında tevhid anlayışına uygun olarak âlemdeki⁶ her nokta ve varlığın her anı kutsal varlığın bir tür tecellisi olmaktadır (Demirkol, 2010: 274). Müslüman için Allah'ın tecellisi olan âlem, insan tarafından keşfedilmeyi bekleyen kutsal mekân dolayısıyla ibadet yeri olarak belirlenmektedir. Ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 20-21'de "*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*" (Okuyan, 2024) mealen belirtildiği gibi âlemde her şey Allah'ın bir zuhuru, bir vahyidir. İslam dini içinden konuşan dindar insan, Bakara 2/115'te mealen belirtildiği gibi "*Doğu da Batı da Allah'ındır. İnsan her nereye yönelirse Allah'ın yüzü oradadır* (Okuyan,2024)." Bu düşünceden hareket ederek kutsal tecrübesinin her mekânda

⁴ Meşşai, kelimesi "yürüyenler" anlamına gelmektedir. Meşşai filozoflar genel olarak Aristoteles felsefesini kabul etmekle birlikte temel problemlerde İslami öğretiye uygun hareket etmiştir. Meşşai filozoflar Aristoteles felsefesinin yanı sıra, Platon ve Yeni Platonculuktan da etkilenmediği için eklektik bir yapıya sahiptir. Mantık alanında Aristoteles felsefesi ön plana çıkarken; metafizik, siyaset ve ahlak alanlarında Platon ve Yeni Platonculuğun etkisi görülmektedir. Meşşai filozoflar, Kundi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd olarak ifade edilebilir.

⁵ Emile Durkheim'in adı geçen eseri İngilizcesi "*The Elementary Forms of Religious Life*" dır.

⁶ Âlem kelimesi, Arapça 'lâm kökünden gelen 'alam "simge, işaret, belirti, sancak, bayrak" sözcüğünden alıntıdır. Arapça ilim kökünden türemiş olup, "bildi, anladı, iz ve işaretleri yorumlayarak bilgiye ulaştı" anlamlarına gelmektedir. Ayrıca bk *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Âlem" (Erişim 09.Ağustos.2024).

mümkün olacağını bilmektedir. Allah'ın tecellisi olarak âlem bilinmeyi beklemekte ve birlik içinde kendini insana sunmaktadır. İslam felsefesi içinde Meşşai kozmolojisinde⁷ insan bil-kuvve sahip olduğu ayetleri okuma yeteneğini fark ederse faal akılla ittisal ederek âlemi keşfedebilmektedir. Ay altı âlemde bütün tabii varlıkların ortak maddeleri olan dört unsur (toprak, su, hava, ateş), inorganikler (maden), organikler (bitkiler), hayvanlar ve piramidin zirvesinde insan yer almaktadır. İnsan içindeki potansiyel (bil-kuvve) sayesinde Allah'ı bilmeye yönelebilmektedir. Bu metafizik anlayış ay üstü âlemdeki son akıl olan faal akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Suretlerin dağıtıcısı, vericisi faal akıl ilk olarak insanda var olduğu kabul edilen düşünme yetkinliğini harekete geçirir. Bu ilk aşama insanın faal akılla ittisal etmesiyle sonuçlandığında insan akılsal formları maddi tözlerinden soyutlayarak kendi özünde kavrayabilmektedir. İnsanın ittisal aşamasına gelmesi bir nevi ay üstü âlemin gayri maddi varlıklarına benzer bir var oluş durumunu, bir tanrısallığı ifade etmektedir (İnati, 2017). İnsanın bu seviyeye çıkabilmesi Allah'ın tecellisi olan âlemin insan tarafından keşfi demektir. *"Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, âlemi yarattım."* kudsi hadisi âlemin yaratılış sebeplerinden birinin de insan tarafından *mârifet/bilinmek* olduğunu imleyerek Meşşai kozmolojisindeki insanın görevini hatırlatmaktadır. Bu şartlarda bir Müslüman için âlemde profan mekânın varlığını kabul etmek (Allah'ın tecellisinin olmadığı bir mekânı kabul etmek) anlaşılabilir bir hal almaktadır.

Kutsal-profana mekân ayrımı İslam felsefesinde insanın kendini tanımasıyla ilişkilendirilerek farklı bir gerilimi de işaret etmektedir. Meşşai felsefe geleneğine göre insan ay altı ile ay üstü âlem arasında bir köprü durumundadır. İnsan ay üstü âlemin son halkası olan faal akılla ittisal kurabilen ay altı âlemdeki tek varlıktır. İnsan bir yönüyle oluş âlemine (ay altı âlemine) bir yönüyle de metafizik âleme (ay üstü âleme) aittir. Küçük âlem olarak insanın oluş âleminden kurtulup metafizik âleme yükselmesi içindeki potansiyeli fark etmesi, yani kendini tanımasıyla mümkündür. Eğer insan ay altı âlemde ona verilen görevi gerçekleştirmek istiyorsa kendini tanımalıdır. Haşır 59/19'da mealen belirtildiği gibi *"Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayınız! Onlar yoldan çıkanlardır."* İnsan kendine yabancılaşmamak için Allah'ın ayetlerine yönelmeli ve onlar aracılığıyla kendini tanımalıdır. Meşşai filozof İbni Sina *"Önde olan sonradan geleni içerir."* düşüncesinden hareketle âlemin bir *işaret* ve *âlem* olduğunu unutmadan, yaratılan şeyin yaratanda (sebepte) içkin bulunduğunu vurgulamaktadır (Demirli, 2007: 42). Bu görüş, küçük âlem olarak insanın âlemi okumasının kendini anlamasını dolayısıyla Allah'ı anlamasını kolaylaştıracağını düşündürmektedir. Bu şartlarda Allah'ın tecellisi olarak kabul edilen âlemde profan mekânın olduğunu kabul etmek insanın âleme yabancılaşması dolayısıyla kendine yabancılaşması problemini ortaya çıkarılmaktadır.

İslam inancı kutsal-profana mekân ilişkisini gerilim üzerinden okumasına rağmen bir kutsal mekân anlayışı olduğu bilinmektedir. Tevhid inancına ters düşmemek kaydı ile yeryüzünde sınırları belirlenmiş, insanın dini tecrübesinin açığa çıktığı kutsal mekânın oluşmasına izin vermektedir (Tatar, 2017: 10). İslam inancında kutsal mekân, tevhid inancına göre anlaşılabilir ve kendi sınırları dışında kalan alanla doğal bir bağ kurduğu kabul edilmektedir. Bu bağ sayesinde kutsal mekân sınırlarının ötesine çıkarak, taşarak kâinatın kutsallığından hem pay almakta hem de o kutsallığın yaşam alanı olmaktadır. İnsan kendi inşa ettiği mekân içinde özünü tanıyarak Allah'ın ayetlerini keşfetmekte ve dini tecrübesini yaşamaktadır. Böylece insan kendi inşa ettiği kutsal mekâna yerleşip, Allah'ın tecellisini her yerde görüp, dini ibadetlerini yerine getirebilmektedir. Bir yere yerleşmek, bir mekânı inşa etmek dünyanın yaratılışını tekrarlamak ve böylece Allah'ın eserini taklit etmektir. İslam dini içinden konuşan dindar insan, dünyayı Allah'ın yaratımlarına benzeterek yeniden inşa etme sorumluluğunu üstlenmekte, yaşadığı dünyayı Allah'ın (kutsal) dünyasına benzer hale sokarak onu kutsallaştırmaktadır. Meşşai felsefe geleneği doğayı karşısında duran bir nesne olarak değil, Allah'ın ayeti olarak görmektedir. Bu yüzden cami, mescid gibi sınırları belirlenmiş kutsal mekânlar belirli sınırlarıyla doğa ile bağını koparmak yerine içten dışa bir bağ kurmaktadır (Tatar, 2017: 11-14). İslam dini içinden konuşan dindar insan, dini tecrübesi sayesinde kutsal mekân tarafından belirlenmiş sınırları

⁷ Meşşai filozofların birçoğunun ortak düşüncesi olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada İbni Sina felsefesi temelinde ele alınmaktadır.

aşarak Allah'a ulaşmaktadır. Bu durum Allah'ın ayetlerini içeren âlemin her şeyiyle Allah'ı zikretmesi gibi insanın inşa ettiği kutsal mekânında Allah'a ulaşmada aracısı konumundadır. Bu kutsal mekân anlayışı, ne Durkheim'da olduğu gibi bir karşıtlığı ne de M. Eliade'da olduğu gibi diyalojik bir süreci içerir, o mekânın birliğini vurgular.

Çalışmada İslam felsefesinde Meşşai gelenekten (Farabi, İbn Sina) hareket ile Bab' Aziz filmindeki sinemasal örtük kutsal mekânlar yorumlanmaktadır. Filmde Meşşai felsefe geleneğinde ay altı âlem (dünya) olarak kabul edilen mekâna yoğunlaşılırken kutsalın açığa çıktığı mekânlar ay üstü âlemle ittisal kurulan mekânlar olarak düşünülmektedir. Filmde sinemasal mekân olan ibadethaneler örneğin kızıl saçlı dervişin sema yaptığı mekân, Bab' Aziz, İhtar ve Zeyd'in sığındığı ibadethane, yönetmen tarafından açıkça işlenmektedir. Khemir'in örtük bir şekilde vermeye çalıştığı kutsal mekânlar ise alımlayıcıya bırakılmaktadır. Çalışmada Bab' Aziz filminde örtük sinemasal mekân olduğu düşünülen mekânlar analiz edilmektedir.

Film Hakkında Genel Bilgi

Sinema filminin tam ismi, Bab' Aziz: The Prince That Contemplated His Soul (Bab'Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens) şeklindedir. Çalışmada Bab' Aziz olarak kullanılmaktadır. Senaryosu Nacer Khemir ve Tonino Guerra tarafından yazılmış olan *Bab' Aziz* filminin yönetmeni, Nacer Khemir'dir. Dram türünde 96 dakikalık bir filmidir. Filmin çekimleri çölün doğasının yarattığı zorluklar içinde İran'da Annarak yakınlarında zaman zaman 50 C sıcaklıkta zaman zamanda Tunus'ta Tataouine'de yapılırken, post-produksiyon çalışmaları Avrupa'da Almanya, Fransa, Macaristan ve Birleşik Krallıkta yapılmıştır. Khemir'in çöl üçlemesi, *Wanderers of the Desert* (Çöl Gezginleri, 1984), *The Dove's Lost Necklace* (Güvercinin Kayıp Kolyesi, 1991) isimli sinema filmlerinden sonra Bab' Aziz ile tamamlanmaktadır. Bab' Aziz sinema filmi; 2006 yılında Umman Muscat Uluslararası Film Festivalinde en iyi film, 2005 İran Fajr Film Festivali'nde Manevi film kategorisinde en iyi film ödülünü alırken, 2005 yılında Nantes Three Continents Festivalinde yönetmen Nacer Khemir, özel onur ödülünü almıştır.

Khemir, genel olarak filmlerinde modern dünyanın tutumu karşısında unutulmuş ve kendini ifade etmek zorunda kalan İslam düşünce geleneğini, kültürünü hatırlatmayı amaçlamaktadır. Özellikle Amerika'da yaşanan 11 Eylül terör olayından sonra üretilen İslamafobi ile mücadele edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Khemir, Nawara Omarbacha'a verdiği röportajda Bab'Aziz filmini çekme sebebini şu şekilde ifade etmektedir;

Babanızla birlikte yürürken onun ansızın düştüğünü ve yüzünün çamurla kirlendiğini gördüğünüzde ne yaparsınız? Kalkmasına yardım eder, üstünüzdekiyle yüzünü silersiniz. Burada babamın yüzü İslam'ı temsil ediyor. Filmimle o yüzü; sevgi ve bilgelik dolu, açık, hoşgörülü ve samimi bir İslam kültürü göstererek silmeye çalıştım. Köktendincilik, bağnazlık, İslam'ın çarpıtılmış bir yansımasıdır. Bu film, İslam'ın gerçek yüzünü göstermek için mütevazı bir çalışmadır (Hassar,2014)"

Görüldüğü gibi Khemir, modern dünyada İslam dininin yanlış anlaşıldığına, unutulduğuna vurgu yaparak İslam'ın özündeki felsefeyi hatırlatmak için yola çıktığını imlemektedir.

Bab' Aziz Sinema Filminin Özeti

Sinema filmi, Ishtar (İhtar) adlı bir kız çocuğu (Bab' Aziz'in torunu) ve Bab' Aziz (dede, baba Aziz) isimli kör bir dervişin çölde geçen yolculuğunu konu almaktadır. Konu, dervişlerin otuz yılda bir nerede yapılacağı belli olmayan toplantısına katılmak için yolculuğa çıkan dede ve torunun hikâyesiyle iç içe geçmiş birçok alt hikâyenin eşlik ettiği bir kurguda işlenmektedir. Bab' Aziz sinema filminde ana hikâyeye eklenen beş alt hikâye vardır; Prens, Osman, Zeyd-Nur, Hüseyin-Hasan, Kızıl Saçlı Derviş.

Prens'in Hikâyesi (Şehzade): Bab'Aziz'in gençliğidir. Gençken dünyevi zevklerle mutlu olan prens çadırının önünde duran atının gittiğini görünce onu bulmak için yollara düşer. O sırada gözü çölde bir ceylana takılır ve masalsı yolculuk başlar. Prens çölde kaybolur, çöl onu içine çeker. Prens halkı onu aramaya başlar, bulduklarında çölün ortasında bir su birikintisine bakakalmış bir şekilde öylece oturmaktadır. Filmde prensin Bab' Aziz olduğu anlaşılmaktadır.

Osman'ın Hikâyesi: Baba mesleğini (kum taşıyıcılığı) yapan fakat bu durumdan memnun olmayan Osman, bir an önce kurtulup *kumsuz* bir ülkeye gitmek istemektedir. Son görevi, en iyi müşterisi olan kâtibin mektubunu yerine ulaştırmaktır. Mektup, güzel bir kadına kâtip tarafından yazılmış gizli bir aşkı konu almaktadır. Osman mektubu verirken güzel kadının kocası eve gelir ve Osman birden beliren kuyunun içine düşer. Kuyu onu farklı bir âleme götürür. Bu âlemde âşık olduğu kızı, sarayda yaşayan Zehra'yı görür. Zehra ondan çöldeki bir şeyi bulmasını ister. Osman aramaya gider fakat hiçbir şey bulamaz. Saraya geri döndüğünde Zehra'yı bulamayan Osman, Bab' Aziz ile karşılaşır. Bab' Aziz, Osman'a yaşadıklarını nehre anlatmasını tavsiye eder. Filmin sonunda Osman'ın hikâyesi tamamlanmaz.

Zeyd – Nur'un Hikâyesi: Zeyd bir yarışmaya (ilahi söyleme, şiir okuma) katılır ve birinci olur. Bu başarısından dolayı özel bir meclise davet edilir. Meclise adı Nur olan güzel bir kız önderlik etmektedir. Meclise davet edilenler şiirlerini okur fakat Nur herhangi bir tepki vermez. Sıra Zeyd'e gelir. Zeyd, Nur'un kaybettiği babasının yazdığı şiiri okur. Nur bunun bir mesaj olduğunu düşünür. Geceyi Zeyd ile birlikte geçirir. Sabah olduğunda Zeyd uyanmadan saçlarını keser, Zeyd'in kıyafetlerini giyer, pasaportunu alır ve yola çıkar. Zeyd kalktığında durumu fark eder ve benliğini kaybetmiş gibi hisseder, Nur'a âşık olmuştur. Filmin sonuna doğru Bab'Aziz ve torunu yolda Zeyd ile karşılaşır. Zeyd'in insani bir aşkın peşinde olduğunu söyleyen Bab' Aziz, herkesin ilahi aşk yaşayamayacağını vurgular. Filmin sonunda Bab' Aziz aralarından ayrılır, yolu İhtar ve Zeyd birlikte tamamlar.

Hasan-Hüseyin'in Hikâyesi: Hasan Hüseyin ikiz kardeşlerdir. Hüseyin gerçek yaşamı camide, Hasan ise meyhanede bulmaktadır. Hüseyin ölmeyi tercih edenlerden, Hasan ise ölmekten korkanlardandır. Kızıl saçlı derviş (her hikâyede yer alır) Hasan'ın ölümüne yardım eder. Kardeşi Hüseyin'in ölümünden kızıl saçlı derviş sorumlu tutan Hasan, onu aramak için çöle gider. İntikam almak için gittiği çölde kızıl saçlı dervişin aslında Hüseyin'e yardım etmek istediği gerçeği ile yüzleşir.

Kızıl Saçlı Derviş: Film, kızıl saçlı dervişin semasıyla başlar. Kendini ilahi aşka adanmış bir derviş olarak "Canınla süpür cananın eşiğini, ancak o zaman gerçek âşık olursun" diyerek tüm film boyunca birçok hikâyede varlığını hissettirir. Filmin tüm hikâyelerinde vardır ama aynı zamanda yoktur, bir halin aktarımı olarak kabul edilir.

Filmin Meşşai Felsefe (Farabi-İbn Sina) Perspektifinden Analizi

Filmde İslam felsefesi içinden konuşan Meşşai filozofların görüşlerinden hareket ederek iki kutsal mekân analiz edilmektedir. Birincisi, filmin ilk sahnelerinde yer alan *harabe*; ikincisi ise sinemasal anlatıda ortak mekân olarak kabul edilen *çöldür*.

Harabe⁸:



Harabe, filmin ilk sahnesinde yıkık dökük bir mekân olarak alımlayıcıya sunulmaktadır. İlerleyen süreçte harabenin eteklerinde yaşanan *hadise* mekânın anlamının dönüşmesine yol açmaktadır. Filmin ilk sahnesinde kızıl saçlı derviş sema yaparken fonda Âl-i İmrân sûresi 33-

⁸ Görseller filmde ilgili sahnelerden yazarlar tarafından alınmıştır.

36⁹ ayetlerinin tilaveti duyulmaktadır. Ayetlerin mealinden hareketle İştâr'ın harabenin eteklerinde gerçekleşen yeniden doğumu (ayetlerdeki Meryem'in doğumu gibi) bir müjde olarak kabul edilebilir. Ayet mealine atıf yapılarak film okunduğunda, İştâr'ın müjde içeren doğumu harabeyi kutsal mekâna dönüştürmektedir. Harabede yaşanan *hadise* onun yeni kimliğini (kutsal) oluştururken, İştâr ve dedesi Bab' Aziz için de yeni bir başlangıçtır. Çölün ortasında bir harabe olarak sadece yükselti şeklinde kalan duvarlar, kendini yok oluşa hazırlarken tarihsel bağlamından kopmakta kutsal mekân olarak var olmaktadır. Bachelard, mekânı tanımlarken, fiziki ve yapısal özellikleri yerine, mekânların insan ile olan ilişkisinden kaynaklanan imgesel yönünü ele almaktadır. Örneğin, ev mekânını bilinç nesnesi haline getirip, farklı imgelere dönüştürmektedir. Ev, duvarlarla örülü, uyuyup uyanılan bir mekân değil, huzuru ve hayali temsil eden bir imgeye dönüşmektedir. İnsanın yaşadıkları ve hissettikleri doğrultusunda belleğinde oluşanlar ile ev mekânı, fiziksel deneyimin ötesine geçmektedir. Söz konusu mekân; kapı, pencere, zemin ve tavandan değil, zihninde oluşan kavramlarla var olmaktadır (Bachelard, 2020: 28-36). Bu şartlarda İştâr ve dedesinin harabenin eteklerinde yaşadığı *hadise* mekânın fiziksel yapısı ve anlamının ötesinde yeni bir deneyime mekân olmaktadır. İştâr'ın yeniden doğumu harabenin yeni anlamını oluşturan *hadise* olarak kabul edilmektedir.

Film, İştâr ve dedesi Bab' Aziz'in kum fırtınasından korunmak için sığındıkları *harabenin* eteklerinde kumların içinden çıkmasıyla (doğmasıyla) başlar. İlk olarak İştâr, ayetlerin mealinde müjdelenen doğum gibi kumların içinden kendi çabasıyla çıkmakta ve ardından dedesi Bab' Aziz'in üstünü temizleyerek kurtulmasına yardımcı olmaktadır. Bu sahne İştâr ve dedesinin kum fırtınasından korunmak için sığındığı harabeye yoğunlaşmamıza neden olmaktadır. İştâr ve dedesinin yaşadığı *hadise* (İştâr'ın kumdan çıkması ve dedesinin temizlenmesine yardım etmesi) harabenin, insan eliyle yapılan formundan özgürleştiği ve Allah'ın ayeti olan doğa tarafından yeni formuna geçiş süreciyle bütünleşmektedir. Bu sahne, harabenin ustasının doğa olduğu hatırlanarak, insanın doğaya hâkim olma çabası ve doğanın elinden alınanları geri alma mücadelesi düşünülmektedir. Bu şartlarda İştâr'ın kendi doğasına uygun olarak yeniden doğumu harabenin yaşadığı mücadeleyi yansıtmaktadır. Bu süreç insanın kendi ruhundaki arınma ve düşüş arasındaki çatışmaya vurgu yaparken "*Harabeye dönmüş-sün!*" benzetmesini hatırlatmaktadır (Simmel, 2020: 26). Harabe, failinin (onu yapan insanın) kaybolması (ölmesiyle) ve doğanın kendi olanı geri alma sürecine girmesiyle (ki bu bir form değişimi olarak kabul edilebilir) İştâr'ın kendini tanıma serüveninin başladığı kutsal mekân olmaktadır.

İştâr'ın harabenin eteklerinde yeniden doğumu Meşşai felsefesinde insanın faal akılla birleşme (ittisal) süreci düşünülmektedir. İnsanın kendini anlama süreci âlemdeki ayetleri fark etmesiyle başlamaktadır. İştâr'ın harabenin eteklerindeki yeniden doğumu kendini anlamaya başlaması şeklinde yorumlanmaktadır. Meşşai filozof Farabi'ye göre ay altı âlemde bir maddede (heyula) sıfır düzeyine düşerek kaybolmaya başlayan tanrısallık insanda bil-kuvve akıl olarak, yani bir potansiyel, bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan ay altı âlemin en önemli varlığı olan insan Farabi'ye göre, akılsaldır ve bu sayede tanrısallığa en yakın varlıktır (Aydınlı, 2020: 162). İnsanın bil-kuvve varlık olmaktan kurtulması metafizik ilke olarak kabul edilen faal akıl sayesinde olur. Farabi'ye göre insanda faal akıl, güneşin karşısında gözün durumu düşünüldüğünde anlaşılmaktadır. Göz güneşten aldığı ışık sayesinde bil-kuvve sahip olduğu *görme* yetisini kullanabilmektedir. İnsan bil-kuvve akıl seviyesinden bil-fiil akıl seviyesine çıkarken faal akla ulaşmak için yetkinlik, olgunlaşma sürecini yaşamaktadır. Bu sü-

⁹ **Âl-i İmrân Süresi** 33-34. Ayetler: Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı. Allah hakkıyla işitmekte ve bilmektedir.

Âl-i İmrân Süresi 35. Ayet: Bir zamanlar İmrân'ın karısı şöyle demişti: "Rabbim! Karnımdakini kayıtsız şartsız sana adadım, benden kabul buyur; kuşkusuz sensin her şeyi işiten, her şeyi bilen."

Âl-i İmrân Süresi 36. Ayet: Onu doğurunca dedi ki: "Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum." *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 08.Ağustos.2024), Âl-i İmrân Süresi.

reçte ışığın kaynağı faal akıl aracılığıyla insana yolunu göstermektedir. Kutsal (faal akıl) kendini insana ifşa ederken insan da onu keşfetmek için hazır olmalıdır; bu tecrübe insanın sınırlı bir mekân olan ay altı âlemde kendini var etme veya özünü keşfetme çabasıdır. Filme geri döndüğümüzde İştâr'ın harabenin eteklerinde kendi doğumunu sağladığı sahnenin aslında filmin konusunu yansıttığı söylenebilir. İştâr içinde sahip olduğu bil-kuvve gücü fark etmekte ve olgunlaşma sürecini dedesi Bab' Aziz'in varlığıyla yaşamaktadır. Aynı zamanda Bab' Aziz'in fiili olarak görmeyen gözleri dünyevi yaşamın sahteliğini vurgularken, Meşşai felsefesindeki olgunlaşmış insana (faal akla ulaşmış insan) vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu olayların harabenin eteklerinde gerçekleşmesi mekânın kutsallığına yapılan bir vurgu olarak kabul edilmektedir.

Harabe daha önce insan eliyle sağlanan birliği kaybetmiş, anlamını yitirmiş ve hatta daha önce sahip olduğu görece kusursuzluğu aramaktadır. O artık yıkık, kusurlu ve bölünmüştür. Onun bu haliyle üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan ve yeni birliğini oluşturmayı amaçlayan Allah'ın ayeti olan doğadır. Doğa harabenin içinde kendine yol bulmuş ve aslında onun yitirdiği kusursuzluğu ona vermeye çalışmaktadır; harabe ve doğa *bir* olmaya çalışmaktadır. Bu yeniden inşa sürecinde harabe aslında modern insanın kaybettiği *birliği* hatırlatmaktadır. İnsan yapımı olarak mekân bir harabe olmuş ve artık doğayla bir olmak için onu keşfeden insanı beklemektedir. Filmin ilk sahnesinden itibaren insana (İştâr ve Bab Aziz karakterleri üzerinden) yüklediği görev insan yapımı harabenin aslında insan tarafından yok edilen *bir* olma özelliğinin keşfedilmesidir. Filmde kutsal mekân olarak yorumlanan harabe imgesiyle insana yüklenen bu görev, Meşşai filozof İbni Sina'nın "*İşaretler ve Tembihler*" kitabında ele aldığı insani hallerden biri olan *arif'i* hatırlatmaktadır. İbn Sînâ adı geçen eserinde *zahit*, *abid* ve *arif* olmak üzere üç ayrı insan halinden bahseder. Dünya nimetlerinden yüz çeviren kimseye *zahit*, kurtuluşu ibadette arayan kimseye *abid*, nazari akıl gücüne erişemeyen ve bu anlamda yetkin olmayan nefslerdir. Arif ise, Hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek Hakka yönelen, Hakkın kendini ifşa ettiği âlemde, kendinde olan (bil-kuvve) akıl sayesinde Allah'ı keşfedendir. Bu hallerden herhangi birinde olmayanlar ise çocuğun durumu gibidir. Çocuk, yetişkinlerin ihtiras duyduğu güzelliklerden habersiz kalıp oyunun güzellikleriyle ilgilenir, yetişkinlerin yaptıklarına şaşırır. Arif'te dünya nimetlerinden uzaklaşıp, kendi var oluşuyla ilgilenmekte olduğu için diğer insanlar ona şaşırmaktadır (Sina, 2021: 125). İbni Sina'ya göre arif, bu mertebeye riyazet ile ulaşmaktadır. Riyazet, ay altı âlemde Hakkın katına yönelmektir. Arif, riyazi eğitim sayesinde duyusal âlemde gerçek âleme yükselebilen, Hakkın sıfatlarını kendisinde toplayabilen haliyle hikmeti yani hakikati de elde edebilen kişidir. İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir kimsenin nefsinin seçilmiş ve ahlaklı olması, ayrıca faal akılla ittisal kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın doruğunda bulunması mümkündür. Böyle bir sezgiye¹⁰ sahip olan kimsenin istediği her an ve hemen, taklidi olmaksızın, orta terimleri içeren bir şekilde her konuda faal akıldan¹¹ bilgi alması ve ondaki bu bilgilerin kendi nefsinde yer etmesi mümkündür (Bekiryazıcı, 2014: 123-138). Arif'in bu tutumu kutsal mekân olan âlemde ayetleri görmesini ve pasif bir seyirci değil, keşfeden olmasını sağlamaktadır. Filmde Bab' Aziz, İbni Sina'nın insan hallerinden *arif* gibi okunarak mekânın kutsallığını anlayan yani ayetlerin farkında olanıdır. Aynı zamanda İştâr da insanın hallerini keşfetme aşamasında, riyazet eğitimi başlamış genç olarak kabul edilebilir. Harabenin eteklerinde yaşanan olay, İştâr'ın riyazet eğitiminin başladığı mekânı işaret etmektedir.

¹⁰ İbni Sina'ya göre sezgi, düşünme olmaksızın orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir. Ona göre, sezgi bilgi edinme yollarından birisidir. Ayrıca Bk: İbni Sina, *İşaretlet ve Tembihler*.

¹¹ Faal akıl, ay altı ve ay üstü olarak kategorize edilen âlem tasavvurunda ay üstü âlemdeki Zorunlu Varlık'tan sudur eden göksel akılların sonuncusu ve ay altı âleme en yakın olanıdır. Kendisinden sonra başka bir ayrık aklın bulunmadığı faal akıl, ay altı âlemin akli olarak konumlandırılmış ve dolayısıyla bu âlemin oluşmasında da etkin rol oynadığı belirtilmektedir. Ayrıca Bk: İbni Sina *En-Necât ve Metafizik II*.

Çöl¹²:



Çöl, sinema mekânı olarak birçok filmde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bab' Aziz filminin yönetmeni Khemir “Çölün anlamı nedir?” sorusuna şu şekilde cevap vermektedir;

Çöl hem edebi hem de tecridi bir mekândır. Olabildiğince küçük bir kum tanesiyle; olabildiğince büyük milyarlarca kum tanesinin birleştiği nadir bir yer, aynı zamanda âlemin ölçüye ve kudretine sahip olduğu bir yerdir. Çöl, Arapça bir kelime, aşk şiirinin geçmişindeki mihenk noktalarından biridir (Hasar 2014).

Khemir'in çöle yüklediği bu anlam, filmin tüm hikâyelerinde mekân olarak çölün seçilmesini anlaşılır kılmakta, filmde ortak mekânsal alan çölde birleşmektedir. Örneğin Zeyd, Nur'u bulmak için çöle gitmekte; prens çölde yaşamakta ve orada kendini bulmaktadır. Hasan çölde kendisiyle yüzleşirken, Osman çölden kurtulmak istemektedir. Bu şartlarda filmi anlamak için çölün sesine kulak vermek gerekmektedir. Çöl, başıboş dolaşan insan tarafından içine işleyen kızgın kum, güneş, susuzluk, ölüm kavramlarıyla özdeşleştirilmektedir. Çöldeki hayallerin çeşitliliği, çöle yüklenen anlamda çölün içine işlenenlerle şekillenmektedir. Çöle nakşedilen anlam mekânın derinliklerini görebilen ile derinleşir, gizlendiği yerden çıkar, kendini açılar. Bu açım-lamaya karşılık veren kendini keşfeden insan artık başıboş değil, ruhu çöl olan insandır. O'nun ruhu Allah'ın tecellisi olarak çöl ile *bir* olmuştur. Çünkü çölün insana sunduğu derinlik artık başka bir düşünmeye izin vermez. İnsanın ruhu çöl aracılığıyla Allah'a ve kendini bilme mertebesine ulaşmaktadır. Allah'ın ayeti çöl ile *bir* olan insan İbni Sina'nın boşlukta uçan insan metaforundan¹³ hareketle bedeni tüm ihtiyaçlarını unutan duyu idrakiyle değil aklıyla (sezgi) anlamaya çalışan Bab' Aziz'i işaret etmektedir. İşte İbni Sina'ya göre Bab' Aziz'in yaşadığı bu farkındalığı sağlayan bedenden bağımsız manevi bir cevher olan ruhtur. Filmde ruhu çöl olan insan, Bab' Aziz, Allah'ın tecelli ettiği çölün derinliğini keşfederek onunla bütünleşmektedir. Bu bütünleşme hem insanın doğasının hem de mekânın doğasının değişimidir (Bachelard, 2020: 29-30). Sinemasal mekân olarak çöl, Bab' Aziz ve İhtar'ın yolculuğunda insanın değişimiyle birlikte dönüşümünü tamamlamakta ve âlemdeki bir ayet olarak kabul edilmektedir. Bu durumda çöl, kutsalın kendini ifşa ettiği mekân olmaktadır. Khemir çölün kutsal mekân olarak dönüşümünü serimlerken, İslami perspektiften tevhid inancını alımlayıcıya hatırlatmaktadır.

Filmde Bab' Aziz'in kendini keşfi prens hikâyesinde anlatılmaktadır. Riyazet eğitimini alan Bab' Aziz, torunu İhtar ile yeni bir kutsal yolculuğa çıkmaktadır. İhtar film boyunca meraklı, heyecanlı, tez canlı bir çocuk izlenimi vermektedir. Çöl ile ilgili ilk tepkisi de çocuksudur. Filmin ilk sahnelerinde İhtar bu uçsuz bucaksız mekânda yön bulamayacağını söyleyerek bir tedirginlik içindedir. Farabi'ye göre insan, akılsal varlıktır ama bu onda bil-fiil halde değil bil-kuvve halde bulunmaktadır. İnsan tözü, akıl olduğundan ötürü değil, tözünde olmayan bir akıldan dolayı düşünür. İnsan madde ile karışmış olduğundan Allah'tan uzaklaşır. Eğer Allah'a yakın olmak istiyorsa maddeden sıyrılması ve bil-fiil akla ulaşması gerekmektedir (Farabi, 1998). Bu

¹² Görseller filmin ilgili sahnelerinden yazarlar tarafından alınmıştır.

¹³ “Bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun ve fakat bedeni hiçbir şeye temas etmesin. O, dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine onun, kendi bedenini dahi göremediğini ve vücudunun organlarının birbirine dokunmadığını varsayalım. Sonuçta, böyle bir durumdaki insan hiçbir duyu idrakine sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez; fakat yine de kendisinin var olduğunun farkındadır.” Ayrıca Bk: Cüneyd Kaya, *İslam felsefesi: Tarih ve problemler*.

özelliği sebebiyle Meşşai felsefede insan, ay altı âlemdeki en önemli varlıktır. Onun temel arzusu kendi potansiyelini (imkân/bilkuvve) gerçekleştirerek (kemale ulaşarak) Allah'a varmaktır. Meşşai kozmolojisinde ilk akıldan sudur eden akıllar silsilesi, onuncu akılda (faal akılda) son bulur. Faal akıl sayesinde Allah kendini insana açar, insan potansiyeli sayesinde faal akıl keşfeder ve Allah ile arasındaki bağ kurulur. Bu bağ faal aklın kendini ifşa etmesi ve insanın onu keşfetmesiyle insan tecrübesinde açığa çıkar. Bu sayede insanı ay-üstü âlemden ayıran, kendinden uzaklaştıran uçurum kapanır. Filmde Bab' Aziz İhtar'a maddeden uzaklaşmasını ve akılsal bir varlık olması için yüzünü Allah'a dönmesini kendi yönünü bulmasını hatırlatmaktadır. Özellikle filmin başlarında "*İnancı olan kişi yolunu kaybetmez, meleğim*" diyerek onu sakinleştirmeye çalışırken daha sonra "*Yeryüzündeki ruhlar kadar Allah'a giden yol vardır*" diyerek kendi yönünü bulması gerektiğini belirtmektedir. Bab' Aziz, çöldeki ayetleri gönül gözüyle gören bir arif olarak İhtar'ın halini anlamaktadır. Çünkü Bab' Aziz, çölde yön bulmanın bir *hal* olduğunu tecrübe etmektedir. Çölde alınan yol, *hal* ile anlaşılır olduğu andan itibaren amaç, yönü belirlemektedir. Aslında kutsal mekân olarak çöl, insana kendini açılmakla *yön* var olmaya başlamakta ve kutsal mekân tecrübesiyle *yön* anlaşılır olmaktadır. Çöl, bir kutsal mekân olarak tüm özellikleriyle kendisini İhtar'a sunarken, O henüz ayetleri okuyamamaktadır. İhtar için çöl, başıboş insanda olduğu gibi susuzluk, karmaşa, korku ile nakşedilen bir mekândır. İhtar'ın çölü keşfedebilmesi için mekânın içindekilerle biçimlenen yanını bırakması ve çölü görmesi gerekmektedir. Bu durum bir açıdan Platon'un Timaios¹⁴ diyalogunda ortaya attığı *khora* kavramını hatırlatmaktadır. *Khora* bütün cisimlerin içine atıldığı kaptır, o kendi öz niteliğinden bir şey kaybetmez; o her şeyi içine alır ve hiçbir zaman içindeki şeylerin şekillerinden birini almaz. Platon *Timaios* diyalogunda şöyle devam etmektedir;

... Diyelim ki bir sanatçı altınla her çeşitten şekiller yapmakta, yaptığı her şekle bütün öteki şekillerin kalıbını vermektedir. Ona bu şekillerden her biri gösterilerek ne olduğu sorulursa en doğru cevap, gerçeklik bakımından, olsa olsa şu olacaktır: Bu altındır. Bu altının alabileceği üçgene ve bütün öteki şekillere gelince, mademki meydana getirdikleri anda bile değişiyorlar, onlardan gerçek varlıklar gibi söz etmemek gerekir, ama "Fılan niteliği var" sözü her zaman kabul edilirse, buna da razı olalım (Platon, 202: 48e-49a, 50a-b).

Görüldüğü gibi altın her kaba girer, her şekli alabilir ama onlardan hiçbirisi değildir. Çöl sadece bir mekân olarak kumu, fırtınayı, susuzluğu, korkuyu, açığa çıkmayı, yok olmayı içinde barındırır ama bunlardan hiçbirisi değildir. Çöl bu şartlarda bir mekân olarak *khora* gibi her şeyi

¹⁴ Çalışmanın daha iyi anlaşılması için mekân konusunun felsefe tarihinde nasıl bir yol izlediğine bakmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Aristoteles'in tanıklığıyla "yer" kavramını ilk defa "yer nedir?" sorusuyla ele alan Platon'dur. Platon Timaios diyalogunda, "kendi kendisine var olan her şeyin kesinlikle belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, yeryüzünde de göğün altında da yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını" ifade etmektedir. Khora (olanın olduğu yer) kavramı üzerinde yoğunlaşan Platon'a göre khora yer (place), konum (location), mevki (site), bölge (region), yöre (country) gibi anlamlara gelmenin yanı sıra sütanne ya da toplanma yeri (receptacle, dekhomenon) anlamlarına da gelmektedir. Ayrıca Bk: Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2020). Aristoteles'te ise topos kavramıyla karşımıza çıkan "yer" anlayışı özellikle hareketle (devininim) birlikte ele alınmaktadır. Aristoteles için "yer, boşluk ve zamandan bağımsız bir devininimden söz edilmesi imkânsızdır" Ayrıca Bk: Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: YKY, 2019). İlkçağ mekân anlayışı Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde şekillenirken modernite ile birlikte matematiksel bir evren anlayışıyla Kartezyen felsefe mekânı, açık ve seçik bir hakikat ilkesini temellendirme amacıyla mutlak bir öznenin hareket ederek kurmaktadır. Bu Descartes'ın cogitosudur; cogito tözsel bir unsurken, mekân (space) yayılıma/uzantılarına göre üretilmiş niceliksel ve bilince dışsal bir unsurdur. Ayrıca Bk: Descartes, *Metot üzerine konuşmalar*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat; Meditasyonlar, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023). Mekân, geometrinin terim ve sembollerıyla işleyen matematiğin ve felsefenin sınırlarına hapsolmuştur". Matematik ve felsefe, mekânı yalnızca mutlak ve verili bir biçimde ele alarak mekânın toplumsal ve yaşamsal boyutunu göz ardı etmektedir. Yakın bir zamana kadar mekân; bir nesne olarak öznenin karşısında duran ve öznenin kurgusuna, düzenlemesine ve daha net bir ifadeyle öznenin baskısı altında şekillenmeye ihtiyaç duyan bir durumla özdeşleştirilmektedir. Lefebvre bu durumu şu şekilde dile getirir; "*Mekândan bahsedildiği zaman içi boş, soyut, evrensel, sabit ve ölü bir şeyi anlamaya o kadar alışmışız ki içinde bir şeyler olan, fiziksel bir şeylerle dolu mekânı bile boş mekân tasarımıyla dayandırmadan yapamıyoruz.*" Ayrıca Bk: Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi* çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayınları, 2023). Heidegger ise Descartes'ın "sum"u unuttuğu için ontolojik soruyu atladığını söylemektedir. Heidegger'e göre dünyada olmak Dasein için ikamet etmek demektir. Heidegger ikamet etmeyi (dwelling) basit biçimde coğrafi bir konumlanış olmaktan ziyade, mekânsal devininimin varoluşsal deneyimi olarak sürekli bir inşa etme-düşünme pratiğine içkin olarak nitelendirir. İkamet etmek, mekânda, insan varlığının kendini kurduğu bir etkinlik olarak inşa edilen (building) ev/yurt gibi anlamları barındırır Ayrıca Bk: Heidegger, Martin. "İnşa Etmek Oturmak Düşünmek." *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 6, (2004).

kuşatmakta fakat İslami açıdan baktığımızda kutsalın tecelli ettiği, yani kutsalın kuşattığı âlem tarafından da kuşatılmaktadır. Farabi'ye göre mekân “şeyi kuşatandır”, yani mekân şeyi kuşatmakta, şey ise mekân tarafından kuşatılmaktadır (Şaban, 2007: 43). Âlem çölü kuşatmakta, çöl ise âlem tarafından kuşatılmaktadır. Tanrı'nın ayeti olarak âlem çölü kuşattığına göre çöl keşfedilmeyi bekleyen kutsal mekândır.

Filmde çöl İhtar tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir mekânken, Bab' Aziz için Allah'ın tecellisi olan bir ayettir. Çölün kutsal anlamı sadece onu görenlere kendini açılar. Film'de prens hikâyesinden hareketle verilen Bab' Aziz'in hayatı kutsal çöl tecrübesi merkezinde İhtar ile devam etmektedir. Çöl Bab' Aziz'in kendini bulma tecrübesini yaşadığı yer olarak kutsalın dile geldiği mekândır.

Filmin sonlarına doğru Bab' Aziz İhtar'a '*Kalp gözüyle görmeye başladın*' der ki bu İbn Sina felsefesinde arifin riyazetinin sona erdiğinin göstergesidir. Böylece çöl, kutsal mekân olarak hem Bab' Aziz hem de İhtar tarafından keşfedilmektedir.

Sonuç

Sinema filmleri, müzik, görsel sanatlar, edebiyat gibi birçok alanı kapsadığı için zaman zaman yazılı metinlerden daha büyük bir etki yaratmaktadır. Filmin gücünü oluşturan öğeler alımlayıcıda yeniden bir düşünme pratiğiyle, düşsel bir güçle var olabilmektedir. Film, bireysel olarak alımlayıcıyı etkilediği gibi aynı zamanda toplumsal, politik değerler açısından da etkili olmaktadır. Bab' Aziz sinema filminin yönetmeni Khemir, İslam inancıyla ilgili oluşturulan olumsuz düşüncelerden rahatsız olduğu ve bu durumla mücadele ederken herkese erişebilmenin önemini fark ettiği için bir film çektiğini dile getirmektedir. Khemir, Bab' Aziz filminin senaryo, müzik ve mekânsal gücünü İslami kültürden aldığını söylemektedir. Bu şartlarda çalışmanın bir mekân analizi olduğu düşünüldüğünde Khemir'in mekânsal olanı nasıl inşa ettiğini anlamak için İslam felsefesinden hareket etmek önem kazanmaktadır.

Bab' Aziz filminde kullanılan mekânların, örtük anlamının alımlayıcının, yönetmen, oyuncu ve kültürel arka planla ilişkisinde kendini açığa vurduğu düşünülmektedir. Örneğin Western sinema filmlerinde sinema mekânı olarak kullanılan çöl ile Bab' Aziz filminde kullanılan çöl aynı yerden okunamaz. John Ford'un Western filmlerinde Utah'ın geniş, uçsuz bucaksız çölleri, John Wayne'in sert bireyciliğini ve yenilmez ruhunu ön plana çıkarırken (Aitken ve Dixon, 2006: 326-336) Bab' Aziz filminde İslami düşünce geleneğinden hareketle çöl, ilahi aşk, kutsal yolculuk gibi anlamları içermektedir. İki durum arasında ortaya çıkan farklılık, alımlayıcının filmde gösterilen mekânları, filmin sunduğu, düşündürdüğü bağlamda anlamlandırdığı zaman bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Sinemasal mekânın bağlamsal etkisinin duyguları güçlendiren araçlara dönüşebilmesi ancak bu şekilde mümkündür (Köksal, 2015: 61).

İslami düşüncenin yapı taşlarından Meşşai felsefe geleneğine ait filozofların temel düşüncelerinden hareket ederek çözümlemesi yapılmış olan Bab' Aziz sinema filminde, dindar insanın âlemi ayet olarak görmesi ve âlemin kutsallığı imlenmektedir. Filmde İslam dininin diğer ilahi dinlerden farklı olan kutsal mekân anlayışına ters düşmeden âlemdeki ilahi uyum, düzen ve ritmin derinleşerek oluşturduğu mikro kutsal mekânların varlığı kabul edilmektedir. Filmde ilk sekanslarda karşımıza çıkan çölde oluşan *harabe* mikro kutsal mekân olarak değerlendirilmektedir. Harabe ne var oluş ne de yok oluş; o dönüşümü ifade eden bir süreçtir. Filmin ilk sekanslarında İhtar'ın Kur'an ayetlerinin mealiyle ilişkilendirilen harabenin eteklerinde yaşanan yeniden doğumu mekânın dönüşümünü de beraberinde getirmektedir. Âlemin genişlemesiyle iç ve dış mekânı olmayan harabenin eteklerinde meydana gelen olay, mikro kutsal mekâna dönüşümü işaret etmektedir. Filmde ikinci kutsal mekân çöl olarak kabul edilmektedir. Çölün ıssızlığı, sonsuzluğu içinde bulunan insanın kendi yetkinliğinin farkına varması, Allah'ın ayetlerini keşfetmesi için tetikleyici bir rol oynamaktadır. İnsan Allah'ın tecellisi karşısında kendi zayıflığının, acizliğinin farkına varmakta ve *kulluk hissi* ortaya çıkmaktadır (Dikbaş, 2020: 10). Bu kulluk hali, Meşşai felsefe geleneğinde insanın ittisaline işaret eder. İnsan ay altı âlemde ayetleri fark ettiğinde faal akılla birleşme gerçekleşir. Bu birleşme bir yok olma değil bir olmaya

işaret eder. Filmde *bir* olmanın yolu riyazet eğitiminin tamamlanması, kutsal mekân olarak kabul edilen çölde Bab' Aziz ve İştar'ın tecrübe ettikleri yolcukla yansıtılmaktadır. İşlam'ın tevhid anlayışı modern düşünce­nin etkisiyle unutulunca âlemin birliğini hatırlamak için çöl bir araç olarak kullanılmaktadır.

Bab' Aziz sinema filminin iç içe geçmiş hikâyelerden oluşması, her hikâyenin farklı bir anlatıyla, ana hikâyeye bağlanması çok güçlü bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte sinemasal mekân inşası açısından da farklı bir yapısı olduğu düşünölmektedir. Film İşlam felsefesinden hareketle birçok çalışma yapılabilecek anlamsal alt yapıya sahiptir. Filmle ilgili yapılacak çalışmaların İşlam dininin unutulan yönlerinin hatırlanmasına ve yanlış bilinen doğruların unutulmasına katkı sağlayacağı düşünölmektedir.

KAYNAKLAR

- AİTKEN, S. & STUART-DIXON, D. (2006). "Imagining Geographies of Film". *Erdkunde*, C. 60, (4), 326-336.
- ARİSTOTELES. (2019). *Fizik* (S. Babür, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- AYDUNLI, Y. (2020). Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu. C. Kaya (Ed.), *İslam felsefesi tarih ve problemler* (s. 142-175). İSAM Yayınları.
- BACHELARD, G. (2020). *Mekânın Poetikası* (A. Tümertekin, Çev.). İthaki Yayınları.
- BEKİRYAZICI, E. (2014). "İbn Sînâ Düşüncesi İshrâkiliğe". *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, (1), 123-138.
- ÇAM, A. (2019). "Sinemasal Mekânlar ve Sinemasal Mekânların Çözümlemesi". *Sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi*, C.7, (2), 7-37.
- ÇEVİK, M. (2007). "Kutsal'ın Anlam Alanı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 130-142.
- DEMİRKOL, M. (2010). "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezelî Hikmet ve Geleneksel İslam". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 51, (2), 271-290.
- DEMİRLİ, E. (2007). "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, 27-48.
- DESCARTES, R. (2015). *Meditasyonlar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- DESCARTES, R. (2023). *Metot Üzerine Konuşmalar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- DİKBAŞ, N. T. (2020). *Yahudilik ve hristiyanlıkta kutsal ve kutsallaştırılmış mekânlar* (Yüksek lisans tezi). Necmeddin Erbakan Üniversitesi.
- DURKHEİM, E. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- ELİADE, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı* (A. Berktaş, Çev.). Alfa Yayınları.
- FARABİ. (1998). *El Medinetül Fazıla* (A. Arslan, Çev.). Kültür Yayınları.
- HAKLI, Ş. (2007). "İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, (12), 41-58.
- HEİDEGGER, M. (1996). "İnşa Etmek Oturmak Düşünmek". (O. Kunal, Çev.) *Cogito Dergisi*, 8, 67-70.
- İBN SİNA. (2021). *İşaretler ve Tembihler* (M. Macit, A. Durusoy ve E. Demirli, Çev.). Litera Yayınları.
- KAŞGARLI MAHMUD. (2018). *Divanü Lügat-it-Türk* (B. Atalay, Çev.). TDK.
- KİTABI MUKADDES. (1993). *Kitabı Mukaddes Şirketi*.
- KÖKSAL, C. (2015). *Göstergebilimsel Yaklaşımla Sinemasal Mekân Analizi: Otellerde Geçen Filmler Üzerinden Mekânsal ve Anlamsal Çözümlemeler*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- OKUYAN, M. (Çev.). (2024). *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî: Ez-Zâriyât sûresi*, 51. Haliç Üniversitesi Yayınları.
- LEFEBVRE, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (İ. Ergüden, Çev.). Sel Yayınları.
- NASR, H. (2022). *Modern Dünyada Geleneksel İslam* (A. S. Beşer, Çev.). İnsan Yayınları.
- OYMAK, İ. (2000). "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 443-465.
- İZ, F.H. & HONY, H. C. (1994). *The Oxford English-Turkish Dictionary* (F. İz & A. Alderson, Ed.). Oxford University.
- İNATİ, S. (2017). İbn-i Sina. S. H. Nasr ve O. Leaman (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* (s. 277-279). Açılım-kitap Yayınları.
- SİNA, İ. (2017). *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında, Risale Fi Mahiyeti'l-İşk* (A. Ateş, Çev.). Büyüyen Ay Yayınları.
- STRONGE, P. (2006). "In The Name Of All That Is Holy: Classification And The Sacred". *Faith, Belief and Community*, 7, 1-10.

- PLATON. (2020). *Timaios* (F. Akdemir, Çev.). Say Yayınları.
- SİMMELE, G. (2020). *Harabe, Kapı ve Köprü Kulpu* (A. Tümertekin ve N. Ülner, Çev.). Janus Yayınları.
- ŞEKER, C. (2016). "Hristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, (1), 42-65.
- TATAR, B. (2017). "Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal*, C. 14, (2), 7-22.
- UYGUR, K. H. (2020). "Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, C.3, (4), 130-146.
- VIALE, C. M. (2012). "Sacred/Profane-The Durkheimian Aspect Of William James's Philosophy Of Religion". *Pragmatism Today*, C.3, (1), 145-156.

Elektronik Kaynaklar

- DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ. (E.T. 9 Ağustos 2024). <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- HASAR, A. (2014). Nacer Khemir Röportajı: Bab'Aziz. Ali Hasar Blog. <https://aliharar.blogspot.com/2014/03/nacer-khemir-babaziz-roportaji.html>
- NİŞANYAN.SÖZLÜK (E.T. 16 Ağustos 2024). <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/mezan>
- TÜRK DİL KURUMU. (E.T. 18 Ağustos 2024). *Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Mazhar NARŞAP

Bir kuruma bağlı değildir.

narsapmazhar5@gmail.com



0000-0002-5104-2054



10.56387/ahbvedebiyat.1664895

Gönderim Tarihi: 25.03.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Alıntı: NARŞAP, M. (2025).

“Arzhan Kurganlarında Bozkır Askerî Hayatının İzleri”. *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (12), 85-97.

Arzhan Kurganlarında Bozkır Askerî Hayatının İzleri

ÖZ: Coğrafya toplumların yaşam tarzlarının oluşmasında birinci faktördür. Tarıma uygun alanlarda yaşayan toplumlar yerleşik yaşam tarzını, ormanlarda yaşayanlar avcı ve toplayıcı yaşam tarzını benimsemişlerdir. Hayvancılığa elverişli coğrafyalarda yaşayan toplumlar ise göçebe yaşam tarzını ortaya koymuşlardır. Hayvancılığa elverişli bir alan olan Avrasya coğrafyasında yaşayan bozkır toplumları ise konargöçer bir yaşam tarzını benimsemişler ve kültürlerini bu yaşam tarzını uygun olarak oluşturmuşlardır. Konargöçer yaşam tarzı, göçebe yaşam tarzından farklı olup sıradan bir hayat değildir. Yılın belirli zamanlarında yaşanan coğrafyanın iklimsel koşullarından hem kendileri hem de hayvanlarının olumsuz etkilenmemesi için yaylak ve kışlak arasında yapılan sistemli bir göç hareketidir. Konargöçer kavimler, bu göçer hayat tarzı içerisinde kendi tarih ve kültürlerini de oluşturmuşlardır. Bu kavimlerin tarih ve kültürüne dair yazılı, sözlü ve arkeolojik kaynaklardan bilgiler elde edilebilmektedir. Sözlü kaynaklar ilerleyen süreç içerisinde yazıya geçirildiklerinden o dönemin izlerini taşımaktadırlar. Yazılı kaynaklar ise daha çok ilişkide bulundukları kavimlere aittir. Bozkır kavimlerinin tarih ve kültürüne dair esas bilgiler arkeolojik kaynaklardan elde edilmektedir. Arkeolojik kaynakların başında ise bozkır insanının defnedildiği yığma tepe mezar şeklinde yapılan kurgan gelmektedir. Avrasya coğrafyasında bozkır insanına ait birçok kurgan bölgesi bulunmaktadır. Bu kurganların bulunduğu alanların biri de Arzhan bölgesidir. Arzhan bölgesi Tuva’da yer almaktadır. Bu bölge bozkır kavimlerinin kışlak olarak kullandığı bir bölgedir. Burada çeşitli çaplarda kurganlar bulunmaktadır. Bulunan bu kurganlarda yapılan arkeolojik kazı çalışmaları sonucunda ortaya çıkarılan, ok çubukları, ok uçları, bıçaklar, at, yay, kadın savaşçı gibi kalıntı ve buluntular bozkır kavimlerinin askerî hayatı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Bozkır, asker, konargöçer, kurgan, Arzhan.

Traces of Steppe Military Life on Arzhan Kurgans

ABSTRACT: Geography is the first factor in the formation of societies' lifestyles. Societies living in areas suitable for agriculture have adopted the settled lifestyle, while those living in forests have adopted the hunter and gatherer lifestyle. Societies living in geographies favourable to animal husbandry have revealed the nomadic lifestyle. Steppe societies living in Eurasia, which is an area suitable for animal husbandry, adopted a nomadic lifestyle and created their culture in accordance with this lifestyle. The nomadic lifestyle is different from the unsettled lifestyle and is not an ordinary life. It is a systematic migration movement between spring and winter in order to prevent both themselves and their animals from being adversely affected by the climatic conditions of the geography where they live at certain times of the year. Nomadic tribes have also created their own history and culture within this nomadic lifestyle. Information on the history and culture of these tribes can be obtained from written, verbal and archaeological sources. Verbal sources carry the traces of that period as they were written down in the process. Written sources belong mostly to the tribes they were in contact with. The main information about the history and culture of the steppe tribes is obtained from archaeological sources. The most important archaeological source is the kurgan, which was built in the form of a masonry hill grave where the steppe people were buried when they died. There are many kurgan sites belonging to the steppe people in Eurasia. One of the areas where these kurgans are located is the Arzhan region, located in Tuva. This area is a region used by steppe tribes as wintering. There are kurgans of various sizes here. The arrow sticks, arrowheads, knives, horse, bow, female warriors, arrow sticks, arrowheads, knives, horse, bow, female warrior, etc. have been unearthed as a result of archaeological excavations in these kurgans, thus providing us with information about the military culture of the steppe tribes.

Keywords: Steppe, soldier, nomad, kurgan, Arzhan.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Toplumların yaşadıkları coğrafyanın şartları onların yaşam tarzlarının belirlenmesinde ve kültürlerinin ortaya çıkmasında en önemli faktördür. Ormanlarda yaşayanlar ile tarımsal alana uygun alanlarda yaşayanların imkânları aynı olmadığı için benimsedikleri yaşam tarzları ve buna bağlı olarak da ortaya çıkardıkları kültürler bir ve aynı değildir. Çin Seddi'nden, Tuna Nehri'ne kadar olan bozkır coğrafyasında yaşayan kavimler de söz konusu coğrafyanın şartları neticesinde konargöçer yaşam tarzını ve kültürünü oluşturmuşlardır. Bu konargöçer kültürüne dair yazılı, sözlü ve arkeolojik kaynaklardan bilgi elde edilebilmektedir. Yazılı ve sözlü kaynaklarda bilgiler bulunmakla birlikte hem yazısız dönem hakkında bilgi elde edilebilmesi hem de yazılı kaynaklarda verilen bilgilerin doğrulanabilmesi açısından arkeolojik kaynaklar ön plana çıkmaktadır. Bu arkeolojik kaynakların başında ise kurganlar gelmektedir.

Kurgan, kelime anlamı olarak korugan yani korumak anlamındadır. Korugan kelimesinin iki farklı anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi mezar, ikincisi ise şehri koruyan sur duvarlarıdır. Kurganın bu her iki anlamı dikkate alındığında ve bozkır yaşam şartları ile birlikte düşünüldüğünde ilk anlamı olan mezar, bozkır yaşam tarzına daha uygundur (Çoruhlu, 2019: 24).

Bozkır coğrafyasında, kurgan mezar tarzının ortaya çıkışı insanlığın ölen kişilerin cesetlerini toprağa gömmesi ile ilgilidir. Bu sebeple söz konusu mezar tarzının ne zaman ortaya çıktığının tespit edilebilmesi pek mümkün değildir (Çoruhlu, 2019: 67). Kurganlar dağ, yayla, orman, ırmak gibi kutsal alanlara yapılmıştır. Kurganların yapımında ise ahşap, kil, taş, toprak gibi çeşitli malzemeler kullanılmıştır. Kurganların yapıldığı alanların ve kullanılan malzemenin farklı olması bozkır kavimlerinin geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları ve bulundukları bölgedeki imkânlar ile açıklanabilmektedir (Belli, 2001: 927).

Bir bozkır kavmi olan İskitlerin kültür ve tarihleri hakkında önemli bilgiler veren Herodotos, kurganın yapımını, *Historia* adlı eserinin 4. bölümünde şu sözlerle anlatmaktadır: "Hükümdar öldüğü zaman Gerrhos ülkesinde eni boyu dikdörtgen büyük bir çukur kazarlar. Ölen kişinin karnı yarılarak iç organları boşaltılmış ve bu kısma maydanoz tohumu, anason, dövülmüş saparna gibi kokulu maddeler konularak dikilmiş ve bazı işlemler ile ceset mumyalanmıştır. Mumyalanan bu ceset bir arabaya konularak ölen kişi kral ise ona bağlı olan boylara götürülür. Bu şekilde bütün boylar dolaştırıldıktan sonra cenaze, mezarın kazılmış olduğu alana getirilir. Mezarın taban kısmına çimen yayılır ölen kişi üzerine konulur. Yere konulduktan sonra etrafı mızrakla çevrilir ve üzeri sazlarla örtülür. Cenaze yerleştirildikten sonra mezar odasının boş kalan kısmına eşlerinden birisi, elinden içki içtiği kimse, aşçı, silahtarı, hizmetçilerinden birisi bir ulak ve atları konulur. Ayrıca mezar odasına kullandığı çeşitli eşyalar da konularak mezar odasının üstü kapatılır. Cenaze törenine katılan herkes mezar odasının üzerine toprak atar ve en yüksek tepeyi yapmak için birbiri ile yarış ederler." (Herodotos, 2015: 313). Herodotos'un, *Historia* adlı eserinde anlattığı kurgan yapımı ile bilgiler bozkır coğrafyasında bulunan kurganlarda yapılan arkeolojik çalışmalardan elde edilen veriler ile doğrulanmıştır. Bu da kaynağın önemini göstermektedir.

Herodotos'un eserinde bahsettiği kurganlar, bozkır kavimlerinin yaşadığı Karadeniz'in kuzeyindeki sahalarda sıkça görülmektedir. Bozkır coğrafyasında kurgan yapımı sadece milattan önce değil; milattan sonraki dönemde de devam etmiş olduğu kaynaklarda görülmektedir. Örneğin: 9. yüzyılda Bulgar Han'ın isteği üzerine Abbasi Halifesi tarafından gönderilen elçilik heyeti içerisinde bulunan İbn Fadlan, bu seyahate dair yazmış olduğu eserinde Oğuzlarda kurgan yapımını şu şekilde ifade etmektedir: "Oğuz boyundan biri vefat ettiğinde onun mezarı için ev gibi büyük bir çukur kazarlar. Cesede elbiseleri giydirip kuşağını bağlarlar ve silahlarını kuşandırır. Eline bir kadeh verirler önüne de yemek dolu bir kap koyarlar. Mezar içine ceset yerleştirildikten sonra ise tavanı örterler ve mezarın üzerine çamurdan bir kubbe gibi tümsek yaparlar. Mezarın üzeri kapatıldıktan sonra ölen kişinin hayvanlarından kurban seçerler. Bu seçilen hayvanların başlarını, ayaklarını, derilerini ve kuyruklarını mezarın üzerine yerleştirilmiş olan ağaçlar üzerine asarlar ve bu kurbanların ölen kişinin cennete giderken binek olarak kullanacağı hayvanlar olduğuna inanırlar. Ayrıca vefat eden kişi sağ iken kahramanlık göstererek düşman öldürmüştü öldürdüğü düşman sayısınca ağaçtan suretler yapıp mezarın

üzerine dikerler ki bunların da ölen kişinin hizmetçisi olduğuna inanırlar.” (İbn Fadlan, 2022: 36). İbn Fadlan’ın vermiş olduğu bilgiler İslami dönem ile birlikte kubbeli mezar yapma geleneği olarak devam etmiş olup bu da kültürel sürekliliğin bir göstergesidir.

Kurgan ile ilgili hem Herodotos’un hem de İbn Fadlan’ın vermiş olduğu bilgiler ve yapılan arkeolojik çalışmalar, kurganın ilk kısmının toprak seviyesine kadar açılmış çukur içerisinde mezar odaları; ikinci kısmının ise mezar odalarının üzerine yığılmış toprak olmak üzere iki ana kısımdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Çukur içine yapılan mezar odaları genellikle ahşap kütükler ile çevrenmekte ve mezar odasının üzeri de alttan payandalarla desteklenerek ahşap kalaslar ile kapatılmaktadır. Ahşap tavanın üzerine yığılan toprak ve taş ise mezarı korunaklı hâle getirmiştir. Söz konusu kurgan üzerine yapılan yığma tepe esasında bozkır insanının hem dağ inancına hem de Gök Tanrı’ya yakınlığını vurgulamaktadır (Çoruhlu, 2004: 246).



Görsel 1: Kazılmadan Önce Kurgan (İ. Durmuş, Türk Kültürüne Giriş, s.486)

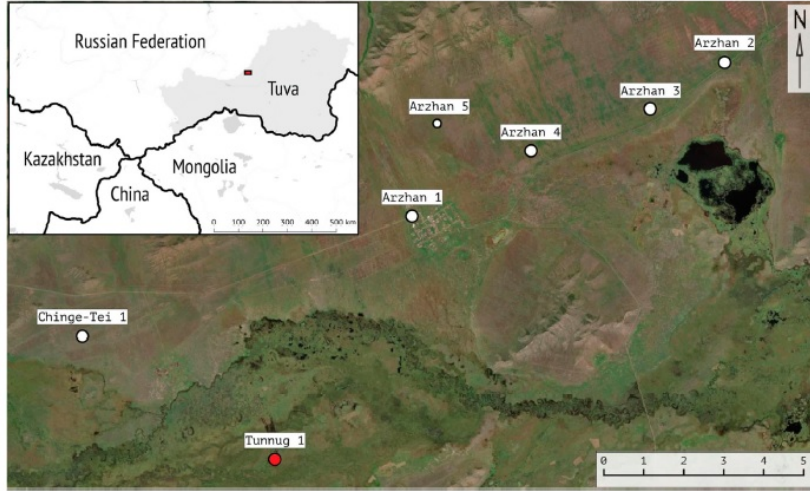
Kurganlar, bozkır insanının defnedildiği mezar olmakla birlikte bozkır kavimlerinin tarihi ve kültürü hakkında önemli bilgiler sunan arkeolojik bir kaynaktır. Bu çalışmada da Arzhan kurganlarında yapılan arkeolojik kazı çalışmaları sonucunda ortaya çıkarılmış olan kalıntılardan hareket ile bozkır insanının askerî hayatı incelenecektir.

Arzhan Kurganlarının Konumu ve Genel Özellikleri

Arzhan kurganları, bozkır kavimlerinin kültür ve tarihlerinin araştırılmasında oldukça önemlidir. Kurganlar bugünkü Tuva bölgesinde yer almaktadırlar. Bozkır kavimleri için tarihsel öneme sahip Yenisey Nehri’nin geçtiği havzalar arasında kurganların bulunduğu Turano- Uyuk havzası, deniz seviyesinden yaklaşık 1000m yüksekliğe sahip olmasıyla nehrin geçtiği havzalar arasında en yükseği ve bu yüksekliğe bağlı olarak en soğuk olanıdır. Fakat bu havza, meralar bakımından oldukça zengindir (Gryaznov, 1980: 3).

Bozkır insanının ekonomisinin temeli hayvancılığa dayandığı için bu bölgede kış otlarının bulunduğu geniş meralara sahip olması bölgenin önemini artırmaktadır. Söz konusu nehrin bölgedeki vadisinde kışları tamamen karla kaplı olmayan ve kışın sığırlar için otlak olarak kullanılabilen çok sayıda sazlık ve uzun ot bulunmaktadır. Ayrıca bölgede oluşan kuvvetli rüzgârlar otlaklar üzerindeki karları temizleyerek otlak alanların daha az kar tutmasını sağlamış ve böylece kış mevsimlerinde at ve koyun sürüleri beslenebilmiştir. Söz konusu bölge tarihî süreç içerisinde birçok bozkır kavmi tarafından kışlak olarak kullanılmış olduğu gibi bir bozkır kavmi olan İskitlerin kralları olduğu düşünülen kişilerin kurganları da bu bölge de yer almaktadır. Başka bir ifadeyle Arzhan bölgesi hem kışlak açısından hem de kurgan açısından zengin bir bölgedir (Gryaznov, 1980: 3).

Arzhan ve Tarlyk köyleri yakınlarındaki Uyuk vadisi burada bulunan kurganlardan dolayı krallar vadisi olarak adlandırılmaktadır. Bu bölgede bozkır kavimlerinin krallarının mezarları olan kurganlar, zincir halkası şeklinde sıralanmaktadır. Arzhan köyü yakınında birçok kurgan bulunmakla birlikte bu kurganlar içerisinde şekil ve konum bakımından diğerlerinden farklı olan Arzhan 1, Arzhan 2 ve Arzhan 0 kurganları ön plana çıkmaktadır.



Görsel 2: Arzhan Kurganlarının Haritası (Timur Sadykov , Gino Caspari & Jegor Blochin Kurgan Tunnug 1—New Data on the Earliest Horizon of Scythian Material Culture,2020, s. 3)

Arzhan 1 Kurganı

Arzhan ve Tarlyk köyleri arasında bulunan Uyük Nehri vadisinde bozkır kavimlerine ait birçok kurgan bulunmaktadır. Bu kurganlardan biri de Arzhan 1 kurganıdır. 120m çapında, 3-4m yüksekliğindedir. Arzhan 1 kurganı da kazı çalışmalarında bulunan M.P Griyaznov kazı çalışmaları öncesinde bölgeye yapmış olduğu ziyarette kurgandan su çıkarıldığını ve halk tarafından bu suyun şifalı olduğuna inanıldığını öğrenmiştir. Ayrıca bölge halkı 20. yüzyıl gibi günümüze yakın bir tarihe kadar kurgan çevresinde çeşitli festivaller düzenlendiği de Griyaznov tarafından tespit edilmiştir (Gryaznov, 1980: 5). Söz konusu kurgan içerisinden çıkan suyun şifalı olduğuna inanılması ve yılın belirli zamanlarında kurgan çevresinde çeşitli festivaller düzenlenmesi, bozkır insanının inanç dünyası ile atalar kültürünün doğrudan ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca günümüze yakın bir tarihe kadar bu geleneğin devam ettirilmesi ise kültürel sürekliliğin bir göstergesidir.

Arzhan 1 kurganının üst kısmı orta büyüklükte, 20-50kg ağırlığında ve 20-40cm uzunluğunda moloz taşlardan yapılmıştır. Aynı zamanda kurganın tüm alanında nehir çakılları bulunmaktadır (Gryaznov, 1980: 9). Kurganın üst kısmını taş ve toprak tabaka oluştururken mezar odalarının olduğu alt kısmı ise kalın karaçam kütüklerinden oluşan ahşap mezar odaları oluşturmaktadır. Kurganın alanı yuvarlak ve mazgal tarzında olup diğer arkeolojik alanlarda görülmeyen bir türdür. Kurganda kazı çalışmaları M.P. Griyaznov tarafından 1971 yılında başlatılmış olup 1974 yılında tamamlanmıştır. Kazı çalışmaları esnasında kurganın yapıldığı tarihlerde tahribata uğradığını tespit eden Griyaznov, elde ettiği verilerle kurganı M.Ö. IX-VIII. yüzyıllara tarihlendirmektedir (Gryaznov,1980: 46). Kurgan büyük oranda tahrip olmasına rağmen kazı çalışmalarında bulunan kalıntılar, bozkır kültür ve tarihine dair önemli bilgiler sunmaktadır.



Görsel 3: Arzhan 1 Kurganının Planı (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzhan 2 in Tuva,2010 s.8)

Arzhan 2 Kurganı

Arzhan 1 kurganı M.P. Griyaznov tarafından kazıldıktan sonra Arzhan köyü yakınlarındaki kurganlarda uzun süre kazı çalışması yapılmamıştır. Arzhan 2 kurganına 1996 yılında ilk keşif gezisi gerçekleştiren ekip, yapmış olduğu araştırmalarda burada da Arzhan1 kurganında olduğu gibi kaçak kazı yapıldığını ancak kurganın tahrip olmadığını tespit etmesi kurgan üzerine dikkatleri çekmiştir (Parzinger, 2004: 5,6).

Arzhan 2 kurganının, çapı 80m, yüksekliği ise 2m olup Arzhan 1 kurganından biraz küçüktür. Kurgan üzerinde ilk çalışmalara kurganın tepesi ve çevresinde başlanmış olup bu çalışmalarda kurganın güney ve güneydoğu kısmı hariç diğer bölgelerinde çeşitli ölçülerde taş daireler bulunmuştur. Güney ve güneydoğu kesiminde taş çemberlerin bulunmamış olması, kurganın eteğinden geçmekte olan Turan-Arzhan yolunun yapımı esnasında tahrip edilmiş olma ihtimali ile açıklanabilmektedir (Parzinger, 2004: 7).

Kurganın üst kısmını çeşitli ölçülerde taş tabaka oluşturmaktadır. Çalışmalarda bu kurganda da tıpkı Arzhan 1 kurganında olduğu gibi taş tabakanın altında ahşap tabaka olup olmadığını anlamak için iki sondaj denemesi yapılmıştır. Kurganda ilk kazı sezonu 2001 Mayıs ayında başlayıp Temmuz ayına kadar devam etmiştir. 2001 yılında sona erdirilen kazı çalışmalarına, 2002 Mayıs ayından Ağustos ortasına kadar devam edilmiştir. Kurganda yapılan çalışmalarda kurgan üzerinde kaçak kazı çalışmaları yapılmış olsa da 5 numara olarak adlandırılan ana mezar odasına hırsızların ulaşamadığı tespit edilmiştir. Başta ana mezar odası olmak üzere kurganın diğer odalarında da çeşitli iskeletler, eşyalar, savaş aletleri gibi pek çok kalıntı yapılan çalışmalarda elde edilmiştir. Bu kalıntılar üzerinde yapılan çalışmalarda, kalıntıların, bozkır hayvan sanatı üslubuyla süslenmiş oldukları ve yabancı etkiden kaynaklanan bir eser olmayıp orijinal bozkır kültürünü yansıttığı tespit edilmiştir. Ayrıca kurganda yapılan çalışmalarda kurgan, M.Ö. VII. yüzyıla tarihlendirilmiştir (Parzinger, 2004: 27,28).



Görsel 4: Arzhan 2 Kurganın Yapılan Kazı Çalışmalarından Bir Görünüm (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzhan 2 in Tuva, 2010 s.127)

Arzhan 0 Kurganı

Arzhan 2 kurganının bulunmasıyla birlikte dikkatler bu bölgeye çekilmiştir. Yapılan çeşitli araştırmalar neticesinde 2017 yılında nehir yatağında bir kurgan tespit edilmiştir. Arzhan köyü etrafında yer alan kurganların genel olarak nehir terasında yer alırken bu kurganın nehir yatağında olması dikkat çekmiştir. Bu kurganın nehir yatağında olması kurganın nehir kenarına kazılıp sonradan nehrin kurganın üzerinden geçirildiği kurganın üst kısmında yapılan çalışmalarda bulunan kil tabakadan anlaşılmaktadır. Nehrin sularının kurgana zarar vermemesi için kurganın üst kısmı kil tabaka ile kaplanmıştır. Kurganın bu şekilde oluşturulmuş olması kurganın içine defnedilmiş olan kişinin kral ya da kraliçe olabileceğini düşündürmektedir (Sadıkov, 2021: 228).

2017 yılında yapılan araştırmalar ve kazı çalışmalarında kurganın üst kısmı açılmış ve yapılan analizler neticesinde kurgan M.Ö. 833-800 yüzyıllara tarihlendirilmiştir (Caspari, 2020:

559). Kurgan büyüklüğü ve yapısı itibarıyla Arzhan 1 kurganına benzemektedir. 2019 yılında yapılan çalışmalarda karaçam kütüklerinden yapılmış mezar odaları bulunmuştur. Kurgan genel olarak kil ve ahşaptan oluşan bir yapıya sahiptir. Bu söz konusu yapı, kurganın bir kraliyet kurganı olduğunu aşikâr etmektedir (Caspari, 2020: 566-567).

Arzhan köyü yakınlarında bulunan bu üç kurganda yapılan kazı çalışmalarında elde edilen kalıntılar, bozkır kavimlerinin siyasi, sosyal, ekonomik ve dinî yapıları hakkında bilgiler verdiği gibi askerî hayatın temeli olan alp, at, ok-yay gibi silahlar hakkında da bilgiler vermektedir.

Arzhan Kurganlarında Çıkan Arkeolojik Buluntuların Değerlendirilmesi

Alp-Kadın Savaşçı (Amazon)

Bozkır insanının askerî hayatının temelini insan gücü yani alplar oluşturmaktadır. Bozkırda savaşçı kişiye alp denilmektedir. Alp olan kişinin toplumda saygın bir yeri bulunmaktadır. Bu sebeple bozkır coğrafyasında yaşayan aileler, çocuklarının alp olmasını istemişler ve bu konuda çocukları özendirmişlerdir. Ailelerin çocuklarını daha çocukluk çağlarından alplığa yönlendirmesi bozkırda eğitimin çocukluk çağında başlaması ile doğrudan ilgilidir. Bozkırın iklim şartlarına dayanıklılık, sürülerin ve ailenin korunması bu dönemde alınan eğitimle sağlanmıştır (Durmuş, 2016: 203).

Alp ile ilgili olarak yazılı ve sözlü kaynaklarda bilgiler bulunmakla birlikte bozkır kavimlerinin tarih ve kültürüne arkeolojik olarak kaynaklık eden Arzhan kurganlarında da yapılan kazılarda alp ile ilgili veriler bulunmaktadır.

Arzhan 1 kurganının büyük oranda tahrip olmuş olması nedeniyle burada alp kimliğe dair tam veriler bulunmaktadır. Arzhan 2 kurganının, 5 numaralı mezar odasında ise erkeğin pantolon, ceket ve çizme gibi tipik süvari kıyafetleri giymesi ve aynı mezar odasında bulunan yay, ok, balta ve bıçak gibi silahlar bu kişinin savaşçı bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Arzhan kurganlarına sadece erkekler değil; kadınlar da defnedilmiştir. Bu kadınlar hükümdarın yanına defnedilen eşleri de olsa üzerinde bulunan bıçaklar, kadınların savaşçı özelliğini göstermektedir. Alpların yanı sıra bozkırda kadın savaşçıların da olduğu, yazılı kaynaklarda görülmektedir. Hippokrates, *Havalar*, *Sular ve Mevkiler* adlı eserinde şu şekilde bahsetmektedir: “Avrupa’da İskitler bulunur. Azak denizi civarında otururlar, diğer bodunlardan farklıdır. Bunların kadınları evlenmedikleri sürece ata biner ve ok atarlar. At üstünde kargı savurur, düşmanla savaşır. Üç düşman öldürmedikçe evlenemezler. Bozkır töresi gereği Tanrı’ya kurban sunmadan kocalarıyla aynı evde oturamazlar. Bir kız evlenince genel bir seferberlik hâli zorunluluğu olmadığı sürece ata binmeyi bırakır. Bu kadınların sağ memeleri yoktur. Çocuk iken anneleri tarafından dağlanır, bunda amaç savaşırken engel oluşturmaması ve sağ kolun daha güçlü olmasıdır” (Durmuş, 2016: 197). Hippokratesin, eserinde belirttiği bu kadınlara Grekler, Oir pata adını verilmişlerdir. Buradaki oir erkek, pata batırmak, öldürmek anlamında olup erkek öldüren şeklinde ifade edilmektedir (Durmuş, 2017: 117).

Arzhan 2 kurganının, 22 numaralı mezar odasında da amazon olabileceği fikri ile sürülen 20’li yaşlarında bir kadın cesedi bulunmuştur. Çömelmiş bir vaziyette defnedilen kadının kafasında bulunan deliklerden kadının bu darbelerden dolayı öldüğü tahmin edilmektedir. Aynı zamanda kafatasında doku kaybının olduğu görülmekte ve bu doku kaybının kesici bir alet ile savaş esnasında olduğu düşünülmektedir (Parzinger, 2010: 88). Kadın savaşçıları diğer bir adı ile amazonlar hakkında yazılı kaynakların vermiş olduğu bilgiler sadece Arzhan 2 kurganı ile değil; bozkır coğrafyasındaki çeşitli kurganlarla da doğrulanmıştır. Bu kadın savaşçıların önemli bir örneği ise Massaget Kraliçesi Tomris’tir.

At

Bozkır insanının askerî hayatında savaşçı kadar önemli bir diğer unsur attır. Atın manevra yeteneği ve hızı, savaşların kazanılmasında büyük rol oynamıştır. Uçsuz bucaksız bozkır coğrafyasının bir yerinden diğerine kısa sürede ulaşılmasını sağlayan at, alplar için önemli bir silah arkadaşı olmuştur. Atın ne denli önemli olduğunu Kaşgarlı Mahmut eseri, *Dîvânü*

Lugâti't-Türk'te: "Kuş kanat ile er atı ile muradına erer." sözü ile ifade etmiştir (Kaşgarlı, Mahmut, 2014: 14).

Atın ehlileştirilmesi ve atın binek hayvanı olarak kullanılması, bozkır insanıyla doğrudan bağlantılıdır. At, bozkır insanının hayatında o denli bir yer tutmuştur ki bozkır insanının oluşturmuş olduğu kültüre, atlı göçebe kültürü adı verilmiştir (Durmuş, 2016: 219). Kültüre bile ad verecek kadar değeri olan at ile ilgili Arzhan kurganlarında yapılan kazılarda bulunan veriler de bu değeri doğrular niteliktedir. Arzhan 1 kurganının büyük oranda tahrip olmuş olmasına rağmen kurgan içerisinde yapılan kazılarda çok sayıda at kemiği ve koşum takımı bulunmuştur. Bulunan atların cesetlerinin kötü korunmuş olması atların üzerindeki boy ve en gibi mülkiyet alametlerinin tespit edilmesine imkân vermezken kurganda bulunan koşum takımlarının farklı olması bu atların, farklı boylara ait olabileceği düşüncesine sevk edebilmektedir. Arzhan 2 kurganında yapılan kazı çalışmalarında ise 16 numaralı mezar odasında, 14 adet at bulunmuştur. Atlar çeşitli süs parçaları ile süslenmiş koşum takımlarına sahiptir (Parzinger, 2010: 99-111).

Arzhan 0 kurganında yapılan kazı çalışmalarında da atlar ve bu atlara ait altın başta olmak üzere çeşitli süslemelerle süslenmiş koşum takımları bulunmuştur. Bulunan bu atların kemikleri üzerinde yapılan çalışmalarda atların hepsinin yaşlı olduğu ve erkek olduğu tespit edilmiştir (Sadykov, 2024: 13). Burada yapılan tespit yaşlı ve erkek atların seçilmesi ile ekonomik olduğu kadar M.Ö. 5. yüzyıla tarihlendirilen Pazırık kurganlarındaki atların da hepsinin yaşlı ve erkek olmasıyla da aradaki dört yüz yıllık zaman farkı göz önüne alındığında kültürel sürekliliğin devamını göstermesi açısından da ayrıca önem arz etmektedir.

Ok-Yay

Bozkır insanının kullandığı silahlar arasında ilk sırada ok gelmektedir. Ok, bozkır insanının uzaktan savaş taktiğine en uygun silahtır (Koca,2010: 106). İnsanlığın gelişim aşamalarına uygun olarak bozkır insanı da ilk olarak kemikten yapılmış ok uçları daha sonra sırasıyla bakır, tunç ve nihayetinde demirden yapılmış ok uçları kullanmışlardır (Durmuş, 2016: 222). Ok; uç, ahşap çubuk ve yelek olmak üzere üç ana kısımdan oluşmaktadır. Okun uç kısmına temren yani demirden anlamında adı verilmiştir (Koca, 2010: 106).

Oklar savaşlarda, avlarda kullanılmıştır. Bozkır coğrafyasında kullanılan okların 660-884m arasında atış menziline sahip olduğu bilinmektedir (Kafesoğlu, 2010: 273). Okun menzili artırma için okun temren ve çubuk kısımları hafif malzemelerden yapılmıştır.

Bozkır coğrafyasında kullanılan oklarla ilgili arkeolojik malzemeler oldukça boldur. Arzhan 1 kurganında yapılan kazı çalışmalarında, bronz ve kemik ok uçları bulunmuştur. Arzhan 2 kurganının, 5 numaralı mezar odasında bulunan sadağın içerisinde bronz, kemik ve demirden ok uçları bulunmuştur. Demir ok uçları üzerinde reçine kalıntılarının bulunması, uçların ahşap çubuklarla nasıl yapıştırıldıklarını göstermesi açısından ayrıca önem arz etmektedir. Söz konusu demir ok uçlarından birinin gümüş birinin de altın kakma sanatıyla süslenmiş olması ise sanat anlayışını göstermesi açısından önemlidir (Parzinger, 2010: 47).



Görsel 5: 5 Numaralı Mezar Odasında Bulunan Altın Kaplamalı Sadağ İçerisindeki Ok Uçları (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstengraban Arzhan 2 In Tuva,2010 Tab. 46)

Arzhan 2 kurganlarında bulunan okları kıymetli kılan bir başka husus ise ahşap çubuklarının da olmasıdır. Bu ahşap çubukların uzunluğu 60cm, çapları ise 0,6-0,8mm arasında değişmektedir. Çubukların üzerinde boyanmış olduklarına dair boya kalıntıları tespit edilmiştir (Parzinger, 2010: 47).



Görsel 6: 32 5 Numaralı Mezar Odasında Bulunan Altın Kaplamalı Sadak İçerisindeki Ok Çubukları (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzhan 2 İn Tuva, 2010 Tab 47)

Arzhan 2 kurganının, 20 numaralı mezar odasında deri torba içerisinde ok uçları bulunmuştur. Arzhan 2 kurganında ok uçlarının yanı sıra 5 numaralı mezar odasında bozkır insanı tarafından sadak, okluk, kuruglug gibi çeşitli adlarla ifade edilen bir sadak da bulunmuştur (Koca, 2010: 107). Deri kaplı, ahşaptan yapılmış ve üzeri çeşitli altın figürlerle süslenmiş olan bu sadak, bir kemerle tamamlanmıştır. Söz konusu sadak, goryt tarzında yapılmıştır. Bir bozkır kavmi olan İskitler tarafından kullanılan bu tarz sadaklara, Grekler “goryt” ok-yay torbası adını vermişlerdir. Kendilerine has en önemli özellikleri çift gözlü olması olan bu sadakların; iç gözüne yay, dış gözüne oklar yerleştirilmiştir. 300-400 civarında ok alan bu sadaklar çeşitli figürlerle de süslenmiştir. Bu tarz sadaklar bozkır coğrafyasında binlerce yıl kullanılmıştır (Tarhan, 2002: 600).



Görsel 7: 5 Numaralı Mezar Odasında Bulunan Altın Kaplamalı Yay (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzhan 2 İn Tuva, 2010)

Bozkır insanı tarafından kullanılan ok tek başına kullanılan bir silah değildir. Bu oklar yay ile kullanılabilmektedir. Bu nedenle yay da bozkır insanının hayatında önemli bir yer tutmaktadır (Koca, 2010: 107).

Bozkır insanı tarafından kullanılan yaylar, genelde düz ya da içeriye doğru kıvrık bir beden ve buna iki taraftan tutturulmuş ve geri bükülmüş kısa koldan oluşmaktadır. Söz konusu yayın ana malzemesi ahşap, boynuz, kemik ve sinirdir. Bu malzemelere bakıldığında bozkır insanının kullandığı yay, çok malzemeden oluşan kompozit bir türdür.

Yazılı kaynaklarda bozkır insanının kullandığı yaylar hakkında bilgi verilirken arkeolojik kazılarda da söz konusu bu yaylara ait kalıntılar bulunmuştur. Arzhan 1 kurganında yapılan arkeolojik kazı çalışmalarında herhangi bir yay kalıntısına rastlanılmamıştır. Bunun sebebi yayın; ahşap, kemik, boynuz gibi organik bir malzemeden yapılmış olması sebebiyle kazının yapıldığı tarihe kadar geçen süre içerisinde korunmamış olması veya kurgandaki tahribat göz önüne alındığında yayın da bu tahribat esnasında hırsızlar tarafından çalınmış olma ihtimali düşünülebilmektedir. Arzhan 2 kurganında yapılan kazı çalışmalarında, kurganın 5 numaralı mezar odasında altın bir yay, 3 numaralı mezar odasında ise boynuzdan yapılmış yay parçaları bulunmuştur (Parzinger, 2010: 46).

5 numaralı mezar odasında bulunan altın yay, goryt adı verilen ok-yay torbasının içerisinde yer almaktadır. Üzerinde huş ağacı kabuğu sarılı olan yay, altın kaplamalarla süslenmiştir. Erken İskit döneminde kullanılan yaylara örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Erken İskit döneminde kullanılan bu yaylar çeşitli malzemelerden yapılmış kompozit yaylardır. Bu kompozit yaylar gerilmesi oldukça zor ancak vurucu gücü de bir o kadar etkili olan yaylardır. Arzhan 2 kurganının, 5 numaralı mezar odasında bulunan yayın yanı sıra altından yapılmış ince teller de bulunmuştur. Bu altından yapılmış ince teller yayın giriş telleri olarak düşünülebilmektedir.

Bıçak/Hançer

Bozkır insanı savaşlarda genel olarak uzaktan savaş taktiğini benimseyip ona uygun olan ok ve yay kullanmış olsa da yakın dövüşlerde kullanmak için de silahlar yapmıştır. Bunlardan biri hançer/bıçaktır. Arzhan kurganlarında yapılan kazılarda da çeşitli ebatlarda bıçaklar bulunmuştur. Arzhan 1 kurganında bir bıçak bulunmuştur. Arzhan 2 kurganında yapılan kazılarda, 5 numaralı mezar odasında bulunan hem erkek cesedinin hem de kadın cesedinin üzerinde demir hançerler bulunmuştur. Bulunan bu hançerlerin altın plakalar ile süslenmiş olduğu tespit edilmiştir (Parzinger, 2010: 39). Hançerin üzerinde soyut anlamda da figürler işlenmiştir. Hançerin üzerinde yer alan figürler, karmaşık gibi görünmesine rağmen esasında bozkır sanatının ince işçiliği ve güzelliğini yansıtmaları açısından son derece önem arz etmektedir.



Görsel 8: 5 Numaralı Mezar Odasında Bulunan Erkeğe ait hançerler (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstengraben Arzhan 2 In Tuva, 2010 Tab 40)

Balta

Bozkır insanının kullanmış olduğu yakın dövüş silahlarından bir diğeri de baltadır. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren başta taş olmak üzere çeşitli madenlerden balta yapılarak kullanılmıştır. Bozkır coğrafyasında yapılan arkeolojik kazılarda da çeşitli madenlerden yapılmış, değişik tür ve ebatlarda baltalar bulunmuştur. Arzhan 1 kurganında bir balta ağzı bulunmuştur.

Arzhan 2 kurganının, 5 numaralı mezar odasında diğer silahlarla birlikte defin esnasında duvara asılı olduğu ancak zaman içerisinde ahşap çivilerin çürümesi sonucu mezar odasının zeminine düştüğü tahmin edilen bir demir balta bulunmuştur. Söz konusu baltanın demir kısmı büyük oranda tahrip olmuştur.



Görsel 9: Arzhan 2 Kurganın Çeşitli Odalarında Bulunan Ok Uçları ve Balta Ucu (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstengraban Arzhan 2 In Tuva, 2010, Tab, 111)

Zırh

Bozkır insanı savaşlarda ok, yay, hançer, balta gibi saldırı silahlarını kullanmasının yanı sıra düşmandan gelecek darbelere karşı koymak amacıyla savunma silahları da kullanmışlardır. Bu savunma silahları arasında zırh ön plana çıkmaktadır. Zırh, doğrudan savaşçının üzerine giyerek vücudunu koruduğu bir elbisedir (Durmuş, 2016: 226-227).

Bozkır insanının kullandığı zırhların, deri üzerine dikilen kemik ya da metal pullardan yapıldığı yazılı ve arkeolojik kaynaklarda yer almaktadır. Bozkır kavmi olan Sarmatların bir kolu Roksolanlar hakkında Strabon, eserinde: “İşlenmemiş öküz derisinden yapılmış miğfer ve zırhlar kullanırlar.” diye bilgi vermektedir (Strabon, VII: 3.17). Yine Sarmatlar hakkında bilgi veren Pausanias, eserinde: “Sarmat ülkesinde toprak, özel bölümlere ayrılmamıştır. Yabani ağaçtan başka bir şey de yetişmez. Buradaki insanlar göçebedirler. Kısarak yetiştirirler. Bu kısrakları sadece savaşta kullanmazlar. Kısrakları Tanrı’ya kurban ederler, etiyle beslenirler. Aynı zamanda atın toynaklarından pul yaparlar. Bu pulları, öküz ve at sinirleriyle deri üzerine tuttururlar. Sarmatların, kemik pullu zırhları güzel ve sağlam olur. Düşmanlarından gelen darbelere bu zırhlar sayesinde dayanabilirler.” (Pausanias, Vol, I:107). Şeklinde geçen ifadeler ile Sarmatların deri üzerine tutturulmuş kemik pullu zırh giydiklerini bildirmektedir.

Tarihi süreç içerisinde metal devrine geçen bozkır insanı demirden yaptığı pulları, deri üzerine dikerek zırhlar yapmıştır. Bu demir pullar ile deriden yapılmış zırhlar, demirin koruyucu gücünün olduğu kadar zırhın ana malzemesinin deri olması da savaşçının hareket etmesini kolaylaştırmıştır. Bozkır insanı, demirden zırhların yanı sıra altından da zırhlar yapmıştır. Altından yapılan zırhlar koruma işlevinden daha ziyade gösteriş veya törensel amaçla yapılmıştır. Altından yapılmış olan zırhlara kurganlarda da rastlanılmıştır. Esik kurganında bulunan “Altın Elbiseli Adam”ın kıyafeti altından zırha bir örnektir. Arzhan 2 kurganının, 5 numaralı mezar odasında bulunan erkek cesedi üzerinde bulunan altından hayvan tasvirli parçaların bir tören zırhına ait olabileceği düşünülebilmektedir.



Görsel 10: Arzhan 2 5 Numaralı Mezar Odasında Bulunan Erkeğin Kıyafeti Süsleyen Altın Tonga Figürleri (Parzinger, Der Skythenzeitliche Fürstengraban Arzhan 2 In Tuva,2010 S.368)

Sonuç

Bozkır insanının kültür tarihi hakkında sözlü, yazılı kaynaklardan bilgiler elde edilmesine rağmen hem yazılı kaynaklarda verilen bilgileri doğrulaması hem de ortaya çıkarılan kalıntılar ile kültür tarihine kaynaklık etmesi bakımından arkeolojik kaynaklar ön plana çıkmaktadır. Arkeolojik kaynakların başında ise kurganlar gelmektedir. Kurgan, bozkır insanının defnedildiği yığma tepe şeklinde yapılan mezarlardır. Bu mezar türüne bozkır coğrafyasının hemen her yerinde rastlanılmaktadır. Kurganların bulunduğu bölgelerden biri de Arzhan bölgesidir. Arzhan bölgesi bozkır insanı için kışlak bakımından önemli olduğu kadar kurganlar bakımından da önemli bir bölgedir. Bu bölgede irili ufaklı pek çok kurgan bulunmasına rağmen Arzhan 1, Arzhan 2 ve Arzhan 0 kurganları diğer kurganlara göre ön plana çıkmaktadır. Bu kurganlardan önce bozkır insanının kültür tarihi M.Ö. 7.yüzyıla kadar inebilmekte iken bu kurganlarla birlikte M.Ö. 9.yüzyıla kadar gidilebilmektedir. Kurganlar içerisinde Arzhan 1 kurganı, büyük oranda tahrip olmuş ancak Arzhan 2 kurganının ana mezar odası mezar hırsızları tarafından bulunmamış olması sebebiyle tahrip edilememiştir. Arzhan 0 kurganının ise nehir yatağında olması ayrıca dikkat çekmektedir. Bu üç kurganda yapılan kazılarda elde edilen veriler bozkır insanının kültür tarihine ve bölgenin erken demir çağı sürecine ışık tutmaktadır. Ayrıca bu kurganlarda bulunan alp, kadın savaşçı, ok, yay, at gibi çeşitli kalıntılar bozkır insanının askerî hayatına da kaynaklık etmektedir. Arzhan kurganları bozkır kültürünün çeşitli katmanlardan oluşan güçlü bir kültür olduğunu kanıtlamakla birlikte bozkır coğrafyasındaki diğer kurganlardan elde edilen kalıntı ve buluntular ile ilişkilendirilmesiyle birlikte kültürel bir sürekliliğin olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKLAR

- BELLİ O. (2002). "Eski Çağ ve Orta Çağ'da Türkler'de Kurgan Yapma Geleneği" *Türkler III. Cilt* sf:927-931. C.I., s.598-611.
- CASPARI G., Sadykov, T., Blochin J. (2020) "Kurgan Tunnug 1-New Data on the Earliest Horizon of Scythian Material Culture", *Journal of Field Archaeology*
- ÇORUHLU, Y. (2004). "Eski Türklerde Ölüm" *Cogito*, 40, s. 246
- ÇORUHLU, Y., (2019). *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÇUGUNOV, Nagler, Parzinger (2010). *Der Skythenzeitliche Fürstengurgan Arzhan 2 in Tuva*
- DURMUŞ, İ. (2016). *Türk Kültürüne Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DURMUŞ, İ. (2017). *İskitler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GRYAZNOV, M. P. (1980). Arzhan, Tsarskii Kurgan Ranneskifskogo Vremeni, Nauka, Leningrad.
- HERODOTOS, (2015). *Herodotos Tarihi*, (Çev. Müntekim Ökmen) İstanbul: Türkiye İş Bankası
- İBN FADLAN (2022) İbn Fadlan Seyahatnamesi (Çev. Ramazan ŞEŞEN). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- KAŞGARLI MAHMUT (2014). *Divanü Lügat-it Türk* (Haz. Ahmet Bican Ercilasun- Ziyat Akkoyunlu) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KOCA, S. (2010), *Türk Kültürünün Temelleri*, II. Cilt, Ankara: Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
- PARZINGER, H. (2004). "Arzhan 2: La Tombe D'un Prince Scythe En Sibérie Du Sud. Rapport Préliminaire Des Fouilles Russo-Allemandes De 2000-2002" *Arts Asiatiques*, sf.5-29.
- PAUSANIAS (2022). Description of Greece, Volume I.
- SADYKOV T. , Caspari G. "A spectral cavalcade: Early Iron Age horse sacrifice at a royal tomb in southern Siberia" *Antiquity* 2024,
- SADYKOV T. , Caspari G. , And Blochin J. (2021). "курган туннуг 1 - новые данные об «аржанском горизонте» раннескифской культуры", *творец культуры. Материальная культура и духовное пространство человека в свете археологии, истории и этнографии*: сб. Науч. Статей, посв. 80-летию проф. Д.г.савинова / отв. Ред. Н.ю. Смирнов. СПб: иимк ран. 756 с. (труды иимк ран. Т. LVII) 224-246.
- STRABON (1969). The Geography of Strabon . (Çev. Horace Leonard Jones). Cambridge: The Loeb Classical Library.
- TARHAN M. Taner, (2002) "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler Kimmerler ve İskitler", *Türkler Ansiklopedisi*, C.1, s.597-610.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Onur KÖSE

Bir kuruma bağlı değildir.

onurkose26@gmail.com



0000-0002-7465-124X



10.56387/ahbvedebiyat.1685263

Gönderim Tarihi: 27.04.2025

Kabul Tarihi: 23.06.2025

Alıntı: KÖSE, O. (2025). "Von Papan Suikastının Dış Basındaki Yansımaları". *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (12), 99-111.

Von Papan Suikastının Dış Basındaki Yansımaları

ÖZ: Almanya'nın Ankara Büyükelçisi Von Papan, 24 Şubat 1942 tarihinde başarısız bir suikasta uğramıştır. Hem suikast teşebbüsü hem de suikast sonrası mahkeme süreci dünya kamuoyunda büyük bir yankı uyandırmıştır. Bu konuyla ilgili basında birçok yorum ve değerlendirmeler yer almıştır. Çalışmanın amacı, Von Papan suikastında dış basının değerlendirmelerini karşılaştırmalı olarak incelemektir. Çalışmanın kapsamı başta Fransız basını olmak üzere Almanya, Sovyetler Birliği, Birleşik Krallık ve İtalya gibi devletlerin Von Papan suikastı ile ilgili yayınlanan gazete haberleridir. Bunun için Fransız gazeteleri haricindeki çalışmanın kaynakları, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi'nden temin edilmiştir. Fransız gazeteleri ise Fransız Gallica kütüphanesinden alınmıştır. Araştırma sonucu çalışmanın bulguları şunlardır: Sovyetler Birliği basını, özellikle İzvestiya ve Pravda gazeteleri olayın Almanlar tarafından gerçekleştirildiğini ve suçun Sovyetler Birliği'ne atıldığını iddia etmiş, mahkeme sürecinde ise Türk mahkemelerini sert bir üslupla eleştirmiştir. Alman basını suikastı İngiliz ve Sovyet gizli servislerinin tertip ettiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Alman basını Birleşik Krallık'ın Avrupa'yı Bolşeviklere teslim ettiğini ve suikast ile uluslararası hukukun çiğnendiğini vurgulamıştır. Alman basını ayrıca Türk-Alman ilişkilerinin bozulmadığı propagandasını da yapmıştır. İngiliz basını da suikastın Almanlar tarafından yapıldığını iddia etmektedir. Fransız basınının Özgür Fransa tarafında da müttefik çizgisi görülmüştür. Fransız basınının Vichy tarafı Alman basını ile aynı doğrultuda değerlendirme yapmıştır. İtalyan, Macar, İsveç ve Arnavutluk basını da olayı Sovyet karşıtı bakış açısıyla değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Von Papan, İkinci Dünya Savaşı, Ankara Büyükelçiliği, Dış basın, Türk-Alman ilişkileri.

Reflections of Von Papan Assassination on Foreign Press

ABSTRACT: Von Papan, the German Ambassador to Ankara, was unsuccessfully assassinated on February 24, 1942. Both the assassination attempts, and the post-assassination trial had a great impact on world public opinion. The press made many comments and assessments. The aim of the study is to comparatively examine the evaluations of the foreign press on the Von Papan assassination. The scope of the study is newspaper news published about the Von Papan assassination, especially in the French press, as well as in countries such as Germany, the Soviet Union, the United Kingdom and Italy. For this purpose, the sources of the study, except for French newspapers, were obtained from the Turkish Diplomatic Archives of the Ministry of Foreign Affairs. French newspapers were taken from the French Gallica library. The findings of the study are as follows: The Soviet Union press, especially the Izvestiya and Pravda newspapers, claimed that the incident was carried out by the Germans and that the blame was placed on the Soviet Union. During the trial process, Turkish courts were criticized harshly. The German press believes that the assassination was organized by the British and Soviet secret services. However, it was emphasized that the United Kingdom handed over Europe to the Bolsheviks and that international law was violated with the assassination. In addition, the German press made propaganda that Turkish German relations were not damaged. The British press also claims that the assassination was carried out by the Germans. On the Free French side of the French press, the Allied interpretation was seen. The Vichy side of the French press made an assessment along the same lines as the German press. The Italian, Hungarian, Swedish and Albanian press also evaluated the incident from an anti-Soviet perspective.

Keywords: Von Papan, World War II, Ankara Embassy, Foreign press, Turkish German relations.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Franz Von Papen, 1879 yılında Almanya'da doğmuş, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Amerika Birleşik Devletleri'nde askeri ataşe, sonra da Osmanlı ordusunda kurmay olarak görev yapmıştır (Gülmez-Demirci, 2013: 227). Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da siyasi hayatı ivme kazanmış, 1932'de kısa süreli de olsa başbakanlık yapmıştır (Papen, 1952: 146-171). Daha sonra Almanya'da Naziler iktidara gelmiştir. Bu süreçte, kendisinin siyasi kariyeri devam etmiş, 1938'e kadar Avusturya'da elçilik yapmıştır. Avusturya işgal edilince de yeni görev yeri Ankara olarak tayin edilmiştir (Gülmez-Demirci, 2013: 229). Von Papen'in Ankara'ya geldiği tarihte Arnavutluk, İtalya tarafından işgal edilmiş (Fischer, 1999: 22), bu doğrultuda Türkiye ile Birleşik Krallık ve Fransa arasındaki ilişkiler düzelmişti. Eylül 1939'da Almanya'nın Polonya'yı işgal etmesi ve Polonya'nın Almanya ve Sovyetler Birliği ile paylaşılmasıyla Türkiye-Birleşik Krallık-Fransa arasında üçlü ittifak anlaşması imzalanmıştı (DDF, (2002): 446-452; ATASE, İkinci Dünya Harbi, 3-0-4.). Bu dönemde Almanya ile Türkiye arasındaki ilişkilerde bazı sorunlar yaşanıyordu. Ticaret, krom ve silah sevkiyatları konusunun yanında Türkiye'nin Müttefiklerle sıkı bir diplomasi içinde olması Von Papen'in işini oldukça zorlaştırmıştı. Ancak Almanya'nın askeri zaferleri, özellikle Fransa'nın işgal edilmesi ile Türkiye, Almanya'ya karşı daha temkinli bir siyaset uygulamaya başlamıştı. Önce Bulgaristan ile Mart 1941'de sonra da Almanya ile Haziran 1941'de dostluk ve saldırmazlık anlaşması (DBTDA 32048-126112-1, 1941-06-18; DBTDA 32048-126113-5, 1941-06-18; DBTDA 32100-126852-29, 1941-06-18; DGFP 1918-1945, Series D, Volume XII, Doc. No. 648, s. 1051) yapmış olmasına karşın bazı konularda da direnç gösterebilmiştir. Özellikle Irak'ta yaşanan Mihver yanlısı bir darbe sonrası Almanya'nın askeri geçiş için yaptığı baskı, sonuçsuz kalmıştır (DGFP, 1918-1945, Series D, Volume XII, Doc. No. 568, s. 917). Bu olay bir taraftan Türk-Alman saldırmazlık anlaşmasına, bir taraftan Almanya'nın Sovyetler Birliği'ne karşı yapacağı askerî harekât öncesi sağ kanadını korumaya, diğer taraftan da Von Papen'in Nazi Partisi ile arasının açılmasına yol açmıştır. Ancak yine de Von Papen, diplomatik çabalarını sürdürmüştür.

Haziran 1941'de Almanya ile Sovyetler Birliği arasında büyük bir muharebe başlamıştı. Bu evre, Türkiye için de bir rahatlama evresi olmuştur. 1941 sonunda Moskova kapısına kadar dayanan Alman birlikleri, daha ileriye gidememişti. Ardından rotasını güneye Hazar Denizi'ne doğru çevirecekti. Sovyetler Birliği ise, Moskova'yı savunmuş olmasına rağmen cephe genelinde korkunç zayıatlarla doğuya doğru çekilmişti (Clodfelter, 2017: 449-466). Daha önce sınır problemleri yaşadığı Romanya ve Finlandiya doğrudan, İspanya, İsveç gibi ülkelerle de dolaylı yollardan çatışma halindeydi. Bu süreçte Sovyetler Birliği bir taraftan Türkiye'den kuşku duymakta iken, diğer taraftan da Türkiye'yi karşısına almak istemiyordu. Birleşik Krallık da Orta Doğu'da kontrolü sağlamış olsa da Kuzey Afrika'daki savaş Mısır topraklarında idi. Türkiye açısından bakıldığında; batı sınırları Mihver ülkeleri tarafından işgal edilmiş, güneyinde Birleşik Krallık kontrolü, kuzeyinde Alman-Sovyet savaş alanı, doğusunda ise Birleşik Krallık ve Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmiş bir İran vardı. Böyle bir ortamda 24 Şubat 1942'de Von Papen, eşi ile elçiliğe giderken yakınlarında bir bomba patlamış, ikisi de olaydan yaralanmadan kurtulmuştur (Sırakaya, 2014: 380). Suikast teşebbüsü, Türk kökenli Yugoslavya göçmeni üç kişi tarafından yapılmıştır. Bunlardan birisi, ki üzerinde bomba taşıyan kişi, olay yerinde ölmüştür. İlgili şahsın iki arkadaşı, olayın akabinde hemen yakalanmış ve Papen suikastının mahkeme süreci başlamıştır (Gülmez-Demirci, 2013: 242-243).

Von Papen suikastı ve sonrasındaki mahkeme süreci, bütün dünya basınında yankı uyandırmıştır. Gerek suikast hakkında gerek mahkeme süreci hakkında çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Sovyet Basını

Sovyet basını suikast ile yakından ilgilenmiştir. 10 Mart 1942 tarihli İzvestiya gazetesinde, suikastın ardından Almanya'nın Türkiye'ye ciddi anlamda baskı uyguladığını ifade etmiştir. Haberin sonrasında ise Von Papen'in geçmişinden bahsedilerek suikast amacının Türk-Sovyet ilişkilerini ve Türk-İngiliz ilişkilerini baltalamak olduğunu belirtmiştir (DBTDA, 32050-

126352-88, 1942-04-18; DBTDA, 32050-126352-51, 1942-05-05). 5 Nisan 1942 tarihli İzvestiya gazetesi, suikastın Sovyetler ve İngilizler tarafından yapıldığına dair suçlamayı iftira olarak nitelemiştir. Bu iftiranın amacının ise Türk-Müttefik ilişkilerine zarar vermek olduğunu ifade etmiştir. Yugoslavya kökenli Abdurrahman ve Süleyman adlı Türk sanıkların, elinde bomba olan Bolşevikler imajıyla Sovyet vatandaşları olan Pavlov ve Kornilov'u haksız yere suçladığını belirtmiştir. Türkiye'nin Hitler entrikalarını Sovyet vatandaşlarına yıkmaya teşebbüs ettiğini ifade etmiştir. Mahkemenin, Sovyet vatandaşlarının suçlarına dair evrakın, "Rusça'ya tercüme ettirilmesi" hakkını dahi ihlal ettiğini yazmıştır. Yazının devamında ise mahkemenin detayları aktarılmıştır. Mahkeme tutanaklarından hareketle gazete, Abdurrahman'ın aslında komünist olmadığını söylediğini, Yugoslav komünist partisine üye olmadığını ve sadece komünizmin ne olduğunu öğrenmeye çalıştığını yazmıştır. İzvestiya, Abdurrahman'ın buna benzer çelişkili ifadelerine vurgu yapmıştır. İzvestiya ve Pravda gazetelerinin 6 Nisan 1942 tarihli sayılarında Hitler taraftarlarının bu suikastı İngiliz ve Sovyet casuslarının yaptığı iddiasına değinerek bunun doğru olmadığını, suikastın Almanlar tarafından yapıldığını ve amaçlarının Türkiye'nin tarafsızlık politikasına etki etmek olduğunu yazmıştır. Ayrıca Türk-Sovyet ve Türk-Müttefik ilişkilerini baltalama niyetine de vurgu yapmıştır. Gazeteler, mahkeme detaylarından hareketle olayın Sovyetler Birliği ile hiçbir ilgisinin olmadığını ispatlamaya çalışmıştır (DBTDA, 32050-126352-74, 1942-04-06). Bir sonraki gün gönderilen büyükelçilik raporunda ise gazetelerin dava sürecindeki Türk hukuku ve mahkemesi ile "hilekâr kadılara dair Türk hikayeleri" arasında benzetme yaparak Türk mahkemelerini eleştirdiği görülmektedir (DBTDA, 32050-126352-66, 1942-04-07). Türk dışişlerine gönderilen raporun devamında gazeteler, mahkeme tutanaklarından hareketle Rusların kendini savunma hakkının ellerinden alındığını yazmıştır. Tutanaklardan hareketle Rus basını sanıkların komünizmle ilgisinin bulunmadığını belirtmiştir (DBTDA, 32050-126352-67, 1942-04-07; DBTDA, 32050-126352-68, 1942-04-07). Rusya'daki büyükelçilikten Dışişleri Bakanlığına gönderilen 8 Nisan 1942 tarihli rapora göre, Sovyet basını suikastın kime yaradığını sorgulamış ve bu teşebbüsün Almanlar tarafından yapıldığını yinelemiştir (DBTDA, 32050-126352-70, 1942-04-08). 10 Nisan 1942 tarihli İzvestiya gazetesi, mahkemenin detaylarını aktarmıştır. Gazeteye göre suçlanan Sovyet vatandaşları, kendilerini suçlayan ifadelerin Rusça tercümelerinden birini hiç okumamış, diğerini de geç bir tarihte okuma fırsatı bulmuştu. Suçlanan Sovyet vatandaşlarından biri olan Pavlov, itirafçı Abdurrahman'ın komünist partiye üye olmadığını söylemiş ve Abdurrahman'ın Moskova ile irtibatını sağlayan Fahri ve Niyazi'yi söylemesinin ardından eşgallerini ve kim olduklarını kendisine sormuş, cevap alamamıştır. Sovyet vatandaşları mahkemenin sonraki aşamasında da Rusça tercümede bazı sorunlar yaşamış ve gazete bu durumda vatandaşlarının suçlamaları bilmeden kendilerini nasıl savunacağını sormuştur (DBTDA, 32050-126352-45, 1942-04-10). 20 Haziran 1942 tarihli Pravda gazetesinde "Ankara adliyesi komedyası" başlığında Türk mahkemelerine ve Türk hukukuna hakaret eden yazılar görülmektedir. Mahkeme sürecinin aceleye getirilmesi, Pavlov ve Kornilov'un adli yardım alma haklarının reddedilmesi, suikastın Sovyetlerle ilişkilendirilmesinin iftira olduğu, mahkemede usulsüzlükler olduğu, mahkemenin tarafsız olmadığı, Sovyet vatandaşı aleyhine şahitlik eden kişinin akli yönden doktor raporu bulunduğu ve onun şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiği gibi hususlar dile getirilerek bunun tam anlamıyla bir komedi olduğu eklenmiştir (DBTDA, 32050-126352-34, 1942-06-21; DBTDA, 32050-126352-29, 1942-06-25). Tass ajansı Eylül 1942'de, bu defa suikast teşebbüsünün sahte olduğunu ima etmiştir. Dışişlerine gönderilen raporda mahkeme süreci hakkında bazı bilgiler veren ajansın kamuoyunu tamamen yanlış yönlendirme teşebbüsünde olduğu notu düşülmüştür (DBTDA, 32050-126352-18, 1942-10-01).

Alman Basını

Alman basını ilk olarak olayı şu haberlerle aktarmıştır (DBTDA, 32050-126352-95; 1942-03-04): Basın, genel itibarıyla olayı Sovyet gizli servisleriyle ilişkilendirmiştir. Suikast teşebbüsünün yapıldığı saatlerde İstanbul'da büyükelçi aleyhine bildirilerin dağıtıldığını belirtmiştir. Ancak bu olayın Türk-Alman ilişkilerini olumsuz etkilemeyeceği basında açıkça görülmektedir. Berliner Börsen-Zeitung'un 25 Şubat 1942 tarihli sayısında, suikast hem Sovyet gizli servisi

GUEPOU¹ ile hem de İngiliz servisleri ile ilişkilendirilmiştir. Suikast teşebbüsünün, Avrupa'yı büyük bir mezara dönüştürmeyi amaçlayan Churchill ve Stalin'in politikalarının sonucu olduğu ifade edilmiştir. Deutsche Allgemeine Zeitung'un, 25 Şubat 1942 tarihli sayısında ise bu teşebbüsün İngiliz gizli servisi ve Bolşevik GUEPOU'nun iş birliği ile yapıldığı ifade edilmiştir. Gazete, İngilizlerin benzer hareketlerinin Balkanlarda, Fas'ta, Mısır'da, Irak'ta ve İran'da birçok kez yapıldığını, bunun sonucunda birçok sivilin hayatını kaybettiğini eklemiştir. Sonraki değerlendirmelerinde ise İngilizlerin ve Rusların Türkiye'ye yaptıkları siyasi baskıların sonuçsuz kalması üzerine suikast teşebbüsünün yapıldığını ifade etmiştir. Aynı gazete "Ankara'da Büyükelçi Von Papen'e saldırı" başlığı altında yine İngiliz ve Rus gizli servisleri ile olayı ilişkilendirerek, suikast teşebbüsünün detaylarını yazmıştır. Volkischer Beobachter'in 26 Şubat 1942 tarihli ve "Türk basını öfkeli" başlıklı yazısında, Türk basınındaki Türk-Alman dostluğuna dair yazıları ve Türk kamuoyundaki tepkileri belirtmiştir. Ardından iki Müttefik gizli servisini öne sürerek Von Papen'in, Sovyetler Birliği'nin Orta Doğu'daki amaçlarını Türkiye'ye bildirdiği için suikasta uğradığını eklemiştir. Berliner Lokal Anzeiger 25 Şubat 1942 tarihli sayısında, siyasi amaca değinmiş, saldırı teşebbüsünün İngiliz-Rus ortaklığını ve Avrupa'nın bizzat İngilizler tarafından bolşevizme teslim edilmesini açıkça ifade etmiştir. Yakın bir Türk-Sovyet ilişkileri için en büyük engelin Von Papen olduğu düşüncesiyle böyle bir saldırının yapıldığını belirtmiştir. Ayrıca gazete, İngilizlerin uluslararası hukuku hiçe saydığını da eklemiştir. Aynı gazetenin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında; suikasttan önce Türk polisinin ikisi İngiliz ve biri de General Charles de Gaulle'ün destekçisi olan üç kişiyi tutukladığı, İngiliz casuslarının Türkiye'de yoğun bir faaliyet içerisinde olduğu ve Alman karşıtı bildirilerin eş zamanda dağıtıldığı bilgisi verilerek İngiliz ajanlarının rolüne vurgu yapılmıştır. Olayın İtalyan kamuoyunda da yankı uyandırdığı yazılarak bu olayın tipik bir İngiliz terör yöntemi olduğu, önceki bombalı saldırı örnekleriyle birlikte aktarılmıştır. Alman basınına dair buradaki dışışleri arşiv belgesinin genelinde Alman gazete haberi ve ardından Fransızca çevirisi Dışışleri Bakanlığına gönderilmiştir. Ancak belgenin son kısmındaki yazışmanın Almanca kaynağı olmamakla birlikte; belgenin dili hem Türkçe yazılmış, hem de tercüman Tahsin Abdi Gökşingöl'in çevirisinde Alman basınından farklı bir üslup görülmüştür. "Image No. 651, Kahire 2/3/942" nüsha ve "Fon papen'e suikast yaparken kendisi süikasde maruz kaldı" başlıklı belgeye göre, Von Papen ile Hitler arasındaki geçmiş sorunlar yazılmış, Von Papen'in daha önce Naziler tarafından Viyana'da ortadan kaldırılmak istendiğini ama bu suikast teşebbüsünün de başarısız olduğunu, dolayısıyla Ankara'daki teşebbüsün de Naziler tarafından yapıldığı ifade edilmiştir².

Nisan ayına gelindiğinde Alman basını, mahkeme tutanaklarından hareketle saldırı amacının Türkiye'nin tarafsızlık politikasına karşı Türkiye'yi savaşa sokmayı amaçladığına, sanıkların Sovyetler Birliği ile olan ilişkilerine, suçlulardan birinin Suriye'de olduğu ve İngilizlerin onu Türkiye'ye teslim etmediğine, İngilizlerin de bu iş ile bağlantılı olduğuna vurgu yapmıştır (DBTDA, 32050-126352-73, 1942-04-07). Neues Wiener Tageblatt gazetesinde ise suikast hakkında teknik bilgiler verildikten sonra olayın Sovyetlerle alakası vurgulanmıştır. Saldırının amacının ise Türkiye'yi tarafsızlık politikasından vazgeçirmek olduğunu belirtmiştir. Ek olarak İngiliz-Sovyet planlarının suya düştüğünü ve Türk-Alman ilişkilerinin daha da güçlendiği ifade edilmiştir (DBTDA, 32050-126352-61, 1942-04-09). Dışışleri Bakanlığına gönderilen 9 Nisan 1942 tarihli raporda birçok Alman gazetesinin konu hakkındaki değerlendirmeleri yazılmıştır. 2 Nisan 1942 tarihli Berliner Lokal-Anzeiger gazetesi, teşebbüsün Komintern ve GPU örgütü tarafından tertip edildiğini kesin bir dille belirtmiş ve amacın Türk tarafsızlığını engellemek olduğunu yazmıştır. 3 Nisan 1942 tarihli Deutsche Allgemeine Zeitung gazetesi de mahkeme tutanaklarındaki detayları aktararak suikastın faili olarak Sovyet gizli servislerini işaret etmiştir. Ayrıca sanık olan iki Sovyet vatandaşının kendilerini mağdur olarak gösterme çabalarını eleştirmiştir. 4 Nisan 1942 tarihli Deutsche Allgemeine Zeitung ise suikastın Türkiye'nin savaşa sürüklenmesi amacını taşıdığını ve İngilizlerin sanıkları koruduğunu ifade etmiştir (DBTDA,

¹ Bahsedilen gizli servisin GUEPOU, GURPOU ya da GPU olduğu ifade edilse de aslında NKVD'dir.

² Belgeden tercümanın Kahire/Müttefik kaynaklı bir gazeteyi çevirdiği anlaşılmaktadır. Gallica kütüphanesinde yaptığımız arama sonucu, çevrilen gazetenin Alman gazetesi olmadığı, belgenin yanlış tasniflendiği anlaşılmıştır. Gazetenin tam künyesi: *Images, Maison d'édition Dar-el-Hilal (Le Caire)*, "Von Papen", 2 Mart 1942, s. 5.

32050-126352-60, 1942-04-09). Frankfurter Zeitung'un 12 Nisan 1942 tarihli sayısında, mahkeme süreci ile ilgili detaylar verilmiş ve Sovyet sanıklarının mahkemeye yaptıkları saygısız davranışlara vurgu yapılmıştır. Pavlov'un elçilikte görevli, Kornilov'un ise bizzat Sovyet gizli servisi mensubu olduğu ifade edilmiştir (DBTDA, 32050-126352-57, 1942-04-12). 17 Nisan 1942 tarihli Allgemeine Zeitung'ta davanın üçüncü günü aktarılmıştır. Gazete, Rus sanıkların yargılama sürecini uzatmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Aynı tarihte, Berliner Lokal-Anzeiger gazetesi, Moskova'nın entrikaları başlığında Sovyetlerin mahkemeye sürekli müdahale etmeye çalıştığını, Rus sanıkların mahkemedeki tavırlarını ve zaman kazanmaya yönelik girişimlerini yazmıştır. Ayrıca Moskova basınının Türk yetkililerini Nazi işbirlikçisi olarak suçlamalarına da tepki göstermiştir. Türk basınının bu süreçte mahkemenin bütün detaylarını haber olarak vermesini, Türkiye'nin dava sürecini kimseden gizlememe çabası olarak yorumlamıştır (DBTDA, 32050-126352-53, 1942-04-20). 26 Nisan tarihli Reich gazetesi, Türk hukukunun Sovyetler Birliği basınının iftira ve saldırı merkezinde olduğunu ifade etmiştir. Türk basınının da onurlu bir şekilde mahkemenin bütün detaylarını yorumsuz olarak yayınladığını yazmıştır. Haberin sonunda ise ahlaki açıdan Bolşeviklerin bir savaş daha kaybettiğini belirtmiştir. 29 Nisan 1942 tarihli Berliner Börsen-Zeitung'ta ise, Türkiye'nin dava sürecindeki tarafsız tavrı vurgulanmıştır. Sanık Pavlov'un tavırları mahkemeyi ciddiye almadığı, mahkemeye sürekli hakaret ettiği, bu süreçte Türk yargısının soğukkanlılığını koruduğu yazılmıştır. Gazetede ayrıca Sovyet gizli servislerinin faaliyetlerinden de bahsedilmiştir. Aynı gazetenin bir sonraki sayısında, mahkemedeki detaylar ve yeni deliller aktarılmış, Kornilov ile suikast esnasında ölen Ömer arasındaki temasın bu delille kanıtlandığı belirtilmiştir (DBTDA, 32050-126352-46, 1942-05-06).

Fransız Basını

İkinci Dünya Savaşı'nın başında Birleşik Krallık ile birlikte en güçlü Müttefik ülkesi olan Fransa, Haziran 1940'ta işgal edildikten sonra bu ülkede iki farklı yönetim ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı yönetim Mihver yanlısı Vichy hükümeti ile Müttefik yanlısı Özgür Fransa'dır ve bu durum, Müttefik orduların Fransa'yı Alman işgalinden kurtardığı 1944 yılına kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Fransız basını da bu bölünmeden etkilenmiş, Fransa'da kalan gazetelerin önemli bir kısmı Vichy hükümeti yanlısı yazılar yazarken, Fransa dışında kalan ya da Fransa'nın dışına taşınan gazeteler, Müttefik yanlısı çizgisini devam ettirmişlerdir. Von Papen suikastı ile bu farklılık açıkça görülmüştür.

Çalışmada Fransız basını, yukarıdaki ayırmadan bağımsız, iki kulvarda incelenmiştir: Birincisi, Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi'ndeki belgelerden, ikincisi ise Fransız Gallica kütüphanesindeki süreli yayınlardan. Arşivlerdeki gazete yazıları, birkaç istisna dışında Fransız kütüphanesinden teyit edilmiş ve dipnotlarda gösterilmiştir. Bu bölümde ilk olarak arşiv belgelerindeki basın haberleri, sonra da Gallica'daki gazeteler analiz edilmiştir.

7 Mart 1942 tarihinde Şam konsolosluğundan gelen telgrafta Suriye'nin ve bazı Fransız gazetelerin suikast hakkındaki yazıları aktarılmıştı (DBTDA, 32050-126352-91, 1942-03-07). Bunlardan biri olan Echos de Syrie'nin 26 Şubat 1942 tarihli ve "Une bombe sur von papen a Ankara" başlıklı yazısında suikast teşebbüsünün Almanya tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Nazilerin bunu daha önce de denediklerini belirterek Papen ile Nazi Partisi arasındaki gerilime dikkat çekilmiştir. Echos de Syrie gazetesinin 17 Mart 1942 tarihli sayısında "pourquoi le parti nazi veut se debarrasser de Von Papen" başlıklı yazıda da Von Papen'e saldıran kişinin Nazi Partisi üyesi olduğu belirtilmiştir. Almanların olası bir Nazi yenilgisinde Von Papen gibi isimleri kurtarıcı olarak görme ihtimaline değinmiş ve Almanya'daki radikal Nazilerin, bütün bu isimlerden kurtulmaya çalışacaklarını yazmıştır. Belgeden hareketle, Matin gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında, suikastın teknik detayları üzerine tartışılmıştır. Aynı gazetenin bir sonraki sayısında ise "Provocation Nazie" başlığıyla suikast teşebbüsünün bizzat Gestapo tarafından düzenlendiği, amacının Türk-Alman ilişkilerinde gerginlik yaratmak olduğu ve Almanya'nın Türkiye üzerinden bir Kafkasya hesabı yaptığı yazılmıştır. Matin'in 6 Mart 1942 tarihli sayısı ve "Les dessous de l'attentat contre Von Papen" başlıklı yazısında saldırının faili-

nin Yugoslavya kökenli olduğunu belirtmekle yetinmişti³. Fransız kütüphanesinden bakıldığında, Le Matin gazetesi farklı ifadeler kullanmıştır. 26 Şubat tarihli nüshada, Von Papen saldırısı ile ilişkili olarak; suikast öncesi Alman karşıtı bildirileri, İngiliz-Sovyet anlaşmasını ve Sovyetler Birliği'nin Karadeniz'deki Türk karşıtı faaliyetlerini vurgulamıştır (Le Matin, "L'attentat d'Ankara nouvelle machination de l'intelligence service", 26 02 1942, s. 2). Le Matin gazetesinin 27 Şubat 1942 tarihli sayısında ise İngiliz ve Sovyet istihbarat servisleri suçlanmıştır. Amaç olarak da Von Papen'in, İngiliz ve Sovyetler Birliği'ne karşı olan diplomatik çabaları gösterilmiştir (Le Matin, "L'Intelligence Service et la Guépéou ont les mêmes méthodes", 27 02 1942, s. 1). 7 Mart 1942 tarihinde de Von Papen suikastındaki sanıkların komünist olduğu vurgulanmıştır (Le Matin, "L'auteur de l'attentat contre M. von Papen est un communiste macédonien", 7 03 1942, s. 3). Aynı gazete ismine sahip iki farklı yorum, şu şekilde açıklanabilir: Bilindiği üzere Fransa'nın Almanlar tarafından işgal edilmesiyle, Fransız basını ikiye bölünmüştü. Fransa'daki yayınların çoğu, Vichy ve Alman yanlısı iken kolonilerdeki yayınlar Özgür Fransa'ya aitti. Suriye'den Dışişleri Bakanlığına gönderilen telgrafların da Özgür Fransa'ya ait olduğu, büyük olasılıkla Le Matin gazetesinden bazı kişilerin kolonilerde yayın yaptığı anlaşılabılır. Ancak bu yayınlar, Fransız kütüphanesinde tespit edilememiştir.

Nisan 1942'de Dışişleri Bakanlığına gönderilen büyükelçilik raporunda Fransız basınında şu haberler görülmüştür (DBTDA, 32050-126352-56, 1942-04-17): Le Petit Journal, 2 Nisan 1942 tarihindeki sayısında ve aynı gazetenin 3 Nisan 1942 tarihli sayısında mahkeme sürecini tarafsız bir şekilde aktarmıştır (Le Petit Journal, "Le procès des auteurs de l'attentat contre M. Von Papen s'est ouvert, hier, a Ankara", 2 04 1942, s. 3; Le petit journal, "L'attentat contre M. Von Papen", 3 04 1942, s. 1). Les Nouveaux Temps'un, 4 Nisan 1942 tarihli sayısında Birleşik Krallık'ın Von Papen'e yönelik saldırı davasında yargılanan beşinci sanığı, Türk yetkililere teslim etmediği yazılmıştır. Gerekçe olarak ise Türkiye ile Suriye arasında sürgün anlaşması bulunmaması gösterilmiştir (Les Nouveaux Temps, "L'Angleterre refuse l'extradition du cinquieme accuse", 4 04 1942, s. 4). Le Petit Journal'ın 8 Nisan 1942 tarihindeki yazısında, mahkemeye dair yorumsuz bilgiler görülmektedir (Le Petit Journal, "La deuxième audience du procès d'Ankara s'ouvre aujourd'hui", 8 04 1942, s. 2). Le Figaro'nun 9 Nisan 1942 tarihli sayısında ise Sovyetler Birliği'nin mahkeme sürecine dair suçlamalarına değinilmiş, Sovyetlerin bu süreçte Ankara'ya baskı uygulayabileceği ifade edilmiştir (Le Figaro, "Le Process d'Ankara", 9 04 1942, s. 2).

26 Şubat 1942'de Le Temps'da suikast detayları verilmiş ve saldırı sonrasında, Ankara halkının büyük bir tepki gösterdiğini ifade etmiştir (Le Temps, "Un attentat contre M.von Papen à Ankara", 26 02 1942, s. 2). Aynı gazetenin bir gün sonraki sayısında da halkın suikasta tepkisi vurgulanmış, Ankara'daki vatandaşların Von Papen'e destek çıktığı belirtilmiştir. Gazete daha sonra Alman basınının yorumlarını yazmıştır. Buna göre suikast, Sovyet ve İngiliz gizli servisleri tarafından tertip edilmiştir. Bu da Birleşik Krallık Dışişleri Bakanı Eden'in Moskova'daki temasları ve Türkiye'deki İngiliz ajanlarının sayısının gittikçe artması ile ilişkilendirilmişti (Le Temps, "L'attentat contre Von Papen", 27 02 1942 s. 1). 2 Haziran 1942 tarihli Le Temps gazetesi, dava ile ilgili detaylıca bir yazı yayınlamış, Türkiye'nin tavrının akıllıca olduğunu eklemiştir. Sovyetlerin yoğun bir siyasi baskı yaptığını, ancak bunu başaramadıklarını yazmıştır. Gazete, Sovyet iddialarını da belirtmiştir. Sovyetlere göre suikast Almanlarca tertip edilmişti ve iki Rus vatandaşı da masumdu. Mahkemenin diplomatik boyutlarına da değinen gazete, Dışişleri Bakanı Saraçoğlu'nun Sovyet baskılarına karşı savunmaları için sadece hukuki kanıt getirmelerini, Sovyetlerin ve Sovyet basınının tutumunu değiştirmesi gerektiğini ifade etmiştir. Gazete, son satırlarda Türk-Sovyet ilişkilerinin soğuk olduğunu eklemiştir (DBTDA, 32050-126352-26, 1942-07-11; DBTDA, 38347-153285-28, 1942-07-11).

Le Courrier du Maroc gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında "Von Papen'e karşı Ankara'da bir saldırı" başlıklı haberinde, Von Papen'e yönelik saldırının Sovyet ve İngiliz gizli

³ Gallica kütüphanesinden yapılan aramada Le Matin gazetesinde, Von Papen ile ilgili birçok haber yapılmış olmasına karşın, belgelerde adı geçen başlıklara rastlanılmamıştır.

servislerinin işi olduğu belirtilmiştir (Le Courrier du Maroc. Journal quotidien du Nord marocain, "Un attentat à Ankara contre M. Von Papen", 26 02 1942, s. 1).

L'Écho d'Alger gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısının "Von Papen'e karşı saldırı" başlıklı yazısında, suikastın failinin İngiliz ve Sovyet gizli servisleri olduğuna dair İsviçre menşeli bir haber görülmüştür (L'Écho d'Alger, "L'attentat contre M. von Papen", 26 02 1942, s. 2). Aynı gazetenin bir sonraki sayısında da Alman basınındaki yazılar gösterilerek suikast amacının Türkiye'yi savaşa sokma amacı taşıdığı ifade edilmiştir (L'Écho d'Alger, "L'attentat contre M. von Papen", 27 02 1942, s. 1). 6 Mart'ta ise saldırının failinin Türkiye'yi savaşa sokmak isteyen güçler olduğu yinelenmiştir (L'Écho d'Alger, "L'attentat contre M. von Papen", 6 03 1942, s. 1).

La Dépêche gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında, İsviçre kaynaklı bir habere atfen saldırının failinin Secret Intelligence Service ve Guépéou olduğu belirtilmiştir (La Dépêche, "Une bombe explose à Ankara", 26 02 1942, s. 1).

Le Petit Marocain gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısındaki "L'attentat contre M. von Papen" başlığında, suikastı Sovyet gizli servisi GPU ile İngiliz istihbarat servisinin tasarladığı, saldırının planının ise Eden'in Moskova temasları sırasında yapıldığı belirtilmiştir (Le Petit Marocain, "L'attentat contre M. von Papen", 26 02 1942, s. 2).

L'Echo du Maroc gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında, saldırının İngiliz ve Sovyet gizli servislerinin planladığı ifadesi görülmüştür (L'Echo du Maroc, "L'attentat Manqué Contre M. Von Papen", 26 02 1942, s. 1).

Le Grand écho du Nord de la France gazetesinin, 26 Şubat 1942 tarihinde, saldırıda İngiliz gizli servislerinin ve Charles de Gaulle'ün parmağı olduğu vurgulanmıştır (Le Grand écho du Nord de la France, "Pourquoi l'Angleterre en veut à M. von Papen", 26 02 1942, s. 2).

La Vigie Marocaine gazetesinin 26 Şubat 1942 tarihli sayısında suikastın Sovyet ve İngiliz gizli servisleri tarafından tertip edildiği yorumu görülmüştür (La Vigie Marocaine, "Après l'attentat contre M. Von Papen" 26 02 1942, s. 1).

27 Şubat 1942 tarihli Journal des débats politiques et littéraires gazetesinde suikastın İngiliz casuslarla ilişkisi vurgulanmıştır (Journal des débats politiques et littéraires, "Après L'attentat d'Ankara", 27 02 1942, s. 1).

27 Şubat 1942 tarihli Les Tablettes du soir gazetesinin haberinde Alman basınına değinilerek Birleşik Krallık'ın Türkiye'yi savaşa sürüklediğini yazmıştır. Türk halkının olaya çok büyük tepki verdiğini ve Von Papen'e destek olduklarını ifade etmiştir. Gazete Alman basınındaki haberlerden hareket ederek suikastı Sovyet ve İngiliz gizli servislerinin yaptığını eklemiştir (Les Tablettes du soir, "L'attentat Contre M. Von Papen", 27 02 1942, No 762, s. 1). Aynı gazetenin 7 Mart 1942 tarihli sayısında suikastın, Türkiye'nin tarafsızlık politikasına karşı yapıldığı yazılmıştır (Les Tablettes du soir, "L'enquête sur l'attentat contre M. Von Papen", 7 3 1942, s. 1).

L'Éclair: journal quotidien du Midi gazetesi ise 6 Mart 1942 tarihli sayısının "Von Papen'e karşı saldırı" başlıklı haberinde, suikastı Türkiye'nin tarafsızlık politikasına karşı olan güçlerin planladığı ifade edilmiştir (L'Éclair: journal quotidien du Midi, "L'attentat contre M. Von Papen", 6 3 1942, s. 3).

9 Mart 1942 tarihli France: liberté, égalité, fraternité, gazetesinin "Dünya çapında", başlıklı yazısında, İngiliz ve Rus çevrelerin saldırıyı yaptıklarına dair suçlamaları reddettiği, teşebbüsün bizzat Naziler tarafında tertip edilme ihtimali olduğu, Von Papen'in geçmişte de radikal Nazilerle düşmanlık içinde olduğu ifade edilmiştir (France: liberté, égalité, fraternité, "A Travers Le Monde", 9 03 1942, s. 3).

28 Mart 1942 tarihli Istamboul gazetesinin "Basın incelemesi" başlıklı derleme haberinde Von Papen'in suikast sonrası uzun bir yolculuğa çıkmasını irdemiş ve daha önce Hitler'in kendisine Avusturya'da suikast düzenlemesinden hareketle, bu suikastın de Naziler tarafından bir kurgu olduğunu ima etmiştir. Aynı şekilde o suikasttan sonra da Von Papen'in Almanyaya

hareket ettiğini ve Hitler'in Avusturya'yı işgal için bunu bahane gösterdiğini yazmıştır. Haberin sonunda ise Almanya'nın Türkiye'yi işgal etmek için bu olayı bahane edeceği tahmininde bulunmuştur (Istanbul, "Revue de la Presse", 28 03 1942, s. 3). Aynı gazetenin 8 Nisan tarihli sayısında, Alman basınına yer vererek gazetelerin, Sovyetler Birliği'nin Türkiye ve İsveç'e karşı bu tarz eylemlerine vurgu yaptığı haberi verilmiştir (Istanbul, "A Presse Allemande Repond a l'agence Tass", 8 4 1942, s. 1). 24 Eylül 1942 tarihli Istanbul gazetesinde, Von Papen suikast teşebbüsünden sonra yaşanan mahkeme sürecinin, Türk-Sovyet ilişkilerini zayıflattığını ve sürecin zor şartlar altında devam ettiğini belirtmiştir (Istanbul, "Le Temps fait l'eloge de la politique exterieure de la Turquie", 24 9 1942, s. 2).

L'Ouest-Éclair gazetesi, 9 Nisan 1942 tarihli sayısında suikastın Sovyetler Birliği ve Birleşik Krallık gizli servislerinin iş birliğiyle gerçekleştirildiği vurgulanmıştır (L'Ouest-Éclair, "Et toujours la guerre du pétrole", 9 04 1942, s. 1).

Le Réveil du Nord gazetesinin 16 Nisan 1942 tarihindeki haberinde mahkeme sürecinde Sovyet vatandaşlarının mahkemeyi engelleme taktiklerini uyguladığını ifade etmiştir (Le Réveil du Nord, "Le procès d'Ankara les inculpés Soviétiques poursuivent leur tactique d'obstruction", 16 04 1942, s. 2).

İngiliz Basını

İngiliz basını da suikast davasını yakından takip etmiştir. İngiliz Times gazetesi, 25 Şubat 1942'deki haberinde, sadece saldırının detayları hakkında bilgiler vermiştir (Times, "Bomb Explosion in Ankara, Papen's Narrow Escape", 25 02 1942, s. 4). Aynı gazetenin bir sonraki gün yayınlanan sayısında ise Alman yetkililerin saldırı için İngiliz gizli istihbarat servislerini suçladığı ifadelerine yer verilmiştir. Gazete ise bunun mümkün olmadığını, saldırı sırasında da İngiliz elçilik binasının da hasar gördüğünü eklemiştir (Times, "The Ankara Bomb Outrage, Nazis Blame Britain", 26 02 1942, s. 3).

Nisan'da Daily Mirror, Sovyet radyosunun Türkiye aleyhindeki yayını haber yapmıştır. Buna göre radyo, suçlanan iki Sovyet vatandaşından dolayı Türk mahkemelerini eleştirmişti. Suikastın Berlin tarafından yapıldığını, hâkimin suçlama dosyalarını Rusça'ya tercüme ettirmediğini, mahkemenin Almanlardan çekindiğini, Türk sanıkların *"içerlerinde saklı veya kaçak silâhlar bulunan ve Sovyet Sefareti binasına gizlice getirilen veya oradan gizlice çıkarılan bavul ve sandıklar"* hususundaki ifadelerinin hayal ürünü olduğunu söylemiştir (DBTDA, 32050-126352-63, 1942-04-08).

Diğer Ülkelerin Basını

Arnavutluk'taki Tomori gazetesinin "Von Papen saldırısının ardından Türkiye'nin sert tutumu" başlıklı yazısında saldırı sonrası Türkiye'nin olayı sert ve titizlikle araştırdığını ifade etmiştir. Türk halkının bu olay karşısında öfkелendiğini ve suikast teşebbüsünün ardından Türk polisinin Sovyet elçilik binasında, konsoloslukta ve Sovyet personel ofislerinde aramalar yaptığını belirtmiştir. Büyükelçilik binasının aranması esnasında bazı dosyalara el konulduğu bilgisi görülmektedir. Gazete, suikastın Sovyetlerce yapıldığından oldukça emin bir değerlendirmede bulunmuştur. Olay sonrasında ise çok sayıda İngiliz ve Rus menşeli kişilerin sınır dışı edildiği bilgisi görülmektedir (DBTDA, 32050-126352-98; 1942-02-10). Aynı gazetenin 8 Mart 1942 sayısında, "L'attentat a Von Papen" başlıklı haberinde faillerin Yugoslav kökenli olduğu ve bu coğrafyada İngiliz ve Sovyet gizli servislerinin yoğun çalıştığı bilgisi yazılmaktadır (DBTDA, 32050-126352-89, 1942-03-10). Tomori'nin Nisan ayındaki yayınlarında, sanık olan Sovyet vatandaşlarının mahkemedeki tavırları eleştirilmişti. Suikastın amacının ise Türk-Alman ilişkilerini bozmak olduğu burada da yinelenmiştir (DBTDA, 32050-126352-62, 1942-04-09). Tomori'nin 9-10 Nisan 1942 tarihli sayılarında ise iki Sovyet vatandaşının da Sovyet gizli servislerine üye olduğu, suçlulardan birinin tabancasının İngiliz yapımı olduğu vurgulanmış ve Türkiye'nin mahkeme süresinde Sovyetlerin baskılarından etkilenmediğini yazmıştır (DBTDA, 32050-126352-58, 1942-04-10).

İsveç basınından Dagens Nyheter gazetesinin 10 Mart 1942 tarihli sayısında Von Papen suikastı sonrası Türk polisinin Rus konsolosluğuna düzenlediği baskından bahsedilmektedir. Türkiye'nin bu işin Ruslar tarafından yapıldığını düşündüğü belirtilmiştir. Bununla birlikte Komünist ideolojiye sahip bazı öğrencilerle beraber bir Sovyet vatandaşının tutuklandığı bilgisi görülmektedir. Gazete, Müttefik basınının Sovyetler Birliği'ni işaret eden mevcut kanıtları önemsiz göstermeye çalıştığını da eklemiştir (DBTDA, 32050-126352-87, 1942-03-11).

İtalyan basınından Relazioni Internazionali de suikast hakkında bazı yazılar yayınlamıştır. Relazioni Internazionali'nin 11 Nisan 1942 tarihli ve "La Turquie vis a vis des Soviets" başlıklı haberinde mahkeme sürecinin siyasi durumu irdelenmiştir. Gazeteye göre bu dava, entrikaların, dış müdahalelerin ve gizli tehlikelerin görüldüğü bir süreçtir ve Türkiye'nin jeopolitik önemini daha da artırmıştır. Davanın seyri aynı zamanda Türkiye'nin tarafsızlık politikasını değiştirebilecek boyuttadır. İlerleyen bölümlerde gazetede, Türkiye'nin 1939 yılında Mihver karşıtı siyasetine de değinilerek, Türkiye'nin politikasının kendilerine göre günden güne daha makul ve daha dengeli bir hale geldiği ifade edilmiştir. Yazının sonunda, Von Papen suikastı ile Türkiye'nin asıl düşmanının Sovyetler Birliği olduğu ima edilmiştir (DBTDA, 32050-126352-52, 1942-04-20).

Macar basınından Uj Magyarság ise konuyla ilgili birkaç makale yayınlamıştı. Buna göre Temmuz sonunda, Müttefiklerin Hitler ve Papen arasındaki geçmiş düşmanlığa dair söylemlerine karşıt nitelikte, Hitler ve Papen arasındaki geçmiş dostluktan bahsetmiştir. Türkiye'nin çok önemli jeopolitik konumu sebebiyle Hitler'in buraya kusursuz bir diplomat atadığını ifade etmiştir. İlerleyen satırlarda uzunca bir Papen övgüsü yapılmış, son satırlarda ise yargılama sürecini, milliyetçi Türkiye'nin Bolşevizme karşı olan mücadelesi şeklinde tanımlamıştır (DBTDA, 32050-126352-25, 1942-07-29).

Sonuç

24 Şubat 1942 tarihinde Von Papen elçilik yolunda suikasta uğramış ve bu olay dünya kamuoyunda büyük bir yankı uyandırmıştır. Hem suikastın şekli hem suikastın failleri hem de suikast sonrası mahkeme süreci hakkında çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler görülmüştür. Sovyet basını, özellikle İzvestiya ve Pravda gazeteleri, suikastın Türk-Sovyet ilişkilerini zayıflatma ve Türkiye'nin tarafsızlık politikasını değiştirme amaçlı yapıldığını ileri sürmüştür. Suçun Sovyet vatandaşları ile ilişkilendirilmesini iftira olarak tanımlamış, tertibatın Nazi Almanya'sı tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Sovyet basını, mahkeme sürecini de eleştirmiştir. Bu eleştiriler çoğunlukla, Sovyet vatandaşlarına yönelik suçlamalara dair belgelerin Rusça'ya tercüme edilmemesi ya da tercümelerin çok geç yapılması üzerine olmuştur. Bunun dışında Yugoslav göçmeni sanıkların çelişkili ifadelerine de değinilmiştir. Eleştiriler, daha sonra Türk mahkemelerinin geneline yönelik bir hale bürünmüştür.

Alman basını ise İstanbul'da Von Papen aleyhine dağıtılan bildirilere vurgu yaparak suikastın Sovyet GUEPOU ile İngiliz istihbarat servisi tarafından ve Stalin ile Churchill'in politikaları sonucunda yapıldığını belirtmiştir. Olayın diplomatik boyutlarında ise, Türk-Alman ilişkilerinin bu olaydan olumsuz etkilenmeyeceği, Sovyetler Birliği ve Birleşik Krallık'ın Türkiye üzerindeki baskının sonuçsuz kaldığı, Türk kamuoyunda öfke uyandırdığı, Birleşik Krallık'ın Avrupa'yı Bolşeviklere teslim ettiği ve uluslararası hukukun hiçe sayıldığı vurgulanmıştır. Bazı yayınlarda ise suikasta Charles de Gaulle'ün destekçilerinin de iştirak ettiği ifade edilmiştir. Mahkeme sürecinde ise Alman basını, Suriye'ye kaçmayı başaran suçluyu Türkiye'ye teslim etmeyen Birleşik Krallık'ı hedef almıştır. Bununla birlikte sanık olan Rusların kendilerini mağdur olarak göstermeleri ve mahkemeye karşı tavırları da eleştirilmiştir. Görüldüğü üzere hem Sovyet basını hem de Alman basını davayı iki zıt çerçevede aktarmıştır. Alman basınında sanıkların mahkemeye yaptıkları saygısızca tutumlarına karşılık Sovyet basını da sanıklara yapılan haksızlıkları vurgulamıştır.

Fransız basını da suikastı kendi içerisinde iki zıt çerçevede ele almış, Vichy hükümeti yanlısı basın Alman basını ile aynı üslubu kullanırken Özgür Fransa basını da olayın Naziler tarafından tertip edildiğini belirtmiştir. Alman basını doğrultusunda değerlendirmelerde bulunan

gazeteler şunlardır: Les Nouveaux Temps, Le Figaro, Le Temps, Le Courrier du Maroc, L'Écho d'Alger, La Dépêche, Le Petit Marocain, L'Echo du Maroc, Le Grand écho du Nord de la France, La Vigie Marocaine, Journal des débats politiques et littéraires, Les Tablettes du soir, L'Éclair: journal quotidien du Midi, L'Ouest-Éclair, Le Réveil du Nord. Suikastın Almanlar tarafından tertip edildiğini, Nazilerin bunu daha önce de Von Papen'e uyguladığını ve bu sayede Avusturya'yı ilhak ettiğini belirten gazeteler şunlardır: Echos de Syrie, France: liberté, égalité, fraternité ve Istanbul. Le Petit Journal ise olayları yorumsuz bir şekilde aktarmayı tercih etmiştir.

İngiliz basını Almanların yaptıkları suçlamaları çürütmeye çalışmıştır. Arnavutluk basını, Alman basını ile benzer yorumlarda bulunmuş, olayın Sovyetler Birliği tarafından gerçekleştirildiğini sürekli olarak vurgulanmış ve mahkeme detaylarından kendi tezlerini destekleme çabaları görülmüştür. İsveç basınından sadece bir gazete konu ile ilgili yorumda bulunmuş, o da olaydan Sovyetler Birliği'ni sorumlu tutmuştur. İtalyan basınından Relazioni Internazionali gazetesi ise Türkiye'nin jeopolitik ağırlığına dikkat çekerek onun asıl düşmanının Sovyetler Birliği olduğunu ifade etmiştir. Son olarak Macar basınından Uj Magyarság gazetesi de İtalyan basını ile benzer bir üslup kullanmıştır.

Dış basın çalışmalarında genel itibariyle anti demokratik rejimlerin gazetelerindeki tek seslilik incelenmiş ve bu husus eleştirilmiştir. Ancak Papen'e yapılan suikast teşebbüsü sonrası yayınlanan gazete haberleri, demokratik ülkelerin gazetelerinde de tek sesliliğin görülebileceğini göstermiştir. Burada da beklendiği üzere dış basın, olaya tarafsız bir gözle bakmamış, kendi hükümetinin politikaları doğrultusunda yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Hatta öyle ki, iki farklı hükümetin olduğu Fransa gibi ülkelerde de hükümet politikalarından bağımsız bir yorum ya da değerlendirme görülmemiştir. Elbette ki bu, kutuplaşma ve propaganda savaşının yoğun olarak hissedildiği İkinci Dünya Savaşı gibi bir savaş arenasında beklenen bir şeydir. Ancak yine de haberler tek merkezden çıkmışçasına birçok ülkeye yayılmıştır. Bu da suikast sonrası devletlerin, hem gazeteler yoluyla yapılan propaganda mücadelesini anlamak hem de basın-tek seslilik-rejim temalı çalışmaları anlamlandırmak için iyi bir örnek olmuştur.

KAYNAKLAR

- BERND J.; FISCHER, B. J. (1999). *Albania at War, 1939-1945*, West Lafayette: Purdue University Press.
- CLODFELTER, M. (2017). *Warfare and Armed Conflicts: A Statistical Encyclopedia of Casualty and Other Figures 1492-2015*, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Documents Diplomatiques Français (2002). *1939, 3 Septembre-31 Décembre*. Ministère des Affaires Étrangères. Bruxelles: Commission de Publication des Documents Diplomatiques Français.
- Documents On German Foreign Policy, 1918-1945, Series D, Volume XII, Doc. No. 568.
- Documents On German Foreign Policy, 1918-1945, Series D, Volume XII, Doc. No. 648.
- GÜLMEZ, N.; DEMİRCİ, E. (2013). "Von Papen'in Türkiye Büyükelçiliği" *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* C.13, (27), 225-250.
- PAPEN, F. (1952), *Memoirs*, London.
- SIRAKAYA, S. (2014). "Von Papen suikastinde Sovyet izleri ve Sovyet basının tutumu". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33(55), 379-392.

Arşiv Belgeleri

- Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi, İkinci Dünya Harbi, 3-0-4.
- Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi [DBTDA] 32048-126112-1, 1941-06-18.
- DBTDA, 32048-126113-5, 1941-06-18.
- DBTDA, 32050-126352-18, 1942-10-01.
- DBTDA, 32050-126352-25, 1942-07-29.
- DBTDA, 32050-126352-26, 1942-07-11.
- DBTDA, 32050-126352-29, 1942-06-25.
- DBTDA, 32050-126352-34, 1942-06-21.
- DBTDA, 32050-126352-45, 1942-04-10.
- DBTDA, 32050-126352-46, 1942-05-06.
- DBTDA, 32050-126352-51, 1942-05-05.
- DBTDA, 32050-126352-52, 1942-04-20.
- DBTDA, 32050-126352-53, 1942-04-20.
- DBTDA, 32050-126352-56, 1942-04-17.
- DBTDA, 32050-126352-57, 1942-04-12.
- DBTDA, 32050-126352-58, 1942-04-10.
- DBTDA, 32050-126352-60, 1942-04-09
- DBTDA, 32050-126352-61, 1942-04-09
- DBTDA, 32050-126352-62, 1942-04-09
- DBTDA, 32050-126352-63, 1942-04-08
- DBTDA, 32050-126352-66, 1942-04-07.
- DBTDA, 32050-126352-67, 1942-04-07.
- DBTDA, 32050-126352-68, 1942-04-07.
- DBTDA, 32050-126352-70, 1942-04-08.
- DBTDA, 32050-126352-73, 1942-04-07.

DBTDA, 32050-126352-74, 1942-04-06.
DBTDA, 32050-126352-87, 1942-03-11.
DBTDA, 32050-126352-88, 1942-04-18.
DBTDA, 32050-126352-89, 1942-03-10.
DBTDA, 32050-126352-91, 1942-03-07.
DBTDA, 32050-126352-95; 1942-03-04.
DBTDA, 32050-126352-98; 1942-02-10.
DBTDA, 38347-153285-28, 1942-07-11.
DBTDA 32100-126852-29, 1941-06-18.

Sürelî Yayınlar

France: liberté, égalité, fraternité.
Images, Maison d'édition Dar-el-Hilal (Le Caire).
Istanbul.
Journal des débats politiques et littéraires.
L'Écho d'Alger.
L'Echo du Maroc.
L'Éclair: journal quotidien du Midi.
L'Ouest-Éclair.
La Dépêche.
La Vigie Marocaine.
Le Courrier du Maroc.
Le Figaro.
Le Grand écho du Nord de la France.
Le Matin.
Le Petit Journal.
Le Petit Marocain.
Le Réveil du Nord.
Le Temps.
Les Nouveaux Temps.
Les Tablettes du soir.
Times.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Doç. Dr.
Sevra FIRINCIOĞULLARI

Bir kuruma bağlı değildir.

sevrafirinci@gmail.com



0000-0003-1052-6092



10.56387/ahbvedebiyat.1600023

Gönderim Tarihi: 11.12.2024

Kabul Tarihi: 06.05.2025

Alıntı: FIRINCIOĞULLARI, S.
(2025). "Honore de Balzac'ın
Güzel İmpera Romanında
Toplumsal Yozlaşma ve
Yabancılaşma Sorunu". *AHBVÜ
Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (12),
113-122.

Honore De Balzac'ın *Güzel İmpera* Romanında
Toplumsal Yozlaşma ve Yabancılaşma Sorunu

ÖZ: Bu çalışmanın amacı Honore de Balzac'ın *Güzel İmpera* eserini toplumsal yozlaşma, yabancılaşma bağlamında analiz etmektir. Balzac içinde bulunduğu dönemde özellikle soylu sınıf içindeki çürümeyi eserlerine konu olarak seçmiştir. Onun yaşadığı dönemde toplumdaki değerlerin çözülmesi, ikiye bölünmüş ilişkiler özellikle soylu sınıf içinde kendini gösteren yozlaşma ile ortaya çıkar. Dönemin Fransa'sı (19. yüzyıl) içinde halkın her kesiminden kişiyi romanlarına karakter olarak seçen Balzac'ın romanlarında en yoğun şekilde eleştiriye tabi tuttuğu sınıf soylu sınıftır. Halkın en üst kesimi olduğu iddiasındaki bu sınıf içinde beliren çürümenin eleştirisini yapan Balzac'ın *Güzel İmpera* eserinde soylu sınıf içinde topluma örnek olmaya çalışan din adamlarının yaşamlarındaki çelişkiye dikkat çektiğini belirtmek mümkündür. *Güzel İmpera* dönemin Fransa'sı içinde saygın din adamlarının çoğunun hayranlık duyduğu yaşamına girdiği bir fahişedir. İmpera ile ilişki kurmaya çalışan basit bir rahip olan Philipp'in ona yaklaşmaya çalıştıkça tanık oldukları, soylu sınıf içindeki çürümeyi gözler önüne serer. Edebiyat sosyolojisi alanında kaleme alınan bu çalışmada edebî eser üzerinden bir sosyal gerçeğin analizi amaçlanmıştır. Bu bağlamda toplumsal adaletsizliği üreten yozlaşma ve yabancılaşma gerçekliklerinin analizi bir edebî eser üzerinden ortaya konmuştur. Edebiyat sosyolojisi üzerinden gerçekleştirilmiş olan bu çalışmada göstergebilimin yönteminin izin verdiği sembolik okuma ve analizden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Balzac, yozlaşma, yabancılaşma, ahlak, edebiyat sosyolojisi.

The Problem of Social Corruption and Alienation in Honoré De Balzac's Novel *Beautiful Impera*

ABSTRACT: The aim of this study is to analyse Honoré de Balzac's *The Beautiful Impera* in the context of social corruption and alienation. Balzac chose the decay within the noble class as the subject of his works. In the period he lived in, the dissolution of values in society and hypocritical relations are revealed by the corruption that manifests itself especially in the noble class. Balzac, who chose people from all walks of life in France of his time as the nineteenth-century characters for his novels, criticised the noble class most intensely in his novels. It is possible to state that Balzac, who criticises the decay in this class claiming to be the highest class of the society, draws attention to the contradiction in the lives of the clergymen in the noble class who try to set an example to the society in his *Beautiful Impera*. Impera the Beautiful is a prostitute who is admired by most of the respected clergymen in the France of the period. What Philipp, a simple priest who tries to establish a relationship with Impera, witnesses as he tries to get closer to her reveals the decay within the noble class. This study, written in the field of sociology of literature, aims to analyse a social reality through a literary work. In this context, the analysis of the realities of corruption and alienation that produce social injustice has been put forward through a literary work. In this study, carried out through literary sociology, symbolic reading and analysis allowed by the method of semiotics have been used.

Keywords: Balzac, corruption, alienation, morality, sociology of literature.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

Çalışma, Honore de Balzac'ın *Güzel İmpera* eserinin edebiyat sosyolojisi alanında analizini içermektedir. Balzac kendi ülkesi olan Fransa'da yabancılaşma ve toplumsal yozlaşmanın yüzünü resmettiği eserinde kendi toplumunun eleştirisini yaparken, bunun sınıfsal boyutunu da gözler önüne sermektedir. Toplumun karanlık yüzünü kadın gerçeği üzerinden ortaya koyan yazar, toplum tarafından öteki ve ahlak dışı görülen bir kadının yaşamı üzerinden eleştirisini yapmaktadır. İmpera dönemin en saygın kişileri tarafından ziyaret edilen olağanüstü güzellikte bir hayat kadınıdır. Ve onun yaşam örüntüsü toplumun ahlaki değerlerine de ayna tutmaktadır.

Balzac ve Balzac'ın kendi ülkesi Fransa bağlamında yaptığı toplum eleştirisinin toplumlar üstü bir gerçeklik olduğundan çalışmaya değer bulunmuş ve edebiyat sosyolojisi bağlamında ortaya konmuştur. Öncelikle incelenen gerçeklik olan yabancılaşma ve onun kavram haritası ortaya konmuş, yazarın biyografisi ve kısa yaşam öyküsünden sonra eser analizi yapılmıştır.

Çalışma edebî eser üzerinden bir sosyal gerçekliğin analizini hedeflediğinden edebiyat sosyolojisinde kullanılan simgesel analiz ve yorumlamadan yararlanılmıştır. Simgesel analiz roman içindeki karakterlerin sosyal gerçeklik bağlamında neyi simgelediğine odaklanır. Dolayısıyla bir simge olan roman karakterinin olay örgüsü içindeki dönüşümü ve diğer karakter simgeleri karşısındaki değişimine bağlı olarak simgesel yorumlama ve romanın ana mesajı ortaya konulur. Bu bağlamda toplumsal problemin çözümüne ilişkin tartışmalar da simgeler üzerinden gerçekleştirilir.

Toplumsal Yozlaşma ve Yabancılaşma

Toplumsal yozlaşma ve yabancılaşma sosyal adaletsizliğin temelinde yer alan, onu devam ettiren ve inşa eden en önemli gerçekliklerdir. Söz konusu gerçekliklerin bir toplumsal problem olduğu kadar, başka toplumsal problemleri üretebilecek dinamiklerin yaratıcısı olduğunu belirtmek mümkündür. Toplumun her kesiminde gözlenebilecek nitelikte olan yozlaşmanın, toplumdaki değer anlayışında başlayan ve tüm ilişkilerine yansıyan bir çürümenin sonucu olduğu söylenebilir. Yozlaşmak kelimesi, dilimizde oldukça kullanılan kelimelerden birisidir.

TDK'ye göre yozlaşmak kelimesi anlamı şu şekildedir: “Özündeki iyi nitelikleri birtakım dış etkenlerle zamanla yitirmek, soysuzlaşmak, özünden uzaklaşmak, bozulmak, dejenere olmak.” Dolayısıyla yabancılaşma kavramı ile oldukça yakın noktada durduğu ve benzer anlamlar taşıdığı söylenebilir.

Zira yabancılaşma da en başta kişinin kendi öz beninden uzaklaşması ve ardından onu kendi kılan tüm değerlerinden uzaklaşması ile ortaya çıkmaktadır. İki kavramın da kökeninde etik değerlerden uzaklaşma ve kendi özünü yitirme anlamının var olduğunu söylemek mümkündür. İkisinde de hem bireysel hem de toplumsal bir durumun işleyişi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bunun “bireyin toplumsal süreç içinde yaşadığı psikolojik bir durum olduğunu” vurgulayan Akyıldız'a göre kendini gerçekleştiremediği alanlarda bireyin yıkıcı olması ve insani özüne aykırı tutumlar sergilemesidir (1998).

Yozlaşma ve yabancılaşma gerçekliği farklı yüzyıllarda her toplum tipinde görülmüş, farklı yaşam alanlarında değişik ilişki biçimleri içinde varlığını sürdürmüştür. *Günümüzde sosyal ilişkilerin çoğunda gözlemlenebilecek nitelikte olan bu gerçeklik sadece belli bir dönemde ortaya çıkmadığı gibi belli bir topluma veya toplumsal sınıfa mal edilemeyecek kadar derin bir boyut içermektedir* (Fırincioğulları, 2018: 7). Özellikle klasik eserlerde insani özün yitimi ile ortaya çıkan insani trajediler ve yıkıcı tutumların yer aldığı olaylar temelinde işlenmiştir. İnsanın kendi öz değerlerinin yitimi en başta kendi içsel bütünlüğünde bir parçalanmaya, bu durum kendi özünden başlayıp tüm ilişkilerine yansıyan bir yozlaşmaya neden olmaktadır. Yabancılaşma toplumsal kriz dönemlerinde doruk noktasına çıkmakta ve temeline inildiğinde güçlü bir ahlaki krizin tetiklediği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birçok edebî esere olan bu gerçeklik, farklı konular ve sorunlar temelinde konu olan bu gerçeklik Balzac'ın eserlerinde bireysel ahlak temelinde başlayıp toplumsal ahlakın çözülmesine kadar uzanan biçimiyle ele alınır.

Bilindiği gibi Balzac, Fransız edebiyatının en güçlü isimlerinden biridir. Hayatı boyunca seksen beş eser ortaya koymuş olan yazarın ölümünden sonra basılmamış elli eseri daha ortaya çıkmıştır. Köy kökenli bir ailenin ve ticaretle uğraşan bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Balzac'ın yaşamı boyunca ekonomik sıkıntılarla mücadele ettiği bilinmektedir. Annesiyle ilişkisi hiçbir zaman gerekli yumuşaklık ve şefkati içermemiştir. Yazarın yaşamına bakıldığında annesinden yeterli anlayış ve şefkati görmediğini söylemek mümkündür. Edebiyata yatkın olan Balzac'ın bu yönünü sürekli görmezden gelen annesinin isteği çok daha fazla kazanmasıdır. *Sorumsuz ve merhametsiz bir annenin çocuğu olan Balzac, ailesinin yanında yaşamını sürdürmeyi düşünmediği için Paris'e yerleşip orada yazarlık yapmayı planlamaktadır. Yazar olma isteği ailesinde büyük bir şok etkisi yaratır. Yazarlığın karlı bir iş olmadığını ileri süren annesi oğlunu noter olmasını istemektedir* (Yönten, 2019: 73). Ailesinin bu tutumuna rağmen edebiyata yöneliminden hiç vazgeçemese de yazarın çetin ve savruk bir yaşam serüveni vardır. Bunun nedeni geçimini sağlayabilmek için çok farklı işlere girmesi ve birbirinden farklı fırsatları değerlendirmeye çalışmasıdır.

Taşrada dünyaya geliş, Paris'e açılış, hukuk öğrenimi, noter yanında staj, yazına duyulan büyük ilgi, yazarlığa yöneliş, başarısız bir trajedi denemesi, takma adlarla romanlar, basımcılık, yayımcılık, hurufat dökümcülüğü ve iflas, ürkütücü borçlar, alacaklılardan kaçış, tükenircesine yazma çalışması, gazetelere makaleler, Las Jardies malikânesini satın alış, ananas yetiştiriciliği, maden işletmeciliği planları, yurt içi ve yurt dışı yolculuklar, siyasete atılma isteği, Akademi üyesi olma çabaları (Rifat, 2007: 7).

Yaşamı boyunca farklı işleri dener ve bu çabasının kökeninde sadece köy kökenli geçmişinden sıyrılma ve aristokrasinin içine girebilme çabası vardır. Zaman zaman kazandığı paraları sırf bunun için harcar. Dönemin aristokrat sınıfının katmanları içine sızmak kolay değildir. Zira köy kökenli geçmişi belli olmaktadır. Balzac için bu sınıf içine girmek önemlidir. Zira edebiyat çevresi dâhil olmak üzere kendine iyi bir ün sağlaması gerekmektedir. Bu nedenle yaşadığı dönem içinde Paris çevrelerine, soylu sınıfın zaman geçirdiği Paris salonlarına girmeye çalışır. Zweig'in anlatımına bakıldığında yazarın bu çabasının çok da fazla işe yaramadığını söylemek mümkündür.

Mavi frakı için özel olarak işlenmiş altın düğmeler yaptırır; dürüst Buisson da ona kredi açarak pahalı ipek ve sırma işlemeli yelekler yapacaktır. Böylece pudralanmış saçları, koket bir edayla eline aldığı küçük tek camlı gözlüğüyle yeni yazar, sanki eserleriyle dünya ve ahireti fethedecekmişçesine, kendine bir isim yapabilmek için Paris salonlarına ayak basar (Zweig, 2002: 164).

Yaşam serüveni dipten zirveye gitme gayretini barındıran bir çabayı içerse de Balzac yaşadığı süre içerisinde düşlediği şekilde bir yaşam konforuna sahip olmaz. Ancak ölümünden sonra eserleri dünya edebiyat mirası içinde ölümsüzleşir. Yaşarken özlem duyduğu ün yapmak ve ölümsüz olmak ölümünden sonra ortaya koyduklarıyla gerçekleşir. Yazarın eserlerine bakıldığında ironik bir şekilde içine girmek istediği soylu sınıfın çelişkilerini işlediğini söylemek mümkündür. Soylu sınıfın içinde başlayan çürüme, ilişkilerindeki yozlaşma onun eserlerinin ana konusu olacaktır. Toplumun her kesiminden kişi onun romanlarında yer alsa da ağırlıklı nokta soylu sınıftaki çürümedir.

Dolayısıyla eserlerine bakıldığında içinde bulunduğu dönemin toplumsal sınıflarında baş gösteren çürüme ve yozlaşmayı derinlikle işlediğini belirtmek mümkündür. Eserlerinin çoğunda bu gerçekliği ele alır. Örneğin *Goriot Baba* eserinde toplumun üst kesimlerinden kişilerle evlenen Goriot'un kızları ve onların yaşamı etrafında kendini gösteren çürümeyi ele alır. Büyük bir görgüsüzlük ve açgözlülük içinde yaşamlarını doymak bilmez bir mülkiyet hırsı içinde geçiren kızlarının mutluluğu için çırpınan *Goriot Baba*'nın hikâyesi, toplumun değerleri ile yaşamaya çalışan kesimi ile çürüyen kesiminin bir aile içindeki portresi gibidir.

Bu romanda Balzac, Fransa'nın bu yüzyılda insanların, devrimden sonraki Fransa'da, sosyal, ekonomik, kültürel, yazınsal yönlerini, geleneksel yaşamı, toplumsal konuları, burjuva yaşamını ince bir ironiyle yansıtır okuyucularına. Bu çerçevede, romanın hem başlığı, hem de başkahramanı olan Goriot Baba romanını çeviri bilimsel açıdan incelediğimizde, kızları için her şeyini

feda etmekten geri durmayan, çocuklarına ve dolayısıyla ailesine bağlı, zengin, eski şehriye fabrikatörü, yaşlı bir kahraman ile fakir bir öğrenci olan Eugène de Rastignac'ın birlikte kaldıkları Vauquer pansiyonundaki yaşamlarına, otelde bulunan kişilerle olan ilişkilerine, kızlarının burjuvazinin ihtişamlı yaşantısına nasıl ayak uydurma gayretleri gösterdiklerine ve böylece genel olarak 19. yüzyıl Fransız toplumunun toplumsal yaşantısının örneğine tanıklık edilmektedir (Kurt, 2024: 11).

Goriot Baba'nın kızları; asilzadelerle evlenince babalarını bile hor görmeye başlarlar. Zavallı adam pansiyon köşelerinde sefalet içinde kıvranırken, kızlarının husumet derecesine varan davranışları, para aşkları, gösteriş merakları, acımasız davranışları tüm çıplaklığıyla dikkatlere sunulur. Kendi içlerinde çözülmeye yüz tutmuş, birbirlerine düşman, birbirlerinin kuyusunu kazın, en yakınlarının karısına göz diken ahlâksız tutumlarıyla soyluların kendi iç çatışmaları, çökmekte olan saltanatlarının perde arkası eserin kahramanı Eugène'nin gözleriyle dökülür önümüze (Şahin, 2010: 125).

Balzac özellikle Fransız toplumunda iyice kendini gösteren yozlaşma ve çürümeyi ele alır. Parasal ilişkilerin her şeyin önüne geçtiği ve meslek ahlakı dâhil olmak üzere yaşamın birçok alanında ahlaki değerlerin kaybolmaya başladığı süreçleri eserlerine konu etmiştir. Yükselen kentsoylu sınıfın yanında ahlaki çürümenin gerçekleştiği bir diğer sınıf da aristokrasidir. İlişkilerin yozlaştığı, meslek ahlakının kaybolduğu bu döneme rengini veren paranın yükselen bir değer hâline gelmesidir. *Balzac, paranın adeta ilahlaştırıldığı böyle bir toplumu görmemezlikten gelemezdi. Balzac'ın neredeyse tüm yapıtlarında, paranın yoldan çıkarıcı cazibesinin neden olduğu insani ilişkilerdeki ticarete dönüşen yapıyı görmek mümkündür* (Başal vd., 2008: 200).

“Güzel İmpera” Eserinin Yozlaşma ve Yabancılaşma Bağlamında Çözümlemesi

Honore de Balzac'ın *Güzel Imperia* eseri Fransız toplumunun derininde gerçekleşen yozlaşmaya yönelik ironik bir eleştiri niteliğindedir. Toplumsal yozlaşma toplumun ahlak ve değer anlayışında gerçekleşen çürüme ile ilgilidir. Ve toplumsal değerlerde gerçekleşen erozyon onun içinde üretilen tüm ilişki biçimlerine dolayısıyla kurumlarına yansımaktadır. Bu durum toplumun en saygın kişilerinin ilişkilerine rengini vermeye başladığında, söz konusu kişilerin içini doldurduğu kurumlar da bu yozlaşmanın üretildiği alanlar olmaktadır.

Balzac kendi dönemi içinde özellikle aile yapısında, kadın erkek ilişkileri içinde gerçekleşen bu çürümeyi dönemin aristokrat sınıfı içinde, özellikle din adamlarının yaşamları üzerinden ortaya koyar. Yazar toplumsal yozlaşmayı, topluma önderlik eden ve ahlak konusunda örnek olan kimliklerin toplumsal şartlar içindeki konumları ve özel yaşamları üzerinden sunmak istemiş gibidir. Söz konusu dönemde Fransa'da rahiplerin önemli bir kısmı yüksek soylu sınıf içinden gelen kişilerdi ve ruhban sınıfı kendi içinde de katmanlı bir yapıya sahipti. Ruhban kesiminin üst sınıfı alt düzey rahiplere göre çok daha büyük bir zenginlik ve refah düzeyi içinde yaşamaktaydı ve toplumun nüfusuna oranla sayıları azımsanmayacak ölçüdeydi.

Fransa'da ve dünyada büyük bir kırılma ve yankı uyandıran Fransı Devrimi sırasında bile din adamlarının sayısı oldukça yüksekti ve toplumda en büyük refah düzeyine sahip kişiler olarak büyük toprak sahipleri olmalarının yanı sıra kiliseye gelen bağışlar sayesinde büyük bir altın gelirini de ellerinde bulundurmaktaydılar. Devrim sırasında yani 1789'da Fransa'da Katolik rahip ve din adamlarının toplam sayısının 100.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu dönemde Fransa'da toprakların %10'una yakınının bu sınıfın ve kilisenin elinde olduğu bilinmektedir. Kuşkusuz elindeki bu topraklar ile ruhban sınıfı inanılmaz bir gelir elde etmekteydi (www.wikipedia.org: son erişim: 11.12.2024).

Ruhban yılda en az 130 milyon altın gelir elde ediyordu. Bu gelirin çoğu az sayıdaki soylu ruhbanı gidiyor, aşağı seviyedeki din adamları zor şartlarda yaşamak zorunda kalıyordu. Yüksek rahiplik de tamamen soylular arasından seçimle belirleniyordu. Örneğin, 1789 yılında Fransa'daki 139 piskopos arasında soylu olmayan yoktu (Kılıç, 2007: 120).

Balzac'ın öz yaşam öyküsüne bakıldığında roman kahramanlarını bu sınıf içinden seçme nedenini iki farklı cepheden okumak mümkündür. Birincisi alt sınıftan köylü bir ailenin çocuğu

olarak sürekli saygınlık görmek ve bu sınıf içinde takdir görerek rahat bir yaşam sürmek istemiş olmasıdır. Ancak bu isteği onun gözlem gücünün ve tüm klasik yazarlarda görülen toplumsal adaletin imkânını ve ahlaki değerleri sorgulama isteğinin önüne geçememiştir. Dolayısıyla ikinci noktada içine girmeye çalıştığı bu sınıfın çelişkilerini ortaya koymak ve toplumsal adaletsizlik kadar, çürüme ve yozlaşmayı ortaya koymak istemiş olmasıdır. Bu çerçevede *Güzel İmpera* eserinde topluma örnek olan ve rehberlik eden din adamlarının yaşamlarındaki çelişkiyi, alt düzey rahipler ile üst düzey ruhban sınıfı arasındaki farkı, özellikle üst düzey rahiplerin yaşamlarındaki sefahat düşkünlüğünü böyle bir eserle ortaya koymak istediği açıktır.

Balzac'ın bu eserinde Fransa'da büyük bir beğeni ve saygı gören hayat kadını İmpera, toplumda büyük saygı gören din adamlarının neredeyse hepsinin yaşamına girmiştir. Öyküyü çarpıcı kılan İmpera'nın birlikte olduğu kişilerin çoğunun toplumun oldukça saygı gören kesiminden gelmesi ve bunların toplumsal ahlak ve değerler konusunda toplumsal rehberlik görevi üstlenmiş din adamları olmalarıdır. İmpera'ya hayranlık duyanlar, onu pahalı hediyelerle onurlandıranlar ve sıklıkla ziyaret edenler toplum içinde kendine oldukça saygın bir yer edinmiş olan din adamlarından meydana gelmektedir. Öykünün başkahramanı İmpera ile bu ortamlarda karşılaşan genç bir rahip olan Philipp'tir. *Öyküde, katıldığı bir konferansta gördüğü din adamlarının rahat yaşamına özenen genç rahip Philipp ile sadece zengin ve mevki sahibi kişileri tercih eden bir fahişe olan Imperia arasındaki ilişki anlatılır* (Ertekin-Yıldız, 2015: 89).

Fransız edebiyatında düşmüş kadın temasının farklı romanlarda da işlendiğini görmek mümkündür. Örneğin Alexander Dumas Fils'in Kamelyalı Kadın romanı bunlardan biridir:

Alexandre Dumas Fils'in "La Dame aux Camélias" adlı romanı 1848 yılında yayımlanmıştır. Roman Belçika'nın Brüksel kentinde A. Lebègue yayınevi tarafından basılmıştır. Lebègue tarafından yayımlanmıştır. Hikâye 288 sayfa uzunluğunda olup toplumsal, gerçekçi ve burjuva romanıdır. La Dame aux camélias Fransız edebiyatının efsanevi eserlerinden biridir, sanatçı nesillerine ilham vermiş olan bu roman tiyatro, film uyarlamaları ve hatta Verdi'nin Traviata'sının tadını çıkarmak için bu okuma! Beni etkileyen her şeyden önce hala çok bölümlere ayrılmış bir toplumda fahişelerin (ve genel olarak kadınların) durumunun tasviri ve sosyal çevreler arasındaki farklılıkların eylemlerinin ve tepkilerinin paranın rolünün ve kişinin içinde bulunduğu durumdan kaçması- nın zorluklarının çok güzel bir fotoğrafıdır (Rannia, 2022: 21).

Kamelyalı Kadın romanında Alexandre Dumas Fils, Paris'in lüks yaşamında namusunu kaybedip kötü kadın olan Marguerite Gautier adlı genç kızın hikâyesini anlatır. Kendisini gerçekten seven bir genç için kötü kadınlığı terk etmeyi göze alan bu genç kıızı toplum kabul etmez. Romanda, kötü kadınlara karşı bir merhamet ve hoşgörü görmek mümkündür. Düşmüş bir kadınla bir erkek arasındaki aşk üzerine gelişen olaylara tanık olurken, bu kadının kendi dünyasına ait özellikleri de görür okuyucu. Erkeklerin böyle kadını nasıl gördükleri, toplumun bakış açısı, ayrıca bu kadınların kendilerini nasıl gördükleri gözler önüne serilir adeta (Yönten, 2015: 95).

Batıda klasisizmin asil ve güzel olmayan kahramanlara yer vermeyen ve katı kurallara dayanan tavrından sıyrılan romantizm kambur, çirkin, serseri ve "düşmüş kadını" gibi karakterleri eserlere almıştır. Victor Hugo'nun Sefiller'indeki Fantine bu yönüyle ünlü bir kahramandır. Alexandre Dumas Fils de Kamelyalı Kadın'da "düşmüş kadın"ın özünde masum ve erdemli olabileceği tezini işler (Özkan, 2019: 104).

Güzel Imperia, Fransız toplumunda bütün aristokratlar ve politik isimler tarafından tanınan bir fahişedir. Ancak güzelliği ile öyle büyük bir etki yaratmıştır ki, toplumun her kesiminden büyük bir ilgi ve saygı görmektedir.

Romanın ana karakteri Philip de Mala düzenli yaşantısı ise gittikçe farklı arayışlara giren genç bir papazdır. Oldukça utangaç olan Philip de Mala'nın bir gün yaşamına kadınları almaya karar vermesi ile başlayan öyküde dönemin yozlaşmış ilişkileri anlatılır. Yozlaşmanın özellikle dönemin din adamlarının içinde oldukça derin bir hal aldığı kahramanımızın yolculuğu aktarılırken sunulur. Balzac en başta ruhban sınıfı içindeki çürümeyi bir ruhban üyesinin tanıklığı ve yaşamı üzerinden sunmuş, ardından toplumsal çürüme ve yozlaşmanın bir örneği olarak din adamlarının yaşamlarını mercek altına almak istemiştir.

Şimdiye kadar ihtiyar Başpiskoposu kendisine örnek alan (ki bu bunak sadece artık günaha giremediği için günaha girmiyordu) de Mala son derece mazbut hareket etmiş ve birçok kere çevredeki sayısız güzel, neşeli, şık fakat Constance'de belirli zamanlarda bulunan kendi gibi züğürtlere karşı soğuk olan hanımların karşısında dayanılmaz utanç sancıları çekmiş ve sonra da bir o kadar melankoli krizleri geçirmişti. Bu bon-bon şekerlerine nasıl davranılacağını bilmemek onu çılgına çeviriyordu. Böylece genç Philippe, prenslere ve lordlara bile yukardan bakan bu dişilerle konuşmaya ve aşk nağmelerinin hiç olmazsa yanıtlarını kapmak için çalışmaya başladı.... Perigordlu bir asil olan, başpiskoposun sekreteri, Philippe'e meclisin yüksek lordlarının bünyesindeki bu yosmalara Kilise rahiplerinin, idareci ve hâkimlerinin yaşama şekillerinin altın ve gümüş olduğunu zaten açıklamıştı. Böylece zavallı Tourslu genç papaz bütün saflığı ile başpiskoposun kendisine özel günlerde yazılacak işleri için verdiği birkaç altın lirayı bir gün belki kardinalin metresini ayarlayabilirim düşüncesiyle yatağının altına saklamaya başladı (Balzac, 1995: 9, 10).

Roman yazarın doğrudan kendi dili ve aktarımıyla yapılır. Dolayısıyla ana karakter genç papaz Philippe de Mala'nın Güzel Imperia ile karşılaştığı bu öykü üzerinden dönemin din adamlarına ve aristokrasisine, özellikle ruhban sınıfına sert bir eleştirinin ironik bir dille yapıldığını belirtmek mümkündür. Kadınlar karşısında son derece utangaç olan genç papaz kardinalin metresini ayarlamayı planlarken, kardinalin ve lordların önünde el pençe durduğu güzel Imperia'yı hedeflediğinin farkında değildir.

İmperia dönemin aristokratlarının ve din adamlarının etrafında döndüğü oldukça ünlü bir fahişedir. Romanın ana karakteri Philipp de Mala ne onun ne de bu onun ününün farkında değildir. Zira yaşamını hep mazbut ve düzenli geçirmiştir. Dolayısıyla roman her ne kadar dönemin din adamlarına ve aristokratlarına yönelik bir yozlaşmayı konu alsada da bu çevre içinde de temiz yaşayan dindarların var olabildiğini ortaya koyar:

Ertesi gün başpiskopos Yüksek Meclis'te bazı din adamlarının gayri ahlaki hareketlerini hararetle eleştirirken, Philippe de Mala elindeki birkaç kuruşla öylesine parfüm ve süs eşyaları aldı, sürüp sürüştürdü ki, tanımayan, onu kolaylıkla bir sokak zamparasıyla karıştırabilirdi. Daha sonra sokağa fırladı ve önceki akşam sadece karanlıkta gördüğü aşk evini aramaya koyuldu. Ama heyhat, sorduğu herkes gülüyordu ona.

-Bu ablak sıratlı nerdeymiş şimdiye kadar? Nasıl olmuş da güzel Imperia'yı tanımıyor?

En sonunda, ne kadar zor bir batağa saplanmış olduğunu anladı ve paralarını boşu boşuna harcamış olmaktan korkmaya başladı. Çünkü Güzel Imperia o çevrenin en pahalı en mükemmel aşk kadınıydı. Ve onun birçok kereler kardinallerden iki yüzlü sefiller ve en kaba askerlerden de salon adamları yarattığı söyleniyordu. Emrinde kendi askerleri, cesur yüzbaşısı ve her an ona hizmet etmeye hazır lordları vardı. Kendisini rahatsız edecek herhangi birisinin ortadan kaldırılması için sadece bir fısıltısı yeterdi. Fransa kralının özel yüzbaşısından Baron de Baudricourt'un gelin de o gün kimseyi öldürtmek isteyip istemediğini sorduğu günler pek seyrek değildir (Balzac, 1995: 14, 15).

Roman ana karakter Philippe de Mala'nın büyük uğraşlar sonunda güzel Imperia'ya ulaşması ile son bulur. Romanın iki karakterinin toplumsal olarak simgeledikleri konumlar ve olay örgüsü içinde ortaya çıkan yan karakterlerin toplumsal konumları Fransa içindeki aristokrasi ve din çevresine yönelik bir eleştiridir. Yüksek rütbeli askerler, papazlar, kardinaller ve lorlar bile söz konusu güzel Imperia olduğunda onun karşısında tüm toplumsal konumlarına uygun olmayacak şekilde davranabilmektedir. Kendi konumları içinde örnek olan ve ahlak dersi vererek topluma önderlik eden kişilerin İmpera karşısında bütün bu özelliklerinden sıyrılması ve tam aksi yönde davranabilmesi, toplumsal ahlak ve çürümenin dolayısıyla yozlaşma ve yabancılaşmanın en belirgin örneği olarak sunulmuştur.

Balzac, eleştirisini yaparken yozlaşmanın başladığı alandaki kişiyi baş kahraman olarak seçmiştir. Başkahraman rahip Philippe de Mala başlarda ruhban sınıfı içinde gerçek dini değerleri ile yaşamış ve bunların doğruluğuna inanarak mesleğini ve yaşamını sürdürmüştür. Güzel İmpera ile karşılaşması ile başlayan süreçte rahip Philippe içinde bulunduğu sınıfın dışarıdan görüldüğü gibi olmadığını, savunduğu ve örnek olmaya çalıştığı değerlerin zıttı yönünde rahiplerin var olduğunu görmüştür. Onun bu tanıklığı toplumsal alandaki çürümenin en yukardaki toplumsal kesimde başlayan görünümünün de tanıklığıdır.

Güzel İmperia'nın eserde bu yozlaşmayı gerçek kılacak denli güçlü işlenmesinin nedeni de burada yatmaktadır. Yazar, Fransa içinde yaşanan yozlaşmış ilişki tiplerini ortaya koymak istemiştir. Tüm görkemli yaşantıları ve yüksek rütbelerine rağmen, ancak özellikle din adamlarının tüm bunları eleştirmesine rağmen yaşantılarında bunları tepe taklak edecek eylemlerde bulunduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla, toplumsal yozlaşmanın, toplumun değerlerini ayakta tutan kesiminde de ortaya çıktığını vurgulamak istemiştir.

Romanın sonunda hikayesine temiz değerlerle başlamış olan Rahip Philippe, İmpera ile tanışmış ve o da bu serüvene dahil olmuştur. Ana karakterin eylem çizgisine bakıldığında başladığı ve vardığı noktanın toplumsal ahlak ve değerler konusunda romanın ana mesajını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

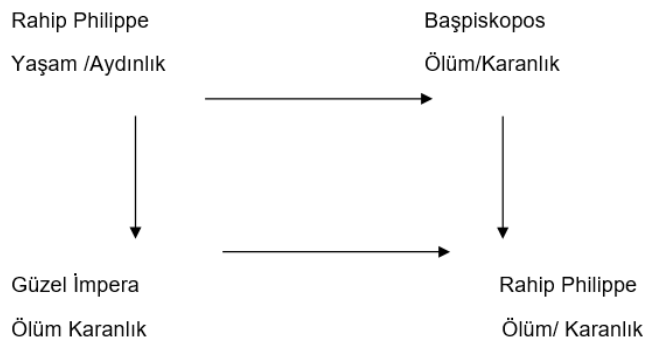
Ana karakterin Eylem Çizgisi, Dönüşümü ve Romanın Ana Mesajı

Ana karakterin eylem çizisinin ve taşıdığı anlam yükünün roman boyunca değiştiği görülmektedir. Romanın başlarında kendine Başpiskopos'un görünen temiz yaşamını örnek alan, dinî değerlere önem veren bir kişilik olan Philippe, romanın ilerleyen kısımlarında Güzel İmpera'nın ününü duyar. Din adamları dâhil olmak üzere ülkedeki tüm soylular üzerindeki etkisini fark eder. İmpera'nın ünü ve bu sınıf içindeki etkisini fark ettikçe ona ulaşmaya çalışır.

Philippe Güzel İmpera'ya yaklaşmaya çalıştıkça toplumsal alandaki yozlaşmanın boyutlarına da tanıklık etmiş olur. Bu serüven içinde artık onun da tek amacı Güzel İmpera'ya ulaşabilmektir. Ona yaklaştıkça toplumdaki yozlaşmaya tanık olmakta ancak kendisi de bu yozlaşma ve yabancılaşmanın bir parçası olmaktadır. Romanın sonunda genç ve saf değerleriyle yaşamaya çalışan rahip Philippe artık İmpera'ya ulaşan diğer kişilerden farksız hâle gelir. Onu elde etmek için yaptıklarından sonra kendisi de bu döngünün bir parçası olmuştur.

Romanın Olay Örgüsü ve Mesajının Göstergebilimsel Dörtgen ile Sunumu

Aşağıdaki dörtgende roman karakterlerinin ölüm ve yaşam, aydınlık ve karanlık olarak simgesel anlam yükleri ve birbirleri üzerindeki dönüştürücü etkileri göstergebilimsel dörtgen ile sunulmuştur. Ana karakter Rahip Philippe'nin Güzel İmpera ile başpiskopos ile karşılaştıktan sonra geçirdiği dönüşüm yaşam ölüm dikotomileri ile sunulmuştur. Rahip Philippe dinini saf ve temiz şekilde yaşayan bir din adamıdır. Dönemin yozlaşmış Ruhban sınıfı ve onların gözdesi Güzel İmpera ile karşılaşması onun da yozlaşmayı tanımasıyla sonuçlanmış, Rahip Philip de sahip olduğu saf ve yüce değerlerden sıyrılmıştır. Bu bağlamda aydınlık olarak başlayan serüveni diğer karakterlerin dönüştürücü etkisi ile karanlık sonlanmış.



Sonuç ve Tartışma

Romanın ana mesajına bakıldığında simgenin anlam yükünün yaşam ölüm dikotomileri (ikileşim) üzerinden yozlaşma ve yabancılaşma bağlamında analizini yapmak mümkündür. Başpiskoposun temiz taraflarını kendine örnek alan genç rahip romanın başlarında dinî değerlerin ve gerçek bir maneviyatın simgesi olarak çizilir. Ancak ruhban sınıfının içine girdiği yozlaşmış yaşam biçimine tanık olduktan sonra değişmeye başlar. Bu ruhban sınıfı ve soylu sınıfı içinde ün salmış olan İmpera ile karşılaşması simgenin dönüşümünün gerçekleştiği ilk aşamadır. Bu süreçte tanık olduğu şey ruhban sınıfının içinde bulunduğu ve öğütledikleri ile yaşam

biçimi arasındaki zıtlıktır. Bu süreçten sonra kendisi de dönüşür ve içinde bulunduğu bu sınıfın biçimini alır. Bu çerçevede simgenin anlam yükü aydınlıktan karanlığa doğru değişir. Dolayısıyla toplumun temel değerlerinden yozlaşmaya doğru giden evrimsel süreci ana karakter rahip Philippe üzerinden çizilir.

Balzac'ın bu eserinde yazar, ruhban sınıfındaki ahlaki çürüme üzerinden toplumsal eleştirisini ortaya koymuştur. Eser, toplumsal anlamda öteki görülen bir kesime İmpera üzerinden dikkat çekmekte ve bu kesimin toplumun en yukarda ve temiz addedilen sınıfıyla (ruhban sınıfı) ilişkilerini ortaya koymaktadır. Yazar olay örgüsü temelinde bu iki sınıf arasındaki bağ ve ilişki biçimleri üzerinden de toplumsal yozlaşma ve çürümenin derinleştiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla yarattığı karakterler ile toplumsal çürüme ve yozlaşmayı eleştirirken bunun değişme imkânının da ahlaki sorumluluktan geçtiğini ortaya koymaktadır. Kişinin içinde bulunduğu sınıfın, saygınlığın ve konumun üstünde bireysel ahlakın önemine vurgu yapmaktadır.

Çalışma edebiyat sosyolojisi alanında olup, edebî bir eser olan roman üzerinden bir toplumsal gerçeklik analizine dayanmaktadır. Çalışmada göstergebilim ve yorumbilim yöntemlerinden yararlanılmıştır. Çalışmanın ele aldığı konu (yozlaşma, yabancılaşma) itibarıyla, modern dönemin toplumlar üstü bir gerçeğini ortaya koyduğunu ve karakterler bağlamında analiz ettiğini söylemek mümkündür. Toplumsal çürüme, yozlaşma ve yabancılaşmanın küresel dünyanın içindeki toplumların çoğunda gözlenebilen bir gerçeklik olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sosyal krizlerle, insan trajedilerine neden olan böylesi bir gerçekliğin bir dünya klasiği üzerinden analizinin alana katkı sağlayacağı ve diğer çalışmalar için de faydalı olacağı düşünülmüştür.

KAYNAKLAR

- AKYILDIZ, H. (1998). "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İdari İktisadi Bilimler Fakültesi Dergisi* (3).
- BALZAC, H. (1995). *Güzel İmperia*. (Çev. Sabiha Serim). İstanbul: Yalçın Yayınları.
- BAŞAL, A. H.; ULUTÜRK, Y. Ü.; ÖNER, N. M. (2018). "Modern Dönemde Edebiyat". *Eğitim, İktisat ve Mühendislik*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- ERTEKİN, A. ve YILDIZ, S. (2015). "Balzac'ın Güzel İmperia'sında Freudyen Psikanaliz". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (54).
- FIRINCIOĞULLARI, S. (2018). *Yabancılaşma –Erich Maria Remarque'ın Eserlerinde Yabancılaşma Olgusu*. İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları.
- KILIÇ, F. A. (2007). "Fransız Devrimi ve Din". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi /Devrim* 3(11).
- KURT, M. (2024). "Goriot Baba Romanında Kültürel Öğelerin Üç Ayrı Çevirmen Tarafından Türkçeye Aktarılışının Çeviri Bilimsel Açından Karşılaştırılmalı İncelemesi". *Âlemnümâ İnsan ve Toplum* 1(1).
- ÖZKAN, B. Ü. (2019). "Alexander Dumas Fils'in Kamelyalı Kadın Romanı İle Şehabettin Süleyman'ın Fedakâr Hikayesi Arasında Bir Mukayese Çalışması". *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Dergisi* (1).
- RANİA, A. M. (2022). "La représentation de la femme dans la « Dame aux camélias » de Dumas fils et Renaud Duval. Pour une étude comparative", Mémoire pour l'obtention du diplôme de master Option : Sciences des textes littéraires, Université Mohamed Khider. Biskra Faculté des Lettres et des Langues Département de Français.
- RİFAT, M. (2007). *Honoré de Balzac Romancının Evreninden Sahneler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ŞAHİN, E. (2010). "Balzac ile Esendal'ın Kiracıları Goriot Baba ve Ayaşlı ile Kiracıları Adlı Romanlara Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (42).
- YÖNTEN, U. (2019). "Honore de Balzac'ın Bette Abla'sında Dizginsiz Tutkular". *The Journal OF Social Science* (43).
- YÖNTEN, U. (2015). "Kamelyalı Kadın Ya Da Yosmaya Hoşgörü". *Journal Of Kazım Karabekir Education Faculty* (29).
- ZWEIG, S. (2002). *İnsanlık Komedyasının Ölümsüz Yazarı Balzac*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- www.wikipedia.org: son erişim: 11.12.2024 –Fransız Devrimi-

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Şenol ZAMAN

Bir kuruma bağlı değildir.

senolzamanszsz85@gmail.com



0000-0002-9396-1497



10.56387/ahbvedebiyat.1651175

Gönderim Tarihi: 04.03.2025

Kabul Tarihi: 03.06.2025

Alıntı: ZAMAN, Ş. (2025). "İlahi Dinlerde Ölüm Algısı ve Mezar Taşları". AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, (12), 123-137.

İlahi Dinlerde Ölüm Algısı ve Mezar Taşları

ÖZ: Bu çalışmamızda ilahi dinlerin ölüme yükledikleri anlamları kutsal kitaplar ve filozofların düşünceleri ışığında inceledik. İlahi Dinlerde Ölüm Algısı ve Mezar Taşları başlıklı çalışmamızda ölüm ve ötesi konusunda geçmişten günümüze kadar yapılan felsefi tanımlardan başlayarak ölüm ve öteki dünya kavramlarını açıklamaya çaba harcadık. Bu makale çalışmasında mezar taşları için izlenen yöntem gezi-gözlemdir. Tabiatın kuralı her canlının doğması, yaşaması ve ölmesidir. Ölüm yaşamın sona ermesidir. Doğum ve ölüm dünyadaki iki kapılı bir hana girişi ve çıkışıdır. Mezarlarda yatan dostlarımızla acı-tatlı anılarımız olmuştur ve kutsal mabet statüsünde sayılır. İnsan öldükten sonra ne olacak sorusu antikiteden beri insanın zihnini meşgul etmiştir. Dolayısıyla ölüm algısı günümüzde giderek pek çok disiplinin ilgi odağı olmakta ve hedef kitlesi genişlemektedir. İlahi dinlerde ölüm algısı, birçok araştırmanın merkezinde yer alan temel bir konudur. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan üç büyük dinin müntesiplerinin ölüm algısına bakış açısı son derece önemlidir. Üç ilahi dinin temel kaynakları olan Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'in perspektifleri dikkate alınarak ölüme ilişkin görüşler derinlemesine değerlendirilmiştir. Çalışmamız farklı dinlerdeki ölüm algısının karşılaştırılması açısından önemlidir. İlahi dinler, insanlık tarihinde derin etkiler bırakmış ve kültürleri şekillendirmiştir. Bu dinlerin ölüme ilgili ritüelleri ve sembolleri arasında öne çıkan unsurlardan biri de mezar taşlarıdır, üç ilahi dindeki mezar taşlarını yerinde görerek kullanılan sembollerin anlamlarını çalışmamıza yansıtmaya çalıştık. Çalışmamızda üç farklı dindeki kutsal kitapların yaklaşımı ve iz bırakan filozofları üzerinden ölüm tartışılmıştır. Çalışmamızda farklı alanlara değinmekle birlikte ağırlıklı olarak teoloji alanına kuramsal olarak yoğunlaşıldı. Çalışmada yerli ve yabancı kaynaklar taranmış elde edilen veriler içerik analiziyle çözümlenmiştir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerindeki ölüm anlayışında meydana gelen değişimler, ortaklaşan ve farklılaşan unsurlar ve bunların mezar taşlarında nasıl görünürleştiğini ortaya koymaya çabaladık. Bu makale ilahi dinlerin ölüme bakış perspektiflerini inceleyerek bulgularımızı sonuç bölümünde sıralayarak yazına katkı sağlamayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, ölüm, mezar taşları.

The Perception of Death in Divine Religions and Tombstones

ABSTRACT: In this study, we have examined the meanings attributed to death by divine religions in the light of holy books and philosophers' thoughts. In our study titled "Perception of Death and Tombstones in Divine Religions", we have endeavoured to explain the concepts of death and the other world, starting from the philosophical definitions of death and beyond from the past to the present. The method followed for tombstones in this article is travel-observation. The rule of nature is that every living being is born, lives and dies. Death is the end of life. Birth and death are our entrance and exit to a two-door inn in the world. We have had bitter-sweet memories with our friends lying in the graves considered sacred shrines. The question of what happens after death has occupied the minds of people since antiquity. Therefore, the perception of death is becoming the focus of interest of many disciplines and its target audience is expanding. The perception of death in divine religions is a fundamental issue at the centre of many studies. The perspective on the perception of death of the followers of three major religions such as Judaism, Christianity and Islam, which constitute the vast majority of the world population, is extremely important. Taking into account the perspectives of the Torah, the Bible and the Holy Qur'an, which are the main sources of the three divine religions, the views on death are evaluated in depth. Our study is important in terms of comparing the perception of death in different religions. Divine religions have left deep impacts on human history and shaped cultures. One of the prominent elements among the rituals and symbols of these religions related to death is tombstones. We have attempted to reflect the meanings of the symbols used by seeing the tombstones in three divine religions on site. In our study, death has been discussed through the approach of the holy books in three different religions and the philosophers who left their mark. Although we have touched on different fields in our study, the theoretical focus is mainly on the field of theology. In the study, domestic and foreign sources have been scanned and the data obtained have been analysed by content analysis. We have tried to reveal the changes in the understanding of death in Judaism, Christianity and Islam, the common and differentiating elements and how they are visible on tombstones. In this article, our purpose is to contribute to literature by examining the perspectives of divine religions on death and listing our findings in the conclusion section.

Keywords: Islam, Christianity, Judaism, death, tombstones.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

İlahi dinlerde ölüm anlayışı ve mezar tipleri üzerine odaklanılan çalışmamızda, ölümün İslâm ve diğer ilahi dinlerde nasıl algılandığına ve yaygın olarak kullanılan mezar tiplerine dikkat çekeceğiz. Çalışmanın kapsamı ilahi dinlerdir. İnsanlar, din aracılığıyla evrenin ve insanlığın kökeni, hayatın anlamı, ölüm sonrası varoluş gibi derin sorulara cevap ararlar. Atay'a göre din, "aklıselim sahiplerini, kendi ihtiyarları ile bu dünyada doğruluğa, salaha; öteki dünyada kurtuluşa götüren ve Yüce Allah tarafından konan bir kanundur" (Atay, 1959:80-89). Antropologlar, arkeologlar ve etnologlar tarafından yapılan araştırmalara göre din, insanlıkla aynı yaşta bir olgudur. Her din, inançla birlikte ibadet şekli veya amacı açısından farklılık gösterebilir. İslam açısından bakıldığında, din, akli olanları peygamberin bildirdiği gerçekleri kabul etmeye çağıran ilahi bir yasa, Allah'ın koyduğu bir kanun gibi anlaşılır.

Ölüm, hayatın sona ermesi, kimi inançlara göre de ruhun öteki dünyaya geçmesi ve sonsuzluğa kavuşmasıdır (Akçay, 2020:13). Türkçede ölüm kavramı; dünya hayatının sona ermesi olarak ifade edilmiştir. (Doğan, 2011: 1356). "En genel anlamda ölüm, yaşamsal fonksiyonların yitimidir/sona ermesidir. Ölüm bir değişimdir, yaşamın sonu olarak anlaşılır ve tanımlanır" (Kastenbaum–Aisenberg: 1976). Ölüm, insanın hayatının kesin sonu değil, aksine bir yolculuğun başlangıcı, dirilişe ve dünyadaki eylemlerinin karşılığını alacağı ahirete ilk adımdır. İnsanın hayatında üç önemli eşik vardır; bunlar sırasıyla doğum, evlenme ve ölümdür (Örnek, 1971:11).

Çalışmamızda farklı alanlara değinmekle birlikte ağırlıklı olarak teoloji alanına kuramsal olarak yoğunlaşıldı. Ölüm hem eski antik dünyaya özgü tarihi vesikalarda hem de arkeolojik kazılarda elde edilen maddi buluntularda göze çarpmaktadır. Pazırık kurganından çıkarılan araba kalıntıları bu görüşü onaylamaktadır. Yahudilik Hristiyanlık ve İslâm dinlerindeki ölüm anlayışında meydana gelen değişimler, ortaklaşan ve farklılaşan unsurlar ve bunların mezar taşlarında nasıl görüldüğü ortaya koymaya çalışılmıştır. "Sonlu beden ile sonsuz ruhun sentezi" (Kara, 2020: 12-15) olan ölüme modernite ve postmodernitenin bakışı, ne söylediği temel ilgi alanımızı oluşturmaktadır. Yahudilik açısından ise, ölüm ve sonrası hakkındaki düşüncelerin zaman içinde değiştiği ve geliştiği görülür. Bu nedenle ölüm konusunda tüm Yahudilerin mutabık oldukları kesin bir anlayışın olmadığı söylenebilir. Ölüm bir son olarak değil, yeni bir hayata geçiş olarak görülmektedir. Tanrı'nın kulu olmayı başaranlar, bunun karşılığında kutsallaşma ve sonsuz yaşamı kazanacaklardır. (Uysal, 2020: 28-33). Tanrı'nın hizmetini yerine getirenler, bu sayede kutsanır ve sonsuz yaşamı elde ederler. Dünyaya olağandışı doğumuyla gelen peygamberin, Tanrı'nın oğlu olan bir kişinin doğmuş olduğunun müjdesini iletmektedir. Temel dogma ve öğretileri bu peygamber aracılığıyla iletilmiştir. Göklerdeki babanın insanlara mesajıdır. Babaya duyulan sevginin her şeyin önüne geçmesini isteyen bu öğreti bu isteğe uyanlara Tanrı'nın krallığını vaat etmiştir. Hz. İsa insanların kefateni demek için çarmıha gerilmiştir. Hristiyan inancına göre, Hz. İsa çarmıhta ölmüş, ardından Tanrı tarafından dirilti olarak göğe yükseltilmiştir. Kıyamet günü ise tekrar yeryüzüne döneceğine inanılır. Ölüm olgusu, pek çok uygarlık ve inanç sisteminde gökyüzüyle ilişkilendirilmiştir. Öldükten sonra ruhun göğe yükselmesi fikri, Hz. İsa'nın göğe yükselişiyle benzerlik taşır. Bu nedenle, ölümün bulutlar ve gökyüzü ile sembolik olarak özdeşleştirilmesi birçok kültürde yaygın bir temadır. Ölüm ile kişi toplumsal hayattan evrensel hayata geçer, Herodot cenaze töreninde cesetlerin araba ile taşındığını dile getirmiştir. (Alsan, 2022:180-187)

Hz. Muhammed buyurdu ki: "Lezzetleri acılaştırılan ölümü çokça zikredin." (Tirmizî, 2019: 6) hadisi şerifi Kur'an'da ise "Ey Hz. İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni inkâr edenlerden arındıracağım. (Ali İmran 3/55) Kadiyanilik cemaatinin kurucusu Mirza Gulam Ahmed'e göre ise Hz. İsa öldükten sonra ertesi günü mezarından kalkmış yaralarını Merhem-i İsa denilen merhemle iyileştirmiş ve kayıp on İsrail Koyununu (Kabilesini) aramak için Keşmire gelmiş ve 120 yaşında Shrinigarda ölmüştür (Gulam, 2008, 61- Zaman, 2023). Felsefeciler de ölüm kavramına farklı bakış açıları getirmişlerdir. Örneğin, Jean-Paul Sartre gibi filozoflar, hiçliğin insan bilinci sayesinde dünyaya geldiğini söyler (Tan, 2020: 16-21) ve

ölüme Epikuros gibi yaklaşırlar: Satre: "Doğdum ve öleceğim, ama ikisinin de farkında olmayaacağım, insan özgürlüğe mahkûmdur" (Satre, 2021:40-46).

Arapçada ölüm kavramı için kullanılan kelimelerin yanı sıra Latince de benzer şekildeölümü ifade eden terimler bulunmaktadır. Epikuros'un "Biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz" (Hançerlioğlu, 1975: 59) sözü, insanın eskidenberi ölümü sorgulamış ve anlamlandırma çabası insanlık tarihindeki evrimsel ve kültürel yolculuğunun bir parçasıdır. Ölüm olgusunun karmaşıklığı karşısında farklı görüşlerin oluşmasına neden olmuştur. Acaba ölüm son durak mı yoksa başka bir mekâna gitmek için bir aktarma istasyonu işlevi mi görmektedir? (Ceylan, 2015: 24-27). Ölümün farkında olmak da insan yaşamına anlam verir (Murdock, 2014).

Türk Dil Kurumu'na göre ise, ölüm "hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi, ahirete geçiş, ebedi uyku, emir-i Hak, irtihal, memat, mevt, vefat" gibi farklı anlamlar içerebilecek bir kavramdır (TDK, 2019). Ölüm, birçok kültürde ve inançta farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlar, ölümün insan yaşamındaki rolünü ve sonrasını açıklamak için kullanılan farklı inanç sistemlerinin bir yansımasıdır (Topaloğlu, 2010: 253). Tan'a göre, "tasavvufta dört çeşit ölüm vardır; kırmızı ölüm nefsin aksine). Tan'a. Tan'a ölüm batını aydınlatıp kalbi ağartan ölüm, yeşil ölüm nefsi köreltmek, siyah ölüm ise haktan gelecek her türlü ezel ve sefaya tahammül etmektir" (Tan, 2020: 16-21). Nekropoller, ölümlerin gömüldüğü alanlar olarak ortaya çıkmış ve ölümle yaşam arasındaki farkı daha belirgin hale getirmiştir. İnsanlar tarih boyunca ölümlerini gömmüşler ve mezarlıklar oluşturmuşlardır.

Yunan mitolojisinde tanrılar kralı Zeus'un Hades adlı kardeşi, ölümlere hükmeden yeraltı tanrısıdır. Hades aynı zamanda ölümler ülkesinin adıdır ki bu ülke bir ırmakla ikiye ayrılmıştır. İrmağın kenarında kayığı ile bekleyen ve karanlık bir silüet olarak resmedilen uğursuz bir kayıkçı, ölen insanları iki altın sikke karşılığında karşıya geçirmektedir. Bu nedenle antik Yunan'da ölümlerin gözlerine iki altın para konulmuş (Hanoğlu, 2015: 18-19).

Ölümler ülkesi benzer şekilde ÇerkesNart destanlarında da geçmektedir. "Demokritos ise ölümü atomlarla açıklar" (Akşit, 2013: 6-8). Ölümle ilgili düşünceler ve algılar farklı dönemlerde ve düşünce akımlarında çeşitlilik göstermiştir. Homeros'un Odyessia destanında savaş sonrası yeraltı dünyasına yapılan yolculuk Homeros'un öteki dünya tasviri Romalı şair Vergilius'un Aeneas destanında anlattığı ve Oddysiastan izler taşıyan ölümler diyarından farklıdır (Demiralp, 2018: 9). Ölüsünü ilk gömen Neanderthal insanının ortaya çıktığı ve Homo sapiens ile yaşadığı Orta Paleolitik Çağ'ına dayandırılmasıdır. Bu da aynı yerde sürekli yaşamayı gerektirecek, avcı toplayıcı yaşam ve yerleşiklik, Akeramik Neolitik evrede devam edecek ve MÖ 11.000'de besin üretimi evresine geçiş, hayvanların evcilleştirilmesi ve tanımsal üretimin ivme kazanması yerleşik yaşamı pekiştirecektir (Uhri, 2009: 738).

İlahi dinlerin üçü de zengin bir sanatsal değere sahip kültürel mirasa sahiptir, ancak bu tarihi mezar anıtları, doğa koşulları, zamanın etkisi ve insanların verdikleri zararlar nedeniyle oldukça tahrip olmuştur. Her üç dinin de mimari planlarında, kendi kutsallarına işaret eden motif ve bezemelerin varlığı dikkat çekmektedir. Günümüze kadar ulaşabilen mezar taşlarında ise üslup ve teknik açıdan benzerlikler gözlemlenmektedir. Mezar taşları, mabedin bir parçası olarak düşünüldüğünde, hem ölen kişinin yaşamını ve anılarını hatırlatan bir fonksiyon taşır hem de estetik işlenişle ziyaretçilerin zihninde değerli bir izlenim bırakır. (Akçay,2005: 79,84)

Mezar taşları aynı zamanda tarihi belge taşıma özelliği açısından önemlidir. Mezar taşları bir milletin geçmişi demektir. Mezar anıtlarının bezemeli olarak yapılmasının amacı o dönemlerde okuma yazma bilmeyenlerin oranının yüksekliği olabilir. Mezar taşının üzerine yapılmış kılıç bezemesi ölen kişinin yiğit savaşçı biri olduğu, koyun kabartması ölen kişinin çoban olduğu, kirkit bezemesi ölen kişinin kadın olduğuna işarettir (Sağıroğlu, 2003:197).

Göktürkler MS 6-8 yy. Kültigin Buğra Kağan ve Tonyukuk için külliye mezar dikmişlerdir. (Saraçoğlu, 1950: 74) Mezar taşlarının anlamı ilahi dinlerde mezar taşları, ölümün ve ölümden sonraki yaşamın derin anlamını taşır. Bu taşlar, ölenin kişisel kimliğini, inançlarını ve yaşamının önemli unsurlarını yansıtarak onun anısını yaşatma amacını güder. Bu taşlar genellikle

kabrin başına konulur ve ölünün kimliğini temsil eder. İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerde mezar taşları, ölünün yaşamını, inançlarını ve ahlaki değerlerini yansıtarak onun anısını yaşatma amacını taşır. Ankara, Kayseri, Bursa ve İstanbul'da incelemede bulunduğumuz mezarlıklarda bu taşlar, ölünün anısını yaşatmanın yanı sıra, inançları ve değerleri gelecek nesillere aktarmak amacını taşır. Estetik ve sembolizm bakımından İslâm mezar taşlarında genel olarak sadelik ve zarafet ön plandadır. Düz yüzeylerde Allah'ın isimleri ve ölen kişinin adı yazılıdır. Hristiyan mezar taşları genellikle haç sembolü taşır ve melek figürleri, vaftiz sembolleri gibi dini motiflere sahiptir. Yahudi mezar taşları da genellikle basit ve düz yapıdadır, üzerindeki yazılar ölünün soy ağacını vurgular. (Koca, 2012: 96).

N'eylersin ölüm herkesin başında
Uyudun uyanamadın olacak
Kim bilir nerde, nasıl, kaç yaşında?
Bir namazlık saltanatın olacak.
Taht misali o musalla taşında (Tarancı, 2023: 228).

Ruhani bağlantı ve dualar bağlamında, İlahi dinlerde mezar taşları, ruhani bir bağlantı kurmak ve ölüler için dua etmek amacıyla sıkça ziyaret edilir. İslam geleneğinde mezar ziyaretleri, ölünün ruhuna dua etmek, hatimler okumak ve dualarını sunmak için önemlidir. Hristiyanlıkta mezar ziyaretleri, ölüler için dua etmenin yanı sıra, vaazlar ve özel ayinlerle de desteklenir. Yahudilikte ise mezar ziyaretleri genellikle ölüm yıldönümlerinde yapılır ve dua edilir. İslam'da cuma günleri, Hristiyanlık'ta özel dini günler ve Yahudilik'te ölüm yıldönümleri gibi belirli zamanlarda mezar ziyaretleri gerçekleştirilir. Bu ziyaretlerde, ölüler için dua edilir, mezar taşları temizlenir ve tazelenir. İlahi dinlerde mezar taşları, ölümün sadece fiziksel bir ayrılık değil, aynı zamanda ruhani bir geçiş olduğu inancını yansıtarak derin bir anlama sahiptir. (Zaman, 2023:7).

Türk edebiyatında gerek halk edebiyatı, Divan/Klasik edebiyatta ölüm konusu geniş olarak incelenmiştir. Ölüm ile ilgili söylenmiş anlamlı sözler; “Ölüm Kalım Meselesi, Ölümlü Dünya” vb. pek çok anlamlı söz bulunmaktadır hatta “şehitler ölmez, ölmek var dönmek yok, ölenle ölünmez, bizi ancak ölüm ayırır, ölümlerden ölüm beğen, ölümü gör, ölüm her şeyi eşit kılar” benzeri kullanımlar da yaygındır. Modernite döneminde, ölüm tıp biliminin nesnesi haline gelmiş ve insanlar ölüme karşı bilimsel çözümler aramışlardır. Irvin Yalom Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek isimli eserinde “İnsan eğer güneşi, yani ölümü adeta bir ışık gibi kabul eder ve terazisinde tutarsa; Kant'ın “insanlar ışığı görmez ama ışıkla görür” sözündeki gibi yaşayabilecekler” (Kutluhan, 2020).

“Modernite önce insanı, daha sonra insanın dünyasını etkiler. Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir” (Küçük, 2000: 96) Milan Kundera, “Ölümsüzlük adlı romanında ölümsüzlüğü ikiye ayırmaktadır: İnsanlar ölümsüzlük karşısında eşit değildir. Bir küçük ölümsüzlük vardır. Bir insanın kendisini tanıdığı olanların kafasında yaşaması. Bir de büyük...” (Kundera, 1991: 60-61).

Postmodernite döneminde ise ölüm algısı farklı bir boyut kazanmıştır. Ölümsüzlük kavramı, medyada ve popüler kültürde vurgulanmış, ölüm, modern dönemdeki ciddiyetinden uzaklaşmış ve değersizleşmiştir. Descartes'in bilgi felsefesinde aklın kullanılarak kesin bilgiye ulaşılabileceği varsayımından hareketle ölümle akıl yer değiştirmiş ve insanı adeta buharlaştırmıştır. Ölümün karşısına tüketimi önceleyen metacı yaşam tarzı imlenerek ölüm ötelenmiştir. Ölümü, kişinin dünyevî sıkıntı ve üzüntülerinden kurtularak gerçek huzur ve mutluluğa ulaşması ve ruhun ten hapsinden kurtularak ebedî hayata ve Yaratıcıya kavuşması olarak yorumlayan Mevlânâ, ölümün bir düğün gibi karşılanması gerektiğini söylemiştir (Atak-Mevlânâ, 1995: 3/287). Dinlerin ölüm ve ölümden sonraki yaşam konusundaki inançları da farklılık gösterir. Diğer yandan, Yahudilikte ölümden sonraki yaşam konusunda net bir görüş bulunmamaktadır. Her biri farklı inanç ve ritüellere sahip olan bu dinler, ölümle ilgili farklı perspektiflere sahiptir. Ölümün toplumsal boyutu da önemlidir. “Her nefis ölümü tadacaktır” (Enbiya/35, Ankebut/57, Âl-i İmran/185) mealindeki ayet-i kerimelerde ölümün ergeçher canlının deneyimleyeceği bir süreç olduğu vurgulanmaktadır.

Öte yandan filozoflarda ölüme farklı anlamlar yüklemişlerdir. Freud'a göre tüm yaşamın hedefi ölüm, Aristo'ya göre ise mutluluktur. İşte ölüm mevzubahis olduğunda ne yazık ki Diderot'un da (Diderot, 2013: 49) söylediği gibi: "Hoşumuza giden yalanlar avuç avuç yutulmakta ama acı gerçekler yudum yudum içilmektedir." Hick, "Replika teorisi" olarak bilinen bu görüşe göre, replika ile dünyadaki beden arasında herhangi bir şekilde maddi devamlılık söz konusu değildir vereplika ölen kişinin aynı psiko-fizik özelliklerine sahip olacaktır (Aktaş, 2002: 37-60).

Ölüm sonrasındaki adres kabir/mezardır. Osmanlı mezar taşları sahibinin yaşadığı toplumda bir sanat eseri olarak sunulan bir kimlik kartı olduğunu gösterir. Eldem, 2005). İstanbul'daki bazı camilerde namaz ibadeti yapılırken camdan hazinelelerin görülmesi anlamlıdır. Modernite ve postmodernite dönemlerinde ölüm algısı önemli değişikliklere uğramış ve toplumsal, bilimsel ve felsefi açıdan sorgulanmıştır. Ölümün insan yaşamındaki rolü ve anlamı, bu dönemlerde farklı bir boyut kazanmıştır.

Yahudilikte Ölüm Algısı ve Mezar Taşları

Yahudilik sadece bir din değildir. Yahudiler bir halk, bir millet bir ırk ve bir kültür olarak değerlendirilir. Bazı Yahudiler kendilerini kavim olarak düşünmeyi severler. Örneğin: eski İbranicedeki Landsman (Hemşeri) kelimesi memnuniyetle başka bir Yahudiden bahsetmek için kullanılır (Archer, 2022: 38). Tanah'ın ilk bölümü olan Tevrat Yahudi milletini binlerce yıldan beri ayakta tutan tarihi ve efsanevi bir kitaptır, Diaspora dönemlerinde Yahudiler varlıklarını ve milli benliklerini bu kitap sayesinde korumuşlardır (Adam, 1994:65). Yakup ile Süleyman peygamber arasındaki dönemde Yahudilere İsrailoğulları denmiştir. Süleyman'ın ölümünden sonra ise bu topluluk ikiye ayrılmış; kuzeydeki gruba İsrail Krallığı, güneydekine ise Yahuda Krallığı adı verilmiştir. Yahudiler Asur Kralı Buhtunnasir (Nebukadnasser) döneminde Süleyman mabedi yıkılıp MÖ 587'de Babil'e (Fahişeler kentine) sürüldüğünde ve Roma kralı Vespasianus'un oğlu Titus'un 70 yılında ikinci mabedi yakıp sürüldüklerinde diasporada bile Tevrat sayesinde ayakta kalmayı başarmışlardır. Günümüzde dahi Yahudilerin ağlama duvarında ağlayıp dua etmesinin nedeni bu iki yıkımdan dolayıdır. MÖ 562'de Nebukadnasser'in ölümünden sonra Babil zayıflamış ve 538'de savaşta Perslere yenilerek yıkılmıştır (Goldberg- Ragner, 1987: 51-52). Pers Kralı Cyrus Yahudilerin tekrar Kudüs'e dönmesine izin vermiş ve ikinci mabedi inşa etmişlerdir (Ezra 1-6 Bablar).

Tanrı, Musa'ya "dağa gel" diyerek konuştu ve Musa, dağa gittiğinde ahid sözlerinin (on emir) yazılı olduğu taş levhaları aldı. Musa Sina dağında kırk gün kaldı. Bronzdan bir Tanrı Buzağı heykeli yapan ve bunu ilah edinen İsrailoğulları daha sonra Kenan topraklarında yaşayan halkla savaşmak istememiş ve Musa'ya isyan etmiştir (Çıkış, 12, Sayılar 13-14). On emir meselesi ve kaybolan eski ahit sandığı günümüzde dahi hala tartışma konusudur. Musa önderliğinde Ürdün'e gitmek için Mısır'dan yola çıkan İsrailoğulları, Musa'nın asası ile Kızıl denizi ikiye ayırmasıyla denizden geçmişler ancak onları izleyen Firavun ve ordusu denizde boğulmuştur. Musa döneminde İsrailoğulları Kenan ülkesine girememiştir. Ölümünden sonra hizmetçisi Yeşu başa geçmiştir (Gürkan, 2013:189). Sigmund Freud, Musa'nın İsraili değil Yahudiliğin Mısır'ın tektanrı Aton dininin kopyası olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (Freud, 1987: 90-101). Yahudilik iman dini değil amel dini olduğundan ahiretten, öldükten sonra dirilmekten ve hesaba çekilmekten bahsetmeyecektir. (Çelebi:1978). Öldükten sonra tekrar dirilme inancı Yahudilikte kendine verimli bir toprak bulamamıştır. Ferisiler ve Essenilik dışındaki fırkalar öldükten sonra dirilmeye dair hiçbir şey bilmiyorlar (Guignebert, 1996:120).

Yahudilik öncesi İbranilerde ölüm sonrası yok olma inancı yoktu ve ölen kişinin Şeol adı verilen ölümler diyarına gittiğine inanılıyordu. Şeol, Babil dinindeki "Arallu" kavramıyla büyük benzerlik gösterir. Şeol, "otantik bir İbrani kelimesidir ve Tanah'ta 66 kez geçmektedir (Besalel, 2012:2). Ankara, Kayseri, Bursa ve İstanbul incelediğimiz Yahudi mezar taşlarında özellikle Yedi Kollu Şamdan (menora), Lotus Çiçeği ve Davud Kalkanı bulunduğunu tespit ettik.

Menora ve Davud'un Kalkanı: Yahudilik tarihinde semboller hem dini hem de kültürel kimliğin ifadesi olarak önemli bir yer tutar. Bu bağlamda Menora (yedi kollu şamdan) ve Da-

vud'un Kalkanı (altı köşeli yıldız), Yahudi geleneğinin en tanınmış iki sembolüdür. Her iki sembol de tarih boyunca anlam dönüşümleri geçirmiş, farklı dönemlerde farklı işlevler üstlenmiştir. Menora daha çok dinî anlamlar taşıırken, Davud'un Kalkanı siyasi ve ulusal bir simge olarak da öne çıkmaktadır.

Menora (Menorah), Yahudi halkının en eski sembollerinden biridir. İlk defa Tanah'ta (Eski Ahit) Musa'ya Sina Dağı'nda verilen buyruklarda görülür. Çıkış Kitabı'na göre Menora, saf altından yapılmalı ve yedi kollu olmalıdır (Çıkış, 25:31-40).

Antik dönem sinagoglarının çoğunda Menora motifine rastlandığını belirtir ve bu sembolün, Yahudi halkının Tanrı ile olan bağını temsil ettiğini vurgular. Ayrıca Menora, sadece dini değil aynı zamanda politik bir semboldür; Roma İmparatorluğu'nun MS 70 yılında Kudüs Tapınağı'nı yıkmasından sonra Menora'nın Roma'ya götürülmesi, Yahudi halkı için travmatik bir kırılma noktası olmuştur (Levine, 2000: 121-123). Zamanla Menora, İsrail'in ulusal sembolü haline gelmiştir. Modern İsrail Devleti'nin resmî arması üzerinde bir Menora yer almakta, etrafı ise zeytin dalları ile çevrilidir (Meyers & Meyers, 1982: 89).

Davud'un Kalkanı (Magen David), altı köşeli bir yıldız biçimindedir ve bugün Yahudiliğin en tanınan simgesidir. Ancak bu sembolün kökeni, Menora kadar antik değildir. Scholem (1941: 261), Davud'un Kalkanı'nın dini sembol olarak kullanımının oldukça geç tarihlere, özellikle Orta Çağ'ın sonlarına denk geldiğini belirtir.

Başlangıçta çeşitli halklar ve mistik gruplar tarafından kullanılan altıgen yıldız motifi, Yahudi cemaatleri tarafından ancak 14. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Prag'daki Yahudi cemaati 17. yüzyılda bu sembolü sinagoglarda yaygınlaştırmıştır (Idel, 2005: 145). Bu dönemden sonra sembol, giderek Yahudi kimliğinin bir göstergesi haline gelmiştir.

Tevrat, ölüm sonrası hayatı doğrudan anlatmaktan ziyade ima yoluyla ifade eder. Örneğin, Tesniye kitabının 31. bölümünde Musa'nın ölümü konuşulur ve Musa'nın atalarıyla birlikte uyuyacağından bahsedilir (Taşpınar, 2003: 66). Bu ifade, "ölen kişinin aslında varlığını sürdürdüğünü ve gelecekte uyanacağını işaret eder. Diğer Tanah kitaplarında, ahiret inancı daha açık bir şekilde ifade edilir. MÖ 8. yüzyıla tarihlenen Hoşea kitabında ölümlerin dirileceği ilk kez net bir şekilde betimlenir. "Hezekiel37/1-1" te ise ölüm sonrası diriliş konusu, Yahudilik tarihi boyunca ele alınan ve dini metinlerin kaynaklarını oluşturan bir metindir. Bu metinde "Ey kavimim, sizi İsrail toprağına getireceğim ve sizi kabirlerinizden çıkardığım zaman bileceksiniz ki ben Rabb'im (Tekkaya, 2014: 29) ve içinize ruhumu (ruah) koyacağım ve dirileceksiniz..." (Hezekiel, 37/1-14).

Tevrat'ta, ahiret veya ölüm sonrası hayata ilişkin kavramlar bulunur. "Aharit ha yamîm" ifadesi, "zamanın sonu" anlamının yanı sıra "gelecekte, gelecek zaman" anlamına gelir. Tevrat'ın değişmeyeceği, Musa'nın en büyük peygamber oluşu, ölümden sonra diriliş, rabinik doktrin olan ahiret inancı ve Mesih konuları Ortodoks Yahudileri tarafından kabul edilmiş ve ibadetlerinin bir parçası olarak orijinal haliyle korumaktadırlar. (Kaan, 2010: 79)

Tevrat'ta ölümden sonra dirilme kavramı, insanın bedeni ve ruhuyla bir bütün olduğu düşüncesi nedeniyle bedenlen dirilme olarak kabul edilir. Ancak ruhun ölümsüzlüğü konusu daha sonra Orta Çağ'da Yahudi filozof İbn Meymun tarafından ortaya atılmıştır. İbn Meymun, ruhun ölümsüz olduğunu ve Tanrı'nın dilediği zaman ölümleri hayata döndüreceğini ifade etmiştir. Cehennem (Gehinnom) terimi Talmud ve midraşik (menkıbesel) literatürde cennet (Gan Eden: Cennetten) terimi zikredilmiştir. (Harma, 2013:205).

Yahudilikte ölümden sonra hayat inancı, bireysel kaderden ziyade İsrailoğullarının kuruluşu ve diğerlerinin cezalandırılması vurgusuyla güçlendirilmiştir. Bu bağlamda, Yahudilikte ölüm sonrası inancının kökeni ve nasıl şekillendiği konusunda net bir tespit yapmak zordur ve farklı görüşler bulunmaktadır (İnce, 2019: 16). Yas dönemini Yahudiler üçe ayırmışlardır: İlk yedi gün (Şiva), sonraki 30 gün (Şeloşim), ve ardından gelen 12 ay. Yas, ölünün defnedildiği andan itibaren başlar. Kutsal bayramlardan biri Şiva dönemine denk gelirse, Şiva süresi sona erer ve bayramın ardından yeniden başlamaz. Yahudi dinine göre ölüm her şeyin sonu değildir

dünya hayatından öteki dünyaya geçiştir. İbranice Beth Ha-Hayim (Dirilerin Evi) olarak adlandırılmışlardır. Genç yaşta ölmeyi kötü bir talihsizlik şeklinde değerlendirilmektedir (Besalel, 2001: 471).

Yahudilikte ölüm anından itibaren gözlerin kapatılması uygun görülmüştür. Bu uygulama Tevrat'ta "Mısır'a ben seninle beraber ineceğim ve mutlaka seni yine çıkaracağım ve senin gözlerini Yusuf'un eli ile kapayacaktır" (Tekvin, 46/4) diye geçmektedir. Oruç bazen yedi gün boyunca devam edebilir. Bu uygulama, ölen kişiye saygı gösterme ve onun anısını onurlandırma amacı taşır" (Behar, 2004: 360-362).

Yahudi inancında mezarlık önemli bir yer tutar. Mezar taşları yapıldığı dikildiği zamana ait, toplumun iç dinamiklerini ortaya koyan, milletin canlı resimleri gibidir. Bu resimlerde, o milletin, o günkü ekonomisi, dinî hayatı, siyasî ve sosyal yapısı bütün açıklığıyla görülür. Daha geniş bir anlamı içeren bir deyişle söyleyecek olursak, mezar taşları, bir milletin medeniyetini belgeleyen en mütevazı, en tarafsız, vesikalardır. (Özler, 2013: 22) Mezarlık, çeşitli türde mezarlar içerebilir, bunlar arasında kaya mezarları, toplu mezarlarda ve aile mezarlıkları bulunur. Mezarlıklar, birçok inanç sisteminde olduğu gibi kutsal mekânlar olarak kabul edilir ve defin işlemleri, bireyin inançlarına ve toplumsal konumuna göre farklılık gösterebilir. Yahudilikte ahiret inancı açık bir biçimde tanımlanmamış olmakla birlikte, ölümle birlikte bedeninin toprağa karışacağı ve ruhun başka bir varoluş düzleminde yaşamını sürdüreceği inancı mevcuttur (İnce, 2019: 15-44).

Hristiyanlıkta Ölüm Algısı ve Mezar Taşları

Hristiyanlık, iki milyara yaklaşan nüfusuyla dünyanın en kalabalık dinidir. Hristiyanlık, Katolik, Ortodoks ve Protestan olmak üzere üç ana mezhepten oluşur. Bu mezheplerin her biri, birçok alt mezhep veya tarikatı içinde barındıran farklı cemaatleri kapsar. Hristiyan inancı ise temel kaynaklara dayanarak Hz. İsa Mesih'in anlayış ve öğretileri üzerine şekillenmiştir. Hristiyanlık vahiy ve kutsal kitaba dayanan tek tanrılı din olmasına karşın sonradan üçlemeye yer vermiş ilahi birdindir. Hristiyanlıkta peygamber, melek, ahiret ve kader gibi kavramlar yer alsa da, bu kavramların açıklamaları İslâm'dakinden farklıdır. Sonradan Hristiyan olan Tarsuslu Pavlus, tevhid inancını değiştirerek Hristiyanlığı şekillendirmiş; şarap içmeyi ve domuz etini helal kabul etmiştir. Hristiyanlık zamanla farklı coğrafyalara yayıldığı için, ibadet biçimleri ve litürji¹ uygulamaları da bölgelere ve kültürlerle göre çeşitlilik göstermiştir. Ayrıca Hristiyan inancında günah ile ölüm arasında doğrudan bir bağ olduğu kabul edilir. Bu ilişki Hristiyanlığın ayrılmaz bir çıkış noktasıdır. Hristiyanlıkta ölüm, insanın ruhunu, canını ve iç varlığını Hz. İsa'ya vermesidir. Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi Yuhannaİncili'ne göre; Hz. İsa Goltota denilen bir yere yanında iki kişi ile çarmıha gerildi. Hz. İsa'nın yargılanmasında makemey başkanlık eden Roma Valisi Pilatus yazısında "Nasıralı İsa, Yahudilerin Kralı" yazıyordu.² Hz. İsa'nın gömülüşü, Matta İnciline göre tekrar dirilişi anlatılır. İsa gömüldükten sonra Cehenneme inerek Âdem'den buyana vaftiz edilmeyen kişileri vaftiz etmiştir. Hz. İsa'nın cehenneme inişiyle ilk çıkan Âdem, Havva diğer figürler ise Davud, Musa ve vaftizci Yahya'dır. Fresklere bu konular işlenir. Hristiyan inancına göre, İsa bir gün mutlaka geri dönecek ve hem ölüleri hem de diri olanları yargılayacaktır. Fresk sanatında, İsa genellikle diriliş bayrağı tutan, ışıldayan giysiler içinde büyük bir figür olarak tasvir edilir. Bayrağın ucunda ise "İşte Tanrı'nın Kuzusu" yazısı yer alır (Yaratılış 36:30). Hristiyan inancında cennetlikler meleklerin önderliğinde Göksel Kudüs'e doğru ilerlerken, cehennemlikler, şeytanlar tarafından, efsanelik Leviathan canavarının ağzına atılır. İlk dönem Hristiyanları, ibadetlerinde büyük ölçüde Yahudi geleneklerine sadık kalmışlardır. Ancak ölüm ve sonrasındaki törenler zaman içinde evrilmiş ve değişmiştir. Geç Orta Çağ'da, günahlar üç ana kategoriye ayrılmıştır. Kıskaçlar, buzla dolu bir nehre atılmışlar, oburlar ise kokmuş su içmeye mahkûm edilmişlerdir. Zevk düşkünleri ise pis kokulu ırmaklarda boğulmuşlardır (Cömert, 1980:23).

¹Litürji özellikle Hristiyanlıkta, halka açık dini ibadetlerin (ayinlerin) nasıl yapılacağını belirleyen (metot ve prosedürler) bütünüdür. Bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi" Hristiyanlıkta İbadet"17/349.

² Oxford Dictionary of English 2e, Pontius Pilate maddesi

Hristiyanlık, ölüme yaklaşımıyla eski Yunan-Roma kültürlerinden bazı benzerlikler taşıırken, pagan cenaze ve mezar uygulamalarıyla da etkilenmiştir. Özellikle ölen kişinin cenaze hazırlıkları ve gömme uygulamaları, antik Yunan-Roma dönemi ile bazı benzerlikler göstermektedir. Bunlar arasında cansız bedenın yıkanması, yağlanması, gözlerinin ve ağzının kapatılması, giydirilmesi ve sonra bir sedye üzerinde sergilenmesi gibi uygulamalar yer almaktadır (Rush 1941:30-32- Bilir, 2020:46).

Hristiyanlıkta mezar taşları, taziye, yas ve cenaze töreni gibi uygulamalar da ölüme yaklaşımda önemli bir rol oynar. Ankara-Kayseri ve İstanbul-Bursa'daki mezarlıklar gezilmiştir. Alman şair Heine'ındediği gibi her mezar taşının altında bir dünya tarihi yatar. Bu uygulamalar farklı Hristiyan mezhepleri ve kültürel gelenekler arasında değişebilir, ancak genel olarak şu şekilde açıklanabilir: Hristiyan mezar taşlarında genellikle vefat eden kişinin adı, doğum ve ölüm tarihleri yer alır; ayrıca bazen dini semboller veya anlamlı mesajlar da bulunabilir. Bu taşlar, mezarın yerini göstermek ve vefat eden kişiyi anmak amacıyla dikilir. Hristiyan inancında mezar taşları, saygı ve hatırlama duygusunu ifade eden önemli bir unsurdur. Hristiyan topluluklarında, ölen kişinin ailesine ve yakınlarına taziye verilir. Taziye, ölen kişinin ailesine başsağlığı dilemek, destek sunmak ve acılarını paylaşmak anlamına gelir. Taziye genellikle ölen kişinin evinde veya kilisede gerçekleşir ve dua, teselli ve moral desteği içerir (Belgenmezar, 2024). Roma dini, çok tanrılı yapısıyla öne çıkan, çeşitli kültürlerden aldığı inanç ve uygulamaları bünyesinde harmanlayan kozmopolit ve karmaşık bir inanç sistemidir. Roma dönemine ait mezarlar ise farklı tür ve yapılarla olabilir; bu dönem mezarları, çeşitlilik gösteren mimari özellikleriyle dikkat çeker. Anıtsal mezarlar, zengin veya etkileyici kişilerin mezarları olarak inşa edilen büyük ve dikkat çekici yapılar olabilir. Bu tür mezarlar genellikle dikkat çekici mimari detaylar ve süslemelerle donatılmıştır. Haç sembolü, Hristiyanlığın kabul edilmesiyle birlikte mezar taşlarına ve anıtlara yaygın bir şekilde dâhil edilmeye başlanmıştır.³

"Haç kelimesi Türkçe'ye istavroz biçiminde geçmiştir. Farsçası dört çivi anlamında çehar mih'tır. Son dönemlerde çarmıh olarak kullanılmaktadır. Haç Sümerler ve Asurlularda göğü ve onun tanrısı Anu'yu sembolize etmekteydi. Haç motifi Mezopotamya'da MÖ 3000'lerden beri kullanılmıştır. Asur Babilon kültüründe hayat ağacını, Anadolu'da Hititlerde ise sonsuzluğu ifade eder. Hristiyanlıkta haç önemli dinî ikonografik şekil ve semboldür. Hristiyan inancına göre çarmıha gerilmek suretiyle haçta can veren İsa, İnsanlığın aslı günahına kefarete olmak üzere feda ettiği için haç onun kurban oluşunun sembolüdür. Asıl haç İmparator 1. Konstantinos'un annesi Helena tarafından 326'da Filistine yaptığı yolculuk sırasında keşfedilmiştir. Üç kollu haç Papa'ya, iki kollu haç kardinale ve başpiskopasa, tek kollu haç ise psikopasa aittir. 14 Eylül'de kusal "Haç günü" olarak kutlanır. Haç çıkarma günahlara tövbeden sonra yerine getirilir. Katolikler haç çıkarırken ellerini önce alna, ardından göğüs sonra sırayla sol ve sağ omuz hizasına koyarlar" (Şakiroğlu, 1996: 523-524).

İslâm'da Ölüm Algısı ve Mezar Taşları

İslâmiyet evrensel bir dindir hiçbir zümrenin, milletin veya bölgenin dini değildir. Müslümanlık ilahi dinlerin sonuncusudur ve Hz. Muhammed'e tebliğ edilmiştir. İslâm'dan önce Kâbe'de putperestliğe benzer uygulama vardı yaklaşık 360 put vardı. Putlar Yunan Panteonlarını andırıyordu en büyükleri Menat, Hübel ve Uzza idi. İslâm dininde bir hadiste "Hiç ölme-yecekmiş gibi dünya için çalışılacak yarın ölecekmiş gibi de ahirete hazırlanılacaktır." (el-Aclûn, 1985) Bu söz/hadisi şerif insanın büyük sorumluluk içinde hareket etmeye sevk ediyor. Nitekim Kur'an'ı Kerim'e göre "Onlar sana indirilenlere ve senden evvel indirilenlere inanırlar. Ahiret ise onlar şüphesiz bir bilgi ve iman beslerler" (Bakara 2/4; Ali İmran 3/22). İslâm dini ölümü, kıyameti, tekrar dirilmeyi, hesaba çekilmeyi, mükâfat ve cezayı ayrıntılı açıklar. İslâm düşüncesinde ölüm fikrini ele alan ilk filozof Kindi'dir. İslâm Âlimlerinden Gazali, İbnTufeyl, İbn Mis-keveyh ve Farabi de eserlerinde ölüme sıkça yer vermektedir (Pattabanoğlu, 2015: 84). Zira Kur'ân'dahaşır, ahiret, hesap, mizan, amel defterleri, cennet, cehennem vs. gibi öte dünya ile ilgili kullanılan bütün bu kavramlar insanda öte dünya inancını diri tutmasını sağlar. Arapça'da

³Bkz. Kutsalkitap.org:Çarmıh

"cenâze" ve "cinâze" kelimeleri hem "ölü" hem de "tabut" anlamında kullanılır. İslâm dışındaki dinlerde ise cenaze törenleri ve uygulamaları farklılık gösterebilir (Bozkurt, 2004: 519-522). Ölüm ritüelleri ve defin gelenekleri, toplumdan topluma ve kültürden kültüre büyük farklılıklar gösterir. Kimi toplumlarda ölen kişilerin bedenleri yakılarak külleri suya ya da havaya savrulurken, bazı kültürlerde ise bedenler mumyalanıp kaya mezarlara ya da toprağa gömülür. Bu uygulamalar, o toplumların inanç sistemleri ve kültürel mirasları doğrultusunda şekillenir. Buna karşılık, tevhid inancında yani İslâm'da, insan bedeni ilk insan Hz. Âdem'den bu yana Allah'ın buyruğuna uygun şekilde toprağa verilir. Gömülen yer "kabir" ya da "mezar" olarak adlandırılır. İslam geleneğinde mezarların sade, gösteriştan uzak ve doğal olması esastır. Mezarın üzeri genellikle azami 10 cm yüksekliğinde toprakla örtülerek düzleştirilir, başucuna ise bir taş konulabilir. Bu sadelik hem saygı hem de tevazu anlayışının bir yansımasıdır (Onbaşigil, 2019).

İslâm inancında, ölüm ve ölüm sonrası hayat ciddi bir mesele olarak kabul edilir. Müslümanlar, ahiret hayatına hazırlık olarak mezarlık alanlarını önemserler ve ölen kişileri saygıyla defnederler. Bu nedenle, İslam geleneğinde mezarlar genellikle sadelik ve ölçülülük prensiplerine uygun olarak düzenlenir. Ebubekir Er-Razi, ebedi yaşama inanmayan ya da sonsuzluk arzusunı taşımayan insanların ölüm korkusunu aşmasının zor olduğunu ifade eder. Ona göre korku ve kaygının temelinde, insanların sahip olduklarını yitirme endişesi yatar. Bu tür korkuların ise ancak akıl ve bilgiyle giderilebileceğini "Tıbb-ı Ruhani" adlı eserinde dile getirir. Farabi ise ölüm korkusunun kökeninde cehaleti görür. Ona göre, bilgisiz insanlar ölümle birlikte sahip oldukları mutluluğun sona ereceğine inanır ve bu yüzden korkuya kapılırlar. Ancak ölümden sonraki hayatın getireceği mutluluktan haberdar olsalar, bu korkuyu yaşamazlardı. Farabi yalnızca bilgi sahibi olmanın yeterli olmadığını, bunun yanında erdemli bir yaşam süren kişilerin hem bu dünyada hem de ahirette karşılık göreceğini vurgular. Yaptıkları iyiliklerin etkisi, ölümden sonra da onlarla varlığını sürdürecektir. İbn-i Miskeveyh ise insanın özüne yabancılaşarak ölümden korkmasının, onu mutsuz ve talihsiz kılacağını belirtir. Ona göre ölüm, bir kayıp değil; sonsuz imkânlarla ulaşmak, olgunlaşmak ve sınırlardan kurtulmak anlamına gelir. İnsan, бүтүнлүгө ulaşmak için bu sürece yönelmeli; ölümden korkmak yerine onu bir özgürleşme ve tamamlanma fırsatı olarak görmelidir. Gerçeklikten kaçmak ve ölümü inkâr etmek, ancak cahil insanlara özgü bir tutumdur (Tan, 2002:16-21).

İbn-i Sina ise "Ölüm Korkusundan Kurtuluş" risalesinde, insanların varoluşlarının farkına varmalarıyla ölümü de idrak edeceklerini ve ontolojik sorunlar yaşayabileceklerini söyler. Ancak bu sorunları ve acıyı deneyimleyerek insanlar, ölüm korkusundan kurtulabilirler. Erken dönem filozoflarından Kindi, tıpkı Epikür gibi, ölümü çeşitli metaforlarla açıklar. Ölümü, insanı asıl yurdu olan hakiki varoluşa taşıyan bir gemiye benzetir. Ona göre ölüm, kaçınılmaz ve doğal bir süreçtir; aynı zamanda insanın yaratılışının tamamlanması, varoluşunun olgunlaşması anlamına gelir (Tan, 2002:16-21).

İslâm geleneğinde mezar taşı dikme âdeti İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren devam eden bir gelenektir. Hz. Muhammed'in tanınması için Osman b. Maz'un'un kabrinin başına bir taş diktiği bilinmektedir. Bu geleneğe göre, bazı Sahabe ve Tabiin'in mezarlarına da kubbe adı verilen çadırlar kurulmuştur. 16.yüzyılın ikinci yarısına kadar mezar taşlarının tepesinde genellikle başlık bulunmamaktaydı. Daha sonra meslek gruplarının başlıklarıyla ilişkilendirilen mezar taşları ortaya çıkmıştır. Erkek mezar taşlarının başucu kısmı, ölü'nün mesleğine veya mensup olduğu tarikata göre şekillendirilmiştir. Başlıklar arasında gül, taç, sarık, fes veya kavuk gibi unsurlar kullanılarak cinsiyet, meslek, zümre veya tarikat gibi özelliklere işaret edilmiştir. Gül, Sanatta gül, aşk, güzellik ve manevî aşkın sembolüdür. İslam sanatında özellikle Hz. Muhammed'i temsil eder (Demirel, 2014:183). Avrupa sanatında ise genellikle Meryem Ana'yla ilişkilendirilerek saflığın simgesi olarak kullanılır. Taç, kraliyet, egemenlik ve ilahi hakla yönetme gücünü temsil eder. Batı sanatında hükümdarların ve azizlerin başında görülür (Gombrich, 2007:94-95). Sarık, özellikle İslam dünyasında dinî otoritenin ve bilginliğin simgesidir. Osmanlı minyatürlerinde ulema ve tarikat mensupları genellikle sarıklı betimlenir (Çağ, 2018:91-102). Fes, 19.yüzyılda Osmanlı'da Batılılaşmanın sembolü olarak kullanılan fes, geleneksel sarığın

yerini almış ve modernleşme sürecinin bir işareti olmuştur (Lewis, 1961:200-210). Kavuk, Osmanlı toplumunda rütbe ve sosyal statü göstergesi olarak kullanılırdı. Farklı kavuk biçimleri, kişinin makamını belirlerdi (Uzunçarşılı, 1988:180-190).

Ayak taşları, başucu taşlarına göre daha sade ve genellikle süslemesiz ve yazısızdır. Kadın mezar taşlarında ise çeşitli süslemeler kullanılmıştır. (Onbaşgil, 2019: 2).

Mezar taşlarında ölünün kimliğini belirten bölümde ismin yanı sıra meslek, sosyal statü, dinî unvanlar (seyyid, şerif, hacı, hafız, şehid gibi), aile mensubiyeti gibi bilgiler yer alır. Osmanlı mezarlıklarında genellikle servi ağaçları dikilmiştir. Servi ağacının havaya hoş koku yayması, estetik bir görünüm sunması, yaz-kış yeşil kalması ve uzun ömürlü olması gibi özellikleri sebebiyle tercih edilmiştir. İlk defnedilen kişi, dünyada ilk ölümü tatmış olan Habil'dir. Allah Teâlâ, Habil'in ölümünden sonra defnin nasıl yapılacağını öğretmek için bir karga göndermiştir. Karga, ölü bir kargayı toprağa gömerken bunu gören Kabil, büyük bir pişmanlık içinde "Bana yazıklar olsun! Ben, bu karga gibi olup da kardeşimin cesedini gömemedim," (Maide, 5/31) diyerek içsel bir acı duymuştur.

Türkiye'de Çınarcık Esenköy mezarlığında hem İslâm hem de Hristiyanlık semboller görülebilmektedir. Hristiyan mezar kitabesinde haç resmi Müslüman mezarlarında baş kısmında Arapça veya Osmanlıca dualar, ayakucu taşlarında (Şahidelerde) kuşlar için suluklar da görülmektedir. Osmanlı mezar taşlarında her sembol bir mesajı belirtir. Mezar taşına yapılan bezeme o mezar da yatan kişi hakkında bilgi sunar. Sarıklı kavuklu başlık ise erkeğe ait olduğunu, başlıklar Nakşi, Mevlevi, Kadiri, Bektaşî, Fesli mezar taşı sahibinin mezhebine ve meşrebine ait ipuçları vermektedir (Semaci, 1996: 13). Ölen kişi denizci ise muhtemelen bir çapa, ölen kişi kâtip memur veya bürokrat ise hokka ve kalem vardır. Duvak Gelini, Arma Makamı Üzüm Bereketi, Hurma Cenneti, Gül Dindar kadını, Çarkıfelek Kötü talihi simgeler. Müslüman mezar taşlarında ölümle ilgili veciz sözlerin çokluğu dikkat çekmektedir (Semaci, 1996, 13-14).

İslâm'da reenkarnasyon bulunmamaktadır. Ruh göçü, başka bir deyişle reenkarnasyon, ölen bir kişinin ruhunun ölümden sonra başka bir varlıkta bedenlenmesi anlamına gelir. Bu inanç özellikle Hint coğrafyasında yaygın bir şekilde bulunur. Ruh göçü inancına göre, bir kişinin ruhu ölümle birlikte yok olmaz; aksine, başka bir bedende yeni bir yaşama başlar. Bu inanç, Hint kültüründe ölümsüzlük düşüncesinden ve kast sisteminden kaynaklandığı düşünülmektedir (Demirci, 1998:114).

Kuran-ı Kerîm'de, ölen bir kimsenin dünyaya tekrar geri dönemeyeceği açıkça ifade edilmiştir: "Onlardan birine ölüm gelince; 'Rabbim, beni terk ettiğim dünyaya geri çevir, belki yapmayıp noksan bıraktığımı tamamlar, iyi işler işlerim', der. Hayır, bu onun kendi sözüdür. Diriltilecekleri güne kadar arkalarında geriye dönmekten alıkoyan bir engel (berzah) vardır." (Mü'minun, 23/99-100; ayrıca bkz. En'am 7/27-28). İslâm'a göre "ruh göçü" ya da ölümden sonra ruhun başka bir bedene intikali, diğer bir varlıkta yeniden doğması veya bedenlenmesi inancı batıldır.⁴

Sonuç

İlahi dinlerde ölüm algısı ve mezar taşları konusundaki araştırmamız sonucunda, bu dinlerdeki ölüm algısının ve mezar taşlarının toplumsal yaşamda önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmıştır. İlk olarak, felsefi tanımlardan hareketle ölümün genel bir anlayışını ele aldık ve modernite ile postmodernitenin bu konudaki bakış açılarını analiz ettik. Ölüm, ilahi dinlerde insan hayatının doğal bir sonucu olarak kabul edilmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da ölüm, dünya hayatının geçici bir durak noktası olduğu ve asıl hayatın ahirette başladığı bir geçiş aşaması olarak görülmektedir. Bu dinlerde ölüm, ruhun bedenden ayrılıp sonsuz bir varlık haline geçişini ifade eder. Bu nedenle ölüm, bir anlamda yaşamın bir devamı olarak kabul edilir.

⁴Bkz Diyanet Fetva Kurulu <http://www.diyanet.gov.tr>

ve bireyin ahiretteki kaderini belirler. Ölüm kavramı insanlık tarihi boyunca değişen bir perspektiften ele alınmıştır. Felsefede, dinlerde, kültürlerde ve sanatta ölüm, farklı şekillerde yorumlanmış ve anlam kazanmıştır.

Cenaze törenleri ve defin işlemleri de İlahi dinlerde önemli bir yer tutar. Bu dinlerde ölünün yakınları, ölüm olayının ardından yas tutma sürecine girerler. Defin işlemi sırasında/sonrasında kullanılan mezar taşları da dini semboller ve yazılarla donatılmış olup, ölünün kimliğini yansıtır. Araştırmamızda, ilahi dinlerdeki mezar taşlarının kullanılan sembollerini inceledik. Yahudilikte mezar taşlarında genellikle İbranice yazılar ve semboller bulunurken, Hristiyanlıkta haç sembolü sıkça kullanılmaktadır. İslâm'da ise mezar taşları daha sade olup genellikle Arapça dualar ve her üç ilahi dinde mezar taşlarında ölüm tarihleri yer almaktadır. Bu semboller ve yazılar, ölünün anısını yaşatmak amacıyla kullanılır. İlahi dinlerde ölüm algısı ve mezar taşları, inanç sistemlerinin bir parçası olarak önemini muhafaza etmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlık kültüründe ölüm olumsuz kavramlarla betimlenirken Müslümanlıkta tersine Aşık'ın Maşuka kavuşması ile ifade edilmektedir. Gösterişli ve süslü mezarların, ölen kişiye bir faydası olmasa da, antik çağlardan bu yana ölen bireyin toplumsal statüsüne, saygınlığına ve maddi durumuna bağlı olarak mermerden yapılmış süslü mezarlar inşa edilmiştir. Günümüzde ölüm, hala tabulaştırılmış ve korku kaynağı olarak devam etmektedir. Bu araştırma, konuya ilişkin felsefi bakış açıları ve dini düşüncelerin yanı sıra, defin uygulamalarının da derinlemesine incelenmesini mümkün kılmıştır. İnsan, yaşamı boyunca ölüm sonrası hayata dair dini söylemlerin etkisi altında kalmakta ve öteki dünyanın sembolik temsili olarak görülebilecek mezar taşlarının estetik görünümüne önem atfetmektedir. Birey, mensubu olduğu dinin inanç sistemine ve buyruklarına göre ölüme anlam yüklemekte ve bu doğrultuda ölümle ilişkisini şekillendirmektedir. Ölüm korkusunu sürekli zihinde taşımak, bireyin içsel dünyasında karamsarlık ve huzursuzluk yaratarak yaşam dengesini bozabilir. Bu çalışma, ilahi dinlerdeki ölüm algısı ve mezar taşlarının sembolik, estetik ve dini yönleriyle ele alınması yoluyla, bu alanda daha kapsamlı ve derinlikli bir anlayışa katkı sunmayı bilgilendirici içeriğiyle araştırmacılara değerli bir kaynak sunmayı ve bu sayede ilgili alandaki bilgi birikimlerinin gelişimine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

KAYNAKLAR

- ADAM, B. (1994). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahudi Hayatındaki Yeri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- AKBAŞ, M. (2002). "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri". Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 15,
- AKÇAY, A. (2005). *Aşağı Salat Höyüğü Erken Tunç Mezarlığı'nın Kuzey Mezopotamya'daki Yeri ve Önemi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- AKÇAY, T. (2020). *Roma Dünyasında Ölüm*. Selenge Yayınevi.
- AKŞİT, M. (2013). *İbn Sina ile Kierkegard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*. Erzurum Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yüksek Lisans Tezi.
- ARCHER, P. (2022). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- ATAY, H. (1959). "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6(1-4), 80-89.
- ATAK, M – ATAK, Z (2022). "Modernite ve Postmodernitede Değişen Ölüm Algısı". İbnHaldun Çalışmaları Dergisi 7(2) , 119-133.
- AYDIN, M.(1998). "Hristiyanlık", *İslam Ansiklopedisi*Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 7. 348-353.
- BEHAR, Rabi N (2004). *El Gid Para El Paratikante Dini Uygulama Rehberi*. (çev. MondehayYanor). Gözlem Basımevi.
- BESALEL, Y. (2001). "Yahudilikte Ahiret İnancı". *Yahudi Ansiklopedisi* (471.s.), Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş. c.2
- BİLİR, G. (2020). *Anadolu'da Bulunan Geç Antik Çağ Mezar Tipleri ve Dini Mimari İle Olan İlişkileri*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi,
- BOZKURT, N. (2004). "Cenaze", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV cilt 29.
- CEYLAN, C. (2015). "Ölüm: Yolun Sonu Mu, Yeni Bir Yol Mu"? SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi (Eylül-Ekim-Kasım, sayı 36),24-27.
- CHORON, J. (1973). *Death and immortality, Dictionary of TheHistory of Ideas* (ed.PhilipP. Wiener). I, 634- 646.
- CÖMERT, B. (1980). *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: Meteksan Ltd. Şti. Yayınları.
- ÇAĞ, N. (2018). "Türk Süsleme Sanatında Gül Motifi ve Anlamı", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15(2), 91-102.
- ÇELEBİ, A. (1978). *Yahudilik*. (Çev. Ahmet M. Büyükcınar-Ömer F. Harman).
- DEMİRALP, D. (2018). "Odysseus'un Doğaüstü Seyahati Bağlamında Bir İnceleme Homerosçağı'nda Öbür Dünya Algısı Üzerine". *Amisos Dergisi* 3(4),9.
- DEMİRCİ, K. (1998) "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18/ 112-116.
- DEMİRCİ, K.- Mehmet Ş.(1993). "İslam'da Cenaze", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7/353-357.
- DEMİREL, A. (2014). "Gülün Tasavvuf ve Sanattaki Yeri". SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 19, 183-194.
- DİDEROT, D. (2013). *Rameau'nun Yeğeni*. (Çev. A. Cemgil). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- DOĞAN, M. D. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Yazar Yayınları.
- EL-ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed. (1985) *Keşfü'l-hafâ`* (nşr. Ahmed el-Kalâş), I-II.
- DAVİD, J. R. (1987). *TheJewishpeople: Theirhistorytheirreligion*. Great Britain.
- ELDEM, E. (2005). *İstanbul'da Ölüm: Osmanlı-İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*. Garanti Bankası Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.

- EYİCE, S. İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri. T.T.V.Y, Ankara.
- FREUD, S. (1987). *Hız. Musa ve Tektanrıçılık*. (Çev. Kamuran Şipal). Bağlam Yayınları.
- GABBAY E, Fins JJ. (2019). "Go in Peace: Brain Death, Reasonable Accommodation Jewish MourningRituals", *J Religion Health*. 58(5), 1672-86.
- GOH, R. B. H. (2022). *Christopher Nolan: film maker and philosopher*. (1. Baskı). London: Bloomsbury Academic.
- GOMBRICH, E. H. (2007). Sanatın Öyküsü. Remzi Kitabevi.
- GUIGNEBERT, (1996). *The Jewish World In The Time Of Jesus*. London.
- GULAM, M. A. (2008). *İsa Mesih Hindistan'da*. (Çev. Abdulgaffar Han) İslam International Publications.
- GÜRKAN, S. L.(2013). "Yahudi Tarihi", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 43/188-189.
- HANÇERLİOĞLU, O. (t.y.) *İnanç Sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- HANOĞLU, M. (2015). *Ölümü Anımsatan Mekânlar*. Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi Eylül-Ekim-Kasım, sayı 36, (2015),18-19.
- HARMAN, Ö.F. (2013) "Yahudilikte Ahiret İnancı", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 43/205,223.
- HERTZBERG, A.(2005). *Judaism*. George Braziller.
- IDEL, M. (2005). *Kabbalah and Eros*. New Haven: Yale University Press.
- KAAN, E. O. (2010). *Yahudilik: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- KASTENBAUM, R.- AİSENBERG, R (1976). *Thepsychology of Death*. Springer.
- KOCA, Selçuk Kürşat. (2012). *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi
- KUNDERA, M. (1991). *Ölümsüzlük*. (Çev. I. Yerguz). İstanbul: AFA Yayıncılık.
- KUTLUHAN, M. (2016). "Modernist Kültürde Ölüm". *Düşünüyorum Dergisi*
- KÜÇÜK, M. (2000). *Modernite versus Post Modernite*. Vadi Yayınları.
- LEVINE, L. I. (2000). *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press.
- LEWIS, B. (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford University Press.
- LIVINGSTONE, E. A. (2006) *The Concise Oxford Dictionary of ChristianChurch*. Oxford University Press.
- MEYERS, E. M. & Meyers, C. L. (1982). *Excavations at Ancient Nabratein: Synagogue and Environs*. Durham: Duke University Press.
- MURDOCK, N. L. (2014). *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları*. (Çev. Ed. F. Akkoyun). Nobel Yayıncılık.
- ONBAŞIGİL, O. (2019). *Müslüman Mezarı ve Mezarlığı Nasıl Olmalı?*
- ÖRNEK, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖZLER, F. (2013). *Tavlusun Bezemeli Mezar Taşları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- PATTABANOĞLU, F. Z. (2015)." İslam Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi", *Ekev Akademi Dergisi* (64) 73-90.
- RUSH, A. C. (1941). *Death and Burial in Christian Antiquity*. No. 1. Washington: Catholic University of America Press.
- SARTRE, J.-P. *Varoluşçuluk*. (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- SAYDAM, M. - Kızıltan H. (2018). *Hekimin Filozof Hali*.1. Baskı. İthaki Yayınları.

- SARAÇOĞLI, A. (2003). *Kayseri Zamantı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- SARAÇOĞLU, N. (1996). *Türk Mezarlarına Dair Araştırma*. İstanbul,
- SCHOLEM, G. (1941). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- ŞAHİN, S. K. (2020). "Sosyal Pencereden Ölüm Bakış". *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi*, Mart, Nisan, Mayıs, sayı 54, 86-89.
- ŞAKİROĞLU, H. M. (1996). "Haç", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14/523-524.
- ŞENAY S. A. (2022). *Türk Kültüründe Ölüm Olgusu ve Ölüm Sonrası Ritüelleri*. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 15(37), 179-196,180.
- TAN, A. (2020). "Batı felsefesi ve İslam Tasavvufunda Ölüm". *SD Sağlık Düşüncesi ve Kültürü Dergisi* Mart, Nisan, Mayıs (54) 16-21.
- TARANCI, C. S. (2023). *Otuz Beş Yaş Şiiri*. Der. Asım Bezirci. İstanbul: Can Yayınları.
- TAŞPINAR, İ. (2003). *Duvarın Öteki Yüzü, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*. Gelenek Yayıncılık.
- TOPALOĞLU, B. Çelebi, İ. (2010). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İSAM Yayınları. Araştırmaları Dergisi 10/2 (Temmuz 2024), 707/735.
- UHRİ, A. (2022). *Anadolu'da Ölümün Tarihöncesi*. Sakin Kitap.
- UYSAL, S. (2020). "İslam ve Diğer Dinlerde Ölüm" *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi* Mart, Nisan, Mayıs, (54) 28-33.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YALOM, I. D. (2008). *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*. (Çev. Z. İ. Babayiğit). Kabalcı Yayınevi.
- ZAMAN, Ş. (2023). *Kadiyaniliğin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- ZAMAN, Ş. (2023). *Semavi Dinlerde Ölüm Algısı ve Mezar Taşları*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü Lisans Bitirme Tezi.

İnternet Siteleri

- <https://www.ttb.org.tr/eweb/adli/3.html> (Erişim Tarihi: 01.03.2023).
- <http://www.ssdjournal.org> / journalssd@gmail.com
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/olum>
- <http://www.belgenmezar.com>
- <https://www.kulturportali.gov.tr/mrepo/eKitap/eb->
- <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2013074>
- <https://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/yahudilik/107-olum>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik>
- <https://medium.com/@diamondtema/%C3%A7e%C5%9Fitli-dinlere-g%C3%B6re-%C3%B6l%C3%BCmden-sonras%C4%B1-2c9d03a25497>
- <https://www.sdplatform.com/Dergi/1289/İslam-ve-diger-dinlerde-olum.aspx>
- <https://www.sdplatform.com/Dergi/1289/İslam-ve-diger-dinlerde-olum.aspx>
- <http://www.dusunuyorumdergisi.com/modernist-kulturde-olum/>
- <https://www.hatayinternetv.com/makale/musluman-mezari-ve-mezarligi-nasil-olmalı-2053>
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/39696/reenkarnasyon-inancinin-islamda-yeri-var-midir>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu.
- <https://incil.info/arama/Yaratilis+36>

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Yasemin ATABEY ÖKSÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üni.
Lisansüstü Eğt. Enst.
Felsefe Böl.
Doktora Öğr.

yaseminatabey@outlook.com



0009-0006-2104-5592



10.56387/ahbvedebiyat.1687129

Gönderim Tarihi: 30.04.2025

Kabul Tarihi: 03.06.2025

Alıntı: ATABEY ÖKSÜZ, Y.
(2025). "Jean-Paul Sartre'da
Bilinç: Fenomenolojik Ontolojinin
Temelleri". *AHBVÜ Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, (12), 139-152.

Jean-Paul Sartre'da Bilinç: Fenomenolojik
Ontolojinin Temelleri

ÖZ: Bu çalışma, Sartre'ın bilinç anlayışını fenomenolojik ve ontolojik düzlemde incelemektedir. Sartre önce fenomenolojik ontolojiyi kurar ve ardından hümanist ateist varoluşçuluğu geliştirir. Bu makale ile Sartre'ın kurmuş olduğu fenomenolojik ontoloji ve hümanist ateist varoluşçuluğun temel kavramları göz önüne alınarak bilinç kuramı ile ilgili belirlenimler ortaya koyulmaya çalışılır. Sartre'ın fenomenolojisi Husserl ve Heidegger etkisinde şekillenir. Husserl, fenomenlerin özlerini ortaya koyma isteğiyle fenomenolojiye yönelir. Bunu da bilincin yapısı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Heidegger ise varlığın anlamının unutulduğunu söyleyerek yeniden bir varlık soruşturmasına girer. Heidegger, fenomenolojiyi bu soruşturmanın yöntemi olarak kullanır. Sartre fenomenolojiyi hem Husserl gibi epistemolojik alana uygular hem de Heidegger gibi ontolojik alana uygular. Sartre'ın Husserl ve Heidegger'den esinlenerek geliştirdiği bilinç kuramı, bilinci yalnızca yansıtıcı değil, aynı zamanda özgürlükle özdeş bir yapı olarak ele alır. Bilinç, Sartre'a göre bir hiçliktir ve bu hiçlik, özgürlük ile etik sorumluluğun temelini oluşturur. Çalışmada bu ifade edilenlerin ışığında Sartre'ın bilinç kuramı varlık, hiçlik, aşkınlık, yönelimsellik gibi temel kavramlar aracılığıyla ortaya koyulmaya çalışılır. Makalenin giriş bölümünde bilince dair genel görüşler verildikten sonra ikinci bölümde asıl meselemiz olan Sartre varoluşçuluğunun fenomenolojik temelleri üzerinde duruldu. Daha sonra bilincin hiçlikle olan ilişkisi açıklanarak Sartre'ın varlık ayırımına değinildi. Sonraki bölümde başkasının bilinçteki rolü ele alındı. Tüm bunlarla bağlantılı olarak Sartre'ın düşüncesinde merkezi konumda olan özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkisinin zorunlu doğası ortaya kondu.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, fenomenoloji, özgürlük, varlık, hiçlik, yönelimsellik.

Consciousness in Jean-Paul Sartre: Foundations of
Phenomenological Ontology

ABSTRACT: This study aims to examine Sartre's understanding of consciousness on both phenomenological and ontological levels. Sartre first constructs a framework of phenomenological ontology and subsequently develops a humanist, atheistic existentialism. Taking into account the fundamental concepts of Sartre's phenomenological ontology and humanist atheistic existentialism, this study seeks to elucidate key determinations concerning his theory of consciousness. Sartre's phenomenology is shaped under the influence of Husserl and Heidegger. Husserl turns to phenomenology with the aim of revealing the essences of phenomena, a task he undertakes through an analysis of the structure of consciousness. Heidegger, on the other hand, initiates a renewed inquiry into the meaning of Being, claiming that its significance has been forgotten, and he employs phenomenology as the method of this ontological investigation. Sartre applies phenomenology both to the epistemological domain, as Husserl does, and to the ontological, as Heidegger does. Drawing from Husserl's principle of intentionality and Heidegger's conception of Being, Sartre defines consciousness not merely as an act directed toward the world, but also as a mode of being that turns back upon itself and produces a form of 'nothingness' within itself. This negative and transcendent nature of consciousness provides the foundation for a radical ontological separation and opens the space for ethical responsibility. Sartre's phenomenological ontology analyses the dynamic relationships between subject and world, self and other, Being and nothingness, thereby establishing a concept of existence grounded in freedom and responsibility. This study aims to clarify this theoretical framework and demonstrate how Sartre transforms the phenomenological method into a unique ontological perspective.

Keywords: Consciousness, phenomenology, freedom, being, nothingness, intentionality.

MAKALE BİLGİLERİ / INFORMATION	
Makale Türü Type of Article	Araştırma Makalesi Research Article
Yazarların Katkı Düzeyi Contribution Level of Authors	Birinci Yazar: %100 First Author: %100
Etik Kurul Onayı Ethics Committee Approval	Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur. The study does not require ethics committee approval.
Finansal Destek Financial Support	Çalışmada finansal destek alınmamıştır. The study received no financial support.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır. There are no potential conflicts of interest in the study.
Yapay Zekâ Kullanımı Use of Generative AI	Çalışmada yapay zekâ kullanılmamıştır. Artificial intelligence was not used in the study.
Değerlendirme Review	İki dış hakem, çift taraflı kör hakemlik. Two external referees, double blind.
Benzerlik Taraması Similarity Screening	Dergipark, intihal.net üzerinden yapılmıştır. The screening was done through Dergipark, intihal.net.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and that all the studies are mentioned in the bibliography.
Etik İhlal Bildirimi Ethical Violation Report	ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr
Telif Hakkı ve Lisans Copyright and License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Giriş

20. yüzyıl felsefesi, insanın dünyadaki konumunu yeniden düşünmeyi amaçlayan büyük dönüşümlerle şekillenmiştir. Bu dönüşümün merkezinde yer alan isimlerden biri de Jean-Paul Sartre'dır. Sartre, yalnızca felsefi düşünceye değil, aynı zamanda edebiyata, psikolojiye ve siyasal kurama da yön vermiş çok yönlü bir düşünürdür. Onun en temel felsefi katkılarından biri, bilinci fenomenolojik ve ontolojik bağlamda yeniden ele almasıdır. Sartre'ın bilinç kuramı, yalnızca bireyin zihinsel süreçlerine ilişkin değil, varoluşsal konumuna dair radikal bir yorum getirir. Bu nedenle Sartre'ın bilinç düşüncesi, epistemolojik bir ilgi alanının ötesine geçerek etik, toplumsal ve siyasal sonuçlar doğuracak biçimde genişler.

Sartre'ın bilinç anlayışı, Husserl'in yönelimsellik kuramı ve Heidegger'in varlık felsefesi üzerine inşa edilmiştir. Ancak Sartre bu iki düşünürden edindiği kavramları dönüştürerek kendi özgün sistemini kurar. Husserl'in yönelimsellik ilkesiyle (Husserl, 2017: 45) başlayan bu düşünsel çizgi, Sartre'da bilincin her zaman bir şeye yönelik olmasıyla birlikte kendine dönük olabilme ve kendi üzerine düşünebilme kapasitesine evrilir. Heidegger'in varoluşsal analizleri ise Sartre'a ontolojik bir zemin sağlar. Ancak Sartre, Heidegger'in varlık sorusunu (Heidegger, 2021: 20) daha kişisel, daha etik bir düzlemde ele alarak insanın kendini inşa etme sürecine odaklanır. Böylece Sartre'ın bilinci, salt ontolojik ya da fenomenolojik değil; aynı zamanda eylemle iç içe geçmiş bir etik yapılanma halini alır.

Sartre'a göre bilinç, kendi başına var olan sabit bir yapı değildir; tersine, her zaman eksik, tamamlanmamış ve "kendi olmaya çalışan" bir süreçtir. Bu nedenle Sartre, bilinci bir "hiçlik" olarak tanımlar. Bilinç, bir şey olmak yerine "olmama" hâlidir; çünkü kendini sürekli olarak aşmakta, kendisi için bir hedef belirlemekte ve bu hedefe ulaşmaya çalışmaktadır (Sartre, 2014: 24). Bu yaklaşım, Sartre'ın öz ile varoluş arasındaki ilişkiyi nasıl tersine çevirdiğini de gösterir: "İnsan, özünü belirlenmiş bir doğadan almaz; tersine, kendi varoluşu içinde özgürce seçim yaparak özünü inşa eder" (Sartre, 2022: 39). Bilincin bu kendini aşan doğası, insanın hem özgür hem de radikal biçimde sorumlu olduğunu ortaya koyar.

Bu bağlamda Sartre'ın bilinç düşüncesi, insanın özgürlüğü ve bu özgürlüğün yarattığı ahlaki sorumluluk üzerine kuruludur. Bilinç, dışsal belirleyicilerle yönlendirilen pasif bir alan değil; kendi yönünü seçen ve seçtiği her durumda insanlığın ortak anlamını da etkileyen aktif bir güçtür. Sartre bu konu hakkındaki düşüncelerini "İnsan, özgürlüğe mahkûmdur" sözüyle ifade eder" (Sartre, 2014: 343). Bilinç sürekli kendini aşan, kendini kuran, yönelimsel ve dinamik bir yapıya sahip olduğu için seçim yapmak zorundadır. Seçim ise beraberinde kaçınılmaz bir sorumluluk getirir. Bilincin bu radikal sorumlulukla tanımlanması, Sartre'ın etik anlayışının da temelidir.

Bu makalede, Sartre'ın bilinç kuramı bütüncül bir şekilde ele alınarak onun fenomenolojik temelleri, ontolojik kavramsallaştırmaları ve etik uzantıları incelenecektir. Ayrıca, başkasıyla olan ilişkide bilincin nasıl şekillendiği, özgürlüğün hangi koşullar altında ortaya çıktığı da değerlendirilecektir. Bilinç, bu bağlamda yalnızca bireysel bir fenomen değil; toplumsal, ahlaki ve varoluşsal bir olgu olarak analiz edilecektir.

Sartre'ın Fenomenolojik Temelleri

Sartre'ın fenomenoloji yaklaşımını ortaya koyabilmek için Husserl'in fenomenolojiye dair fikirlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Fenomenoloji yönteminin en büyük temsilcisi olarak Husserl, ortaya koyduğu fikirlerle 20. yüzyıl düşüncesinde önemli bir yer edinir. Sartre'ın bilinç anlayışı, esasen fenomenolojik bir zemine yaslanır. Bu zemin, özellikle Husserl'in geliştirdiği yönelimsellik ilkesine dayanmaktadır. Husserl'e göre bilinç, her zaman bir şeye yöneliktir; bilinçte olmak demek, bir nesneye yönelmiş olmak demektir (Husserl, 2017: 46). Sartre, bu yönelimsellik ilkesini benimser, ancak onu yalnızca epistemolojik bir ilke olarak değil, aynı zamanda ontolojik bir temel olarak yeniden yorumlar. Sartre için yönelimsellik, bilincin doğasında yer alan ve onun varlığını belirleyen asli bir özelliktir (Direk, 2021: 103). Yani bilinç, yalnızca bir şeyin bilgisine sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda varlığını, kendisi dışında olanla kurduğu ilişki içinde gerçekleştirir (Zahavi, 2019: 27). Şeylerin kendine dönme görevine ancak

fenomenoloji ile ulaşabiliriz. Husserl'in amacı, dünyanın varlık anlamını önyargıdan önceki hâliyle ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmenin yolu fenomenolojiden geçer ve bu noktada Husserl, epokhe ve yönelimsellik kavramlarını kullanır. Husserl'in bu kavramlarından etkilenen Sartre, fenomenolojiyi kendi felsefesiyle birleştirir.

Sartre, Husserl'in bazı fenomenolojik ayrımlarına mesafeli yaklaşır. Özellikle noesis–noema ayrımı, yani bilinç edimi ile bilincin yöneldiği içerik arasındaki kuramsal fark, Sartre'a göre gereksizdir (Topakkaya, 2009: 129). Sartre, bilincin kendi içeriğini dolaysızca verdiğini, bir temsil düzlemine ihtiyaç duymadığını savunur. Bu yaklaşım, Sartre'ın fenomenolojik indirgemeyi radikal bir açıklıkla benimsemesine dayanır. Ona göre bilinç, kendini dolaylı göstermelerle değil, doğrudan deneyim yoluyla verir (Taşkın, 2021: 461). Böylece Sartre, Husserl'in idealist eğilimlerinden uzaklaşarak daha realist ve varoluşsal bir fenomenoloji geliştirir.

Sartre'ın fenomenolojiye kattığı en önemli katkılardan biri, yönelimselliğin yalnızca bir yönelim değil, aynı zamanda bir varlık tarzı olarak ele alınmasıdır. Bilinç, bir şeyin farkında olmakla kalmaz; aynı zamanda o şeyle arasına mesafe koyar. Bu mesafe, Sartre'ın daha sonra "hiçlik" kavramı ile açıklayacağı özgürlük alanının temelini oluşturur. Bu bağlamda Sartre'ın yönelimsellik yorumu, bilinci sadece bir bilgi kaynağı değil, varoluşsal bir oluş biçimi olarak konumlandırır. Bilinç, kendi üzerine kapanamayan, sürekli dışa açılan ve kendini ancak başkasıyla ilişkide kurabilen bir varlıktır (Sartre, 2014: 135). Bu fenomenolojik temel, Sartre'ın bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi salt bilişsel bir düzlemde değil, ontolojik bir düzlemde kurmasına imkân tanır. Bilinç, kendi dışında bir nesneye yönelerek yalnızca onu bilmez, aynı zamanda kendi varlığını da bu ilişki aracılığıyla kurar. Sartre'ın özgünlüğü tam da burada ortaya çıkar: Bilinç, yöneldiği nesne aracılığıyla kendini "kendi olmayan" şey üzerinden tanımlar. Bu, Sartre'ın varlık anlayışındaki temel ayrımın ipuçlarını verir: kendinde-varlık (*être-en-soi*) ile kendisi-için-varlık (*être-pour-soi*) arasındaki fark, bilinç ile bilinçsiz varlık arasındaki bu mesafeye dayanır.

Sartre'ın fenomenoloji düşüncesini önemli derecede etkileyen diğer filozof ise kuşkusuz Heidegger'dir. Heidegger, temel eseri olan *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu "Dasein" kavramı üzerinden varlık sorusunu sorabileceğimizi ifade eder. Ona göre yalnızca Dasein var olmaya yönelik anlamaya sahiptir. Fakat Heidegger'e göre bu anlama da örtüktür. Onun amacı ise bu anlamayı açmaktır. O, bu amacını gerçekleştirmek için fenomenolojik yöntemi belirler. Bu noktada Heidegger'in fenomenolojisi, Dasein'in kendini anlama sürecine karşılık gelir. Dasein, varlığı anlamlandıran olduğu için diğer varlıklara göre ontolojik önceliğe sahiptir (Heidegger, 2022: 34). Yorum yapabilen olarak var olan Dasein, kendi özelliklerini tanımlamak için uğraşmaz, kendi özünü aramaz. Burada Dasein, kendi varoluşunun imkânlarını anlamaya çalışır. Heidegger, işte tam da bu noktada fenomenoloji yöntemini, varlığın anlamını ortaya koymaya çalıştığı varlıkbilimsel çalışmasının doğru yöntemi olarak belirler. O, fenomenin kendini göstermesini engelleyen önyargılardan kurtularak, varlığın anlamını ve kökenini ortaya çıkarmayı amaçlar. Sartre, Heidegger'in Dasein kavramından etkilenerek, tıpkı Heidegger gibi varlık alanında fenomenoloji yapar.

Heidegger, Dasein'ı kendi varlığı üzerine düşünebilen, varoluşsal kaygı ve zamanla ilişkili bir yapı olarak betimler (Heidegger, 2021: 41). Ancak Heidegger, "bilinç"i terimsel olarak kullanmaz. Heidegger'in düşüncesinde Dasein tarihsel ve dilsel bağlamlarda kullanılırken, Sartre, Heidegger'in tarih ve dil vurgusundan ayrılır. Sartre, Dasein'ın yapısını kendi düşüncesinde kendisi-için-varlık kategorisine dönüştürür. Onun düşüncesinde bu yapı, varlığını hiçlik ile kuran ve kendi olmayana yönelen bilinçtir.

Yukarıda anlatılanların ışığında, fenomenoloji Sartre'ın bilinci ortaya koymak için kullandığı bir yöntem olsa da Sartre'ın düşüncesinde fenomenoloji yalnızca bir yöntem olarak değil, aynı zamanda bir "felsefi tutum" olarak da benimsenir. Ona göre fenomenoloji, insan deneyimini tüm saflığıyla, kuramsal kurgulara başvurmada, doğrudan ele almanın yoludur. Bu nedenle Sartre'ın düşüncesinde deneyim hem felsefi analiz hem de varoluşsal sorgulamanın temel nesnesi hâline gelir (Gardner, 2009: 10). Özellikle "utanç", "kendini aldatmak" (*mauvaise foi*) ve "bakış" gibi fenomenler, fenomenolojik yöntemle çözümlenen ancak varoluşçu içeriği

olan örneklerdir. Sartre'ın fenomenolojisi, bu anlamda yalnızca bilinç üzerine değil, aynı zamanda insanın kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkisi üzerine de odaklanan dinamik bir yapıdır.

Bilincin Negatif Doğası

Sartre felsefesinde bilinci inceleyebilmenin yolu, hiçliği incelemekten geçer. Çünkü onun düşüncesinde bilinç ile hiçlik arasında köklü bir ilişki vardır. Birini bilmeden diğeri hakkında yorum yapmamız mümkün değildir. Peki, Sartre felsefesinde bilinç nedir? Onun bilinç hakkındaki düşüncelerini ortaya koyabilmemiz için öncelikli olarak bilmemiz gereken şey, onun bilinci dünyanın geri kalanından ayırdığıdır. O, “kendisi-için-varlık” ve “kendinde-varlık” olmak üzere iki varlık tarzından söz eder. Bu iki varlık, birbirine indirgenemeyen iki varlık kategorisidir. Sartre'ın bu ayrımı, bilinç ve bilincin dışındakilere karşılık gelir. Bu varlık tarzlarının her ne kadar kendilerine özgü karakterleri olsa da insan, onların ilişkiye geçmesini sağlayan ontolojik yapıyı kendinde taşır (Taşkın, 2022: 244). Sartre felsefesinde bilince karşılık gelen “kendisi-için-varlık”, kendile özdeş olmayandır ve dinamiktir. “Kendinde-varlık” ise kendile özdeşdir. Kendinde-varlık, somut gerçekliğin alanını temsil ederken; kendisi-için-varlık, şeysellüğün içten değillesmesine karşılık gelir. Kendinde-varlık, kendisiyle doludur. Bu nedenle kendinde-varlık için “varlık ne ise odur” deriz. Bilinç ise ne ise o değildir ve ne değilse odur (Sartre, 2014: 45).

Husserl, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak kurma amacıyla yola çıkar (Husserl, 2023: 37). Bu amacı doğrultusunda ise dünyayı bilince indirgemeye çalışır. Yani bilinci mutlak varlık olarak öne sürer. O, düşünülebilir şeylerin, fenomen olarak ele alınmasıyla özlerinin ifşa edileceğini savunur. Fenomenlerin özleri, fenomenolojik yöntem ile bilinçte kurulur. *Epokhe* yöntemi ile varlıkları ayırca alınan fenomenler de bilinçte betimlenirler. Husserl, tüm dünyanın bilince indirgendliğini ve her şeyin özünün bilinçte bulunduğunu söyler. Tüm bunlara rağmen bilinç âtil bir varlık değildir. Bilinç, özü itibarıyla yönelimseldir. Husserl'e göre her bilinç, bir şeyin bilincidir. Bu durumda boş bir bilinç düşünmemiz mümkün değildir. Husserl, fenomenolojik indirgemedi sonra geriye saf bilincin kaldığını ifade eder. Husserl fenomenolojisinde bilinç, saf *bene* karşılık gelir. Husserl'in ortaya koyduğu bilinç, her bilginin kaynağı olan mutlak varlıktır (Husserl, 2017: 36). Husserl'in bilinç düşüncesinden ve fenomenolojik yönteminden etkilenerek bu konudaki fikirlerini kendi felsefesine uyarlayan Sartre, fenomenolojik indirgemedi sonra geriye saf bilinç kalması konusunda Husserl'den ayrılır. Çünkü Sartre'a göre *epokhed*den sonra bilinçte *ego* bile kalmaz. Sartre'a göre bilincin tasarımlarına eşlik eden ve bilincin temelinde bulunan bir *ben* yoktur. Bilincin niteliğini belirleyen yine bilincin kendisidir. Sartre düşüncesinde varlık nedeni olmayan *ben*, fazladır. Burada Sartre'ın ifade ettiği şey *ben*in olmadığı değildir. Sartre, *ben*in bilincin içinde olmadığını göstermek ister. Bilinç, kendi kendinin nedeni olan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Sartre için mutlak olan yalnızca bilinçtir (Sartre, 2014: 96). *Ego*, diğer her şey gibi bilincin nesnesidir.

Bilinç, nesnesiyle ilişki içindedir. Bu ilişki ise yönelimselliğe karşılık gelmektedir. İşte bilincin dünya ile kurduğu ilişki, yönelimsellik ilişkisidir. Sartre için “yönelimsellik”, bilincin dışarı doğru hareketini temsil etmektedir. Sartre'da “yönelimsellik” aşkınlıktır. Bilinç şeylere yöneldiğinde, şeyler bilince belirirler. Ancak Sartre'a göre her bilinç, bilgi olamaz. Sartre, bilincin bilgiye indirgenemeyeceğini göstermek ve bilincin işleyişini açıklamak için üç bilinç alanından söz eder. Bu alanlar; düşününsel bilinç, düşününsel olmayan bilinç ve düşünölmüş bilinçtir. Burada bilincin üç farklı alandan oluştuğu düşünölmemelidir. Sartre bu ayrımı sadece bilincin işleyişini ortaya koymak için yapar. Düşününsel bilinç, üzerine düşünölmüş bilinci kendi nesnesi olarak ortaya koyar. Düşünüm edimi esnasında ise düşünölmüş bilinç hakkında yargılar ortaya koyabiliriz; ondan nefret ederiz, utanırız ya da onunla övünürüz. Ancak düşününsel olmayan bilinç, utanmaya, övünmeye, yargıda bulunmaya imkân vermez. Düşününsel olmayan bilinç, algıyı bilmeyen bilince karşılık gelir. Sartre, bilincin yönelimselliği ile alakalı görüşüne katılır ve bilinçte yönelime dair olan her şeyin dünyaya doğru olduğunu söyler. Algının kendiliğinden bilinci, algısal bilincin kurucusudur (Sartre, 2014: 26). Düşününsel bilinç ise düşününsel olmayan bilinç ile açılır. Sartre, düşününsel bilinci bilginin bilinci; düşünölmüş bilinci duyumsamanın kendisi; düşününsel olmayan bilinci ise düşününsel ve düşünölmüş bilincin

varlığının koşulu olarak ifade eder. Sartre felsefesinde bilinç hem kendinin bilinci hem bir şeyin bilinci hem de kendi kendisinin koşuludur (Taşkın, 2022: 246).

Sartre, bilinci bir varoluş doluluğu olarak ele alır. Sartre’a göre “bilinç, bir uçtan ötekine bilinçtir” (Sartre, 2014: 30). Bilinç, varlığıyla her türlü imkânın koşuludur. Onun özü, varoluşundadır. Bilinç, kendisi dışında bir şey tarafından sınırlandırılmaz. Bu durumda bilincin boşluğu, özünün varoluşunda içerilmesiyle ve başkası tarafından sınırlandırılmamasıyla alakalıdır (Taşkın, 2022: 247). Bilinç, kendiyle vardır ve ondan önce var olan şey kendinde-varlıktır. Hiçbir şey, bilincin nedeni olamaz. Sadece bilinç, kendi varlık tarzının nedeni olabilir. Sartre, bilince bir mutlaklık atfeder. Ancak bu mutlaklık, tözsel bir şey değildir. Bilinç, tam bir boşluk ve salt bir görünüştür. Tüm bunlara bakıldığında bilinç, bilginin ontolojik temelidir (Taşkın, 2022: 248).

Sartre’ın bilinç anlayışının en özgün ve radikal boyutu, onun bilinci “hiçlik” (néant) olarak tanımlamasıdır. Sartre’a göre bilinç, dünyadaki şeyler gibi pozitif bir varlık değildir; tersine, sürekli bir eksiklik ve kendinden kaçış hâli içinde olan negatif bir yapıdır. Bu yaklaşım hem Batı metafiziğinin özcü geleneklerine hem de bilinç üzerine geliştirilen klasik psikolojik modellere kökten bir meydan okuma niteliğindedir. Sartre’ın bilinç kuramında, insan zihni artık pasif bir yansıtıcı değil, aktif bir yokluk üreticisidir. Bu yokluk ya da hiçlik, insan özgürlüğünün ve eyleminin temelini oluşturur.

Sartre’ın bu düşüncesi, onun varlık anlayışındaki temel ontolojik ayırım olan kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Kendinde-varlık, nesnelerin alanına aittir; değişmez, kapalı, kendine yeterli ve bilinçten yoksun bir varoluş tarzıdır. Kendisinde ne eksiklik ne de potansiyel vardır. Buna karşılık, kendisi-için-varlık olarak bilinç, tamamlanmamış, kendini sürekli aşan, özgürlük taşıyan bir varlıktır. Bilinç, ne olduğu ile ne olabileceği arasındaki boşlukta konumlanır ve bu boşluk, onun eylem ve anlam üretmesinin kaynağıdır (Sartre, 2014: 29).

Sartre, hiçliğin dünyaya bilinç ile girdiğini, yani bilincin kendi hiçliği sayesinde bilincin dünyaya girdiğini ifade eder. İnsanın gerçekliği, varlık ve hiçliğin sentezidir. Hiçliğin varlığı kuşatmasıyla birlikte dünya taslak hâline gelir. Yaşadığımız dünya, varlıkların olduğu kadar yoklukların da dünyasıdır. Bu durumda olumsuzlamayı bilincin hareketinden ayıramayız (Direk, 2021: 107). Bilinç, hiçlik sayesinde yalnızca var olanı değil, olmayanı da düşünebilir. Örneğin, bir arkadaşınızla buluşmak üzere gittiğiniz bir kafede onun orada olmadığını fark ettiğinizde, siz oradaki yokluğu, yani olmayanı deneyimlemiş olursunuz. Sartre’a göre bu türden “olmayış” algıları, bilincin negatif doğasını kanıtlar. Bilinç, yalnızca nesnel gerçeklikleri kavramakla kalmaz; aynı zamanda gerçekliğin içindeki boşlukları da kurar (Sartre, 2014: 52). Bu perspektif, Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinde devrim niteliğindedir; çünkü hiçbir pozitif varlık türü, kendi içinde böyle bir eksiklik ve mesafe üretemez. Bu, yalnızca bilinç için mümkündür.

Olumsuzlamanın mümkün olabilmesinin koşulu, hiçliğin mevcut olmasıdır. Sartre, bu mevcut olma durumunu, hiçliğin varlığa musallat olması şeklinde ifade eder (Sartre, 2014: 61). Hiçlik, olumsuz yargının kökenindedir ve kendisi de olumsuzlamadır. Sartre buradan şu sonuca ulaşır: “Hiçlik, varlığı bağrında taşır.” (Sartre, 2014: 21) Eğer hiçlik varlık tarafından taşınmazsa, dağılıp gider ve yeniden varlıkla karşı karşıya kalırız. Hiçlik, kendini ancak varlık üzerinde hiçleyebilir. Sartre’a göre hiçlik, varlığın bağrında bir kurtçuk gibidir (Sartre, 2014: 74). Sartre’ın, varlığın bağrındaki kurtçuk olarak nitelendirdiği hiçlik, dünyaya insan aracılığıyla gelir. İnsan gerçekliği, hiçlik imkânına sahiptir. Sartre’a göre insan tam da bu nedenle özgürdür: Çünkü bilinç, sabit bir doğa ya da öz taşımadığı için kendine bir kimlik ya da yaşam tarzı seçmek zorundadır. Bu bağlamda “özgürlük”, Sartre’ın felsefesinde rastgele bir serbestlik değil, varlığın yapısal bir zorunluluğudur. İnsan, varoluşunu ancak kendi eylemleriyle ve seçimleriyle belirleyebilir. Sartre bu fikri meşhur bir şekilde şöyle ifade eder: “İnsan, olduğundan başka bir şey olma çabası içinde olan bir varlıktır.” (Sartre, 2014: 69) Bu çaba, insanın hiçlikle tanımlı doğasının zorunlu sonucudur. İnsan, hiçbir zaman kendisiyle özdeş değildir; hep olmakta olan, hep başka bir olasılığı hedefleyen bir varlıktır.

Bu özgürlük, beraberinde büyük bir etik sorumluluğu da getirir. Bilincin hiçlik olması, onun sürekli kendi anlamını üretmesini ve her an kendi varoluşunu yeniden kurmasını gerektirir. Sartre'a göre bu durum, insanın yalnızca kendisinden değil, tüm insanlıktan da sorumlu olmasını beraberinde getirir. Çünkü birey, kendi varoluşunu belirlerken aynı zamanda "insanın ne olması gerektiği" üzerine evrensel bir önerme sunar. Böylece bilinç, etik bir yük taşır: Kendi hiçliğini tanımak ve bu hiçliği anlamlı bir yaşam projesine dönüştürmek (Sartre, 2014: 73).

İnsan, özgürlüğünün bilincine endişe ile varır. Sartre, bu endişenin bastırılmasının mümkün olmadığını düşünür. Çünkü ona göre endişe biziz. İnsan, endişenin bağrında hiçleme gücünü elinde tutar. Bu hiçleme gücü sayesinde insan, endişeden kaçtıkça endişeyi hiçler. Ancak bu hiçleme gücüyle insan, kendini de hiçler. Endişeden kaçan insan, aslında kendinden de kaçır (Taşkın, 2022: 255). Sartre, bu etik sorumluluğun inkâr edildiği hâlleri "kendini aldatmak" (*mauvaise foi*) olarak tanımlar. İnsan, özgürlüğünün ağırlığından kaçmak için çoğu zaman kendini bir nesne gibi görür, sanki sabit bir doğaya sahipmiş gibi davranır. Örneğin, bir garsonun tamamen "rolünün gereği" gibi davranarak kendini bu kimliğe indirgemesi, Sartre'a göre kötü inançtır (Sartre, 2014: 107). Bu tür davranışlar, bilincin hiçlik doğasını ve özgürlüğünü inkâr etmesi anlamına gelir.

Sartre'ın bilinç düşüncesi, insanın ontolojik konumunu, özgürlüğünü ve etik sorumluluğunu anlamada temel bir mihenk taşıdır. Onun bilinç düşüncesi, yapmış olduğu varlık ayrımı üzerinden şekillenir.

Sartre'da Kendinde-Varlık ve Kendisi-için-Varlık

Sartre, temel ontolojik ayrımında kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık olmak üzere iki kavramdan söz eder. Sartre düşüncesinde kendinde-varlık alanı, bilincin yönelmiş olduğu fenomenler dünyasının alanıdır. Ona göre kendinde-varlık, kendisiyle özdeş olanı temsil eder. Kendinde-varlık, ne ise o olandır; yaratılmamıştır ve kendi kendinin nedeni de değildir. Etkin veya edilgin olmadığı gibi olumlamanın ve olumsuzlamanın da ötesindedir. Ona göre kendinde-varlık sadece vardır. Sartre, varlığı bir kendi içindelik olarak ifade eder. "Kendi içindelik" ifadesinden varlığın içkin olduğu anlaşılmamalıdır; çünkü içkinlikte, kendinden kendine doğru bir bağlantı vardır. Ancak varlık, kendiyle bağlantı da değildir; o sadece kendidir (Sartre, 2014: 40).

Varlık, kendi kendine opak olandır ve varlık "ne ise odur." Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır: Sartre'ın "ne ise odur" şeklinde ifade ettiği varlık alanı, kendinde-varlıktır. Sartre'a göre "ne ise o olmak," kendinde-varlığın olumsal ilkesini ifade etmektedir. Kendinde-varlık, herhangi bir yargıya ya da yasaya sahip olmadığı gibi, kendinin bilincine de sahip değildir. Sartre, kendinde-varlığı "kendinin kendiyle sentezi" olarak tanımlar. Kendinde-varlıkta olumsuzlamaya yer yoktur ve onun varlığı, yoğun bir olumluluktur. Başkasıyla bir bağı yoktur ve yalnızca kendisidir; bir bilince de sahip değildir (Sartre, 2014, s. 41). Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te kendinde-varlığı tanımladıktan sonra kendisi-için-varlığı açıklar. Kendisi-için-varlık, kendinde-varlığın tam zıddıdır.

Sartre'ın felsefi sisteminde kendisi-için-varlık, klasik özne anlayışını radikal biçimde dönüştüren temel unsurdur. Sartre, bilinci yalnızca dünyaya yönelen pasif bir yapı olarak değil; aynı zamanda kendine dönük, kendini sorgulayan ve varoluşunu sürekli yeniden inşa eden dinamik bir yapı olarak tanımlar. Bu bağlamda geliştirdiği kendisi-için-varlık kavramı, bilincin özgün doğasını ve özne olma sürecini açıklamak için kullandığı ontolojik bir terimdir.

Sartre'ın kendinde-varlık olarak ifade ettiği alan, şeylerin dünyasına karşılık gelirken kendisi-için-varlık alanı, bilince karşılık gelmektedir. Bilincin varlığı kendi kendisiyle örtüşmez. Sartre, bilinci bir "varlık çözülmesi" olarak niteler (Sartre, 2014, s. 127). İnsan gerçekliğini ve varlığını ortaya koyan kendisi-için-varlık, "ne ise o olmayan" ve "ne değilse o olan" olarak vardır (Sartre, 2014, s. 45). Kendisi-için-varlık, olumsuzluğun başladığı yerdir; çünkü hiçlik, bilinçte ortaya çıkar. Kendisi-için-varlık, kendi hiçliğidir. Sartre'ın bilinç düşüncesinde hiçlik daima "öte"yi temsil eder ve bir varlık boşluğudur. Sartre, hiçliğin varlık tarafından soru konusu yapıldığını, yani kendisi-içine ya da bilince denk geldiğini savunur.

Kendisi-için-varlık, dünyadaki varlığını kendinde bulundurandır. Bilincin varlığı, kendisini hiçlemek olan kendindedir. Bilincin varlığı olumsaldır ve varlığını başka bir varlıktan almaz. Öyleyse bilincin bilinç olmasını sağlayan şey, yine kendisidir. Kendi kendisini hiçleyen bilinç, kendine gönderme yapar (Sartre, 2014, s. 135). Bilinç, kendi olmak isterken aynı zamanda kendinden kurtulmak ve başka bir varlığa geçmek ister. Bu, şu şekilde de ifade edilebilir: Kendisi-için, kimliğini ve konumunu koruyarak kendinde-varlık sahibi olmak ister. O, varlık karşısındaki eksikliğe karşı gelmektedir. Kendisi-için-varlık, kendi varlığının eksikliğidir. Bu noktada bilincin amacı, kendi varlığıyla dolu kendi varlığının temeli olmaktır (Karakaya, 2004, s. 78). Bu temelin ortaya çıkması, kendinde-varlığın hiçlenmesiyle mümkündür.

Kendisi-için, her zaman hiçliği içinde barındırır. Bu yüzden varoluşu kesin bir temele dayanmaz ve olumsaldır. Kendisi-için, bir olumsuzluk tarafından taşınır. Bu olumsuzluk ise onun olgusalılığıdır. Kendisi-için'in var olduğunu söyleyebilmemizi sağlayan şey bu olgusalılıktır. Kendisi-için'in olgusalılık ile olan ilişkisi zorunluluktur. Kendi olgusalılığının farkında olan ve nedensiz varoluşunu içinde taşıyan kendisi-için, kendini "fazladan" olarak kavrar (Sartre, 2014, s. 137).

Sartre'ın fazladanlık olarak adlandırdığı ontolojik durum, *Bulantı* adlı eserinde Roquentin'in deneyimleri üzerinden aktarılır. Roquentin, varoluş karşısında metafizik bir bulantı hissederek. Onun hissettiği bu metafizik rahatsızlık, yalnızca fiziksel bir duyumsama değil; aynı zamanda varlığın çıplak, anlamsız ve nedensiz fazlalığıyla karşılaşmanın yarattığı varoluşsal bir sarsıntıdır. Eserde, Roquentin'in bir ağacın köküne baktığında yaşadığı bulantı aracılığıyla, varlığın hiçbir gerekçeye dayanmadığı ve salt var olmakla bir taşkınlık ve anlamsızlık taşıdığı gözler önüne serilir (Sartre, 2021, s. 192). Bu varlık, kendinde-varlıktır.

Bu karşılaşma, Roquentin'de yalnızca bir tedirginlik değil; aynı zamanda kendi varoluşunu yeniden düşünme ihtiyacını da doğurur. Çünkü Roquentin, salt varlığın içine sıkışmış bir "şey" değil; kendi varlığına mesafe alabilen, onu sorgulayabilen ve onu aşabilen bir bilinçtir. İşte bu bilinç, Sartre'ın kendisi-için-varlık adını verdiği yapıdır. Kendisi-için-varlık, kendinde-varlıktan farklı olarak, olgusalılığının ve fazladan olmanın bilincine sahip olan varlıktır.

Sartre, olgusalılık kavramı ile verili olana gönderme yapar. Çünkü birey, bedenini, ailesini, dünyada olmayı ve daha birçok şeyi kendisi seçmemiştir. Her ne kadar birey, dünyasal bir yaşamda belirli bir durum içine yerleşmiş olsa da bu durum onun özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Sartre, burada bireyin içinde bulunduğu durumdan ziyade, bu duruma karşı nasıl bir tavır geliştirdiğiyle ilgilenir. İnsan, bilinç sahibi bir varlık olarak, kendini dönüştürme potansiyelini kendi içinde taşır. Kendisi-için-varlık, bu noktada kendinde-varlıktan, hiçliğe sahip olmasıyla ayrılır. O, ne olmak istiyorsa onu olabilme imkânını kendi varlığında taşır (Güvenç, 2022, s. 1153). Sartre, kendisi-için-varlığı "akıcı olan" ve "donuk olmayan" şeklinde niteler. Bu yönüyle kendinde-varlıktan ayrılır. Kendinde-varlık, nesnel dünyanın alanını temsil ederken; kendisi-için-varlık, insan bilincini temsil eder. Kendinde-varlık eksiksiz, değişmez ve oluştan yoksundur. Buna karşılık, bunların tam zıddı olan kendisi-için-varlık, kendinde-varlık olmadan anlaşılamaz. Kendisi-için-varlık, hiçlik aracılığıyla kendinde-varlıktan meydana gelir (Karakaya, 2004, s. 79).

Sartre'a göre kendisi-için-varlık, kendinde-varlıktan farklı olarak tamamlanmamış, açık uçlu ve eksik bir varlıktır. Bu eksiklik, bilincin kendisini olduğu gibi değil, her zaman "olabileceği" şey üzerinden kurmasına neden olur. Bilinç, kendini hiçbir zaman sabit bir özne olarak kavrayamaz; tersine, sürekli olarak kendi varlığını aşma yönelimindedir. Bu nedenle insan, kendisine tam anlamıyla sahip olamaz; çünkü bilinç, "olmakta olan" bir süreçtir, bir projedir. Bu ontolojik eksiklik, Sartre'ın ifadesiyle, insanın "kendisinden kaçışı"nı tanımlar: İnsan, olduğu şeyle özdeş değildir; daima başka bir şeye yönelir (Sartre, 2014, s. 131).

Bu noktada Sartre, Husserl'in yönelimsellik kavramını genişletir: Bilinç yalnızca nesnelere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda kendi yönelmişliğinin de bilincindedir. Bu yapı, bilinci yalnızca deneyimleyen bir "ben" olmaktan çıkararak, kendine ilişkin sorgulama ve değerlendirme kapasitesine sahip etik bir varlığa dönüştürür.

Bu yapının bir sonucu da Sartre'ın benlik (le moi) anlayışıdır. Sartre'a göre "ben" (ego), bilincin içinde hazır bulunan sabit bir yapı değildir. Benlik, ancak bilincin kendini bir bütün olarak temellendirme girişimiyle ortaya çıkar. Bu nedenle benlik, bilincin dışında, onun bir nesnesi gibi konumlanır. Sartre, bu görüşünü Ego'nun Aşkınlığı adlı erken dönem eserinde şöyle açıklar: "Benlik, bilincin içinde değil, bilincin yöneldiği bir nesne olarak vardır" (Sartre, 2016, s. 53). Bu, öznenin kendine nesneleşebileceği; kendi üzerine düşünerek kendini kurabileceği anlamına gelir. Ancak bu kurulum hiçbir zaman tamamlanamaz; çünkü bilinç, sabit bir özneye sahip olmak yerine, sürekli kendi sınırlarını aşan bir oluş hâlidir. Bu sürekli kendini aşma hâli, Sartre'ın özgürlük anlayışıyla doğrudan ilişkilidir.

Sartre'ın özgürlük düşüncesi, kendisi-içinin dolaysız yapılarının ve istençli edimlerinin çözümlenmesinde ortaya çıkar. Kendisi-için-varlık, kendi kendisiyle dolu olmayan ve her türlü belirli durumdan kaçmaya çalışan bir varlıktır. Bilinç, doğası gereği kendi dışında yer alan hiçbir şey tarafından kesin biçimde sınırlandırılmaz. İşte bu nedenle kendisi-için özgürdür. Özgürlük, olumsuzlamanın ve hiçliğin zorunlu koşuluna karşılık gelir.

Kendisi-için-varlık, kendi hakkında özgür karar verebilen bir varlıktır; ancak başkasının bakışı altında bilinç, mutlak özgürlüğünü kaybeder. Bu noktada o, artık başkasının gözünde bir nesne olarak konumlanır. Sartre'a göre başkasının bilinci beni nesneleştirir. Onun özgürlüğü, benim özgürlüğüm üzerinde sınırlayıcı bir etkide bulunur. İşte bu nedenle başkasının varlığı, benim özgürlüğüm için bir tehdittir (Sartre, 2014, s. 445).

Başkası'nın Bilinçteki Rolü

Jean-Paul Sartre'ın bilinç anlayışının en dikkat çekici yönlerinden biri, bilincin yalnızca kendine ya da dünyaya değil, aynı zamanda başkasına yönelmiş bir yapı olarak kavranmasıdır. Sartre, başkasının bilinciyle kurulan ilişkiyi yalnızca epistemolojik bir mesele olarak değil, aynı zamanda ontolojik, etik ve duygulanımsal düzeyde ele alır. Bu bağlamda Sartre'ın *bakış fenomeni* (le regard) üzerine geliştirdiği analiz, başkasının varlığının bireyin kendilik deneyimi üzerindeki kurucu etkisini gözler önüne serer.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te iki temel varlık türü olan kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık kavramlarını açıkladıktan sonra, başkası-için-varlık kavramından da söz eder. Sartre'ın bu kavramı geliştirme nedeni, insan varoluşunun yalnızca kendi bilinciyle değil, aynı zamanda başkasının bilinci ve bakışıyla da şekillendiğini ortaya koymaktır. Başkası-için-varlık, kendisi-içinin başkası karşısındaki konumudur. Başkasının varlığı, kendisi-için-varlığın başka bilinçlerle kurduğu ilişkide, o bilinçler aracılığıyla nesneleşmesi anlamına gelir. Sartre'ın düşüncesinde başkası, bizi nesneleştiren bir bakıştır.

Sartre'a göre bilinç, kendisini yalnızca kendi iç refleksiyonu yoluyla değil, aynı zamanda başkasının bakışı altında da kurar. *Varlık ve Hiçlik*'te geliştirdiği meşhur "kapıdan dinleme" örneğinde, kişi başkası tarafından gözlemlendiğini fark ettiğinde, aniden kendine dışarıdan bakar ve kendi nesnelliğiyle yüzleşir. İşte bu an, bilincin kendini bir "özne" olarak değil, bir "nesne" olarak deneyimlediği andır. Başkasının bakışı, bireyi kendi dışına taşır ve onu kendi varoluşunun dışında, başkasının dünyasında konumlandırır (Sartre, 2014: 332). Sartre, birlikte yaşayan insanları başkası üzerinden yeni şekilde ve "bakış" fenomeni üzerinden ortaya koyar. Bakış fenomeni, bana benim dışımda insanlar olduğunu gösterir. Bu insanları ne ben yaratabilirim ne de onlar benim ürünlerim olabilirler. Hatta ona göre bu insanlar beni rahatsız eden, düşmanca tavırlı varlıklar olabilirler. Sartre buradan şu sonuca varır: İnsanın insanla olan ilişkisi düşmancadır. O, bu durumu "Cehennem başkalarıdır" sözüyle ifade eder (Akarsu, 1979: 136).

Sartre, başkasının ortaya çıkışını, kendisi-içinin başka bir kendisi-içinle karşılaşma anı olarak değerlendirir. Bu karşılaşma anında, kendisi-için kendisini başkasının varlığında bir nesne olarak kavrar. Bu durum, başkasının bakışı üzerinden kurulur. Bu bakışla birlikte başkası, kendisi-içinin bilgisine ulaşır. Böylece başkası, kendisi-içinin anlamına ulaşmış olur. Bu deneyimin temel duygulanımı utançtır.

Sartre, başkasına dair sorgulamasını utanç ve kaygı kavramları üzerinden yapar. Sartre'a göre, ben kendim hakkında kaygılandım bile, benim için kaygı, benim-için olmayan, benim varlığım olan bir varlığa işaret eder. Bu noktada utanç kavramı karşımıza çıkar. Sartre, utancı "kendinin konumsal olmayan bilinci" olarak ifade eder. Ona göre utanç, yönelimsel bir bilinçtir. İnsan, utanç duyabilen bir varlıktır. Utanç, birisi karşısındaki utançtır: Yaptığım bir hareket uygunsuzsa ve biri beni görürse utanç duyarım. Bu bağlamda, ben başkasına görüldüğüm hâlimden utanç duyarım.

Utanç yalnızca bir duygusal tepki değil, Sartre'a göre bilincin başkası tarafından nesneleştirildiği ontolojik bir farkındalık anıdır. Birey, başkasının bakışı altında artık kendisi hakkında mutlak söz hakkına sahip değildir; başkası onun hakkında hüküm verme gücüne sahiptir. Bu nedenle Sartre, başkasının bilincinin bireyin özgürlüğü için bir tehdit oluşturduğunu düşünür. Zira özne, artık sadece kendi bakışıyla değil, başkasının bakışıyla da tanımlanır. Bu durum, özgürlüğün sınırlanması anlamına gelir (Sartre, 2014: 334–338). Onun düşüncesinde başkası, olumsuzluğu ifade eder. Ancak başkası olmadan da insan var olamaz.

Kendimi tanımam, kendimi bilme edimine ulaşmam, utanma anında başkasının bakışıyla ortaya çıkar. Bu noktada, başkasının yargısıyla karşılaşırım. Sartre'a göre burada başkasının bakışı bir yargıdır. Benim başkasıyla ilişkim ise bir yargılanma ilişkisidir. Kendime tekrar dönmemi ve *Ben'im*i yeniden kazanmamı sağlayan şey başkasıdır. Bu nedenle, başkasının yargısından kaçınmam. Başkasının özgürlüğünden söz edebildiğimiz sürece kendi varlığımızdan da söz edebiliriz. Aynı zamanda bu özgürlükten söz ettiğimde, hiçlikten de söz etmiş olurum. Çünkü başkasının özgürlüğüne dönüşen şey, aslında bu hiçliktir. Buradaki hiçlik, başkası ile benim aramdaki kökensel ilişkinin temelidir (Sartre, 2014: 301). Başkasının bana görünmesi, bir bedeninin algılanması yoluyla mümkündür. Ben, başkasının varlığının bilincine vararak onu görünür kılarım. Başkası da benim varlığımın bilincine vardığında, benim varlığım onun için görünür hâle gelir.

Başkası, onun varlığını duyumsadığım ölçüde bilinebilir. Ben varsam, başkası da vardır. Ben başkasına müdahalede bulunabiliyorsam, başkası da bana müdahalede bulunabilir. Yani başkasının varlığı ile benim varlığım bir etkileşim hâlinindedir. Bu etkileşim durumunda, başkasından şüphe duymam mümkün değildir. Sartre için başkası da bilinç sahibi bir varlıktır. Ona göre, ben başkası için ne anlama geliyorsa, başkası da benim için aynı anlama gelir. Ben başkası karşısında bir nesne isem, başkası da beni görebilen bir özne konumundadır. Başkası ile olan ilişkim, karşılıklı bir yer değiştirme ilişkisidir. Ne ben onun için sadece bir nesne olabilirim, ne de o benim için yalnızca bir nesne olabilir.

İnsan, toplumsal bir varlık olarak ancak başkasının varlığı aracılığıyla kendisinin farkına varabilir. Sartre'ın başkasıyla ilişki kuramı bu nedenle hem bir gerilim hem de bir gereklilik içerir. Başkasının bakışı hem kendilik bilincini tehdit eder hem de onu mümkün kılar. Sartre'a göre bu diyalektik ilişki, öznenin sürekli olarak özgürlüğünü savunma ve başkasının bakışı altında kendi özneselliğini yeniden kurma mücadelesini doğurur. Bu yaklaşım, Sartre'ın daha sonra dramatik yapıtlarında da yankı bulur. Özellikle *Kapalı Oturum* adlı tiyatro oyununda geçen ünlü "Cehennem başkalarıdır" cümlesi, sıklıkla yanlış anlaşılma ile birlikte, Sartre'ın bu felsefi pozisyonunu açıklar niteliktedir. Bu ifade, başkalarının varlığının kötü olduğu anlamına gelmez; başkalarının bizi nesneleştirme ve tanımlama kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir. Yani cehennem, özgürlüğümüzü tehdit eden bu dışsal tanımlamalardır.

Sonuç olarak, Sartre'a göre bilinç yalnızca kendi iç refleksiyonu yoluyla değil, başkasının varlığı aracılığıyla da şekillenir. Başkası, bilinç için hem tehdit hem de imkândır. Bu çift yönlü yapı hem özgürlüğü hem de etik sorumluluğu karmaşılaştırır. Sartre'ın fenomenolojik analizinde başkasıyla olan ilişki, bireysel varoluşun kendilik deneyimiyle doğrudan bağlantılıdır ve bu nedenle yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda ontolojik bir meseledir.

Özgürlük, Sorumluluk ve Bilincin Etik Boyutu

Sartre'ın özgürlük anlayışı, 20. yüzyıl varoluşçuluğunun temel taşlarından biri olarak ifade edilebilir. Onun özgürlük düşüncesi, sadece etik ya da politik bir kategori olmaktan ziyade, insan varoluşunun ontolojik yapısıyla da ilişkilidir. Sartre'a göre insan, doğası gereği özgürdür; bu özgürlük, belirli koşullar altında sahip olunan bir hak değil, insan bilincinin asli niteliğidir.

Sartre'ın felsefi sisteminde özgürlük, bilincin yapısal bir niteliği olarak düşünülür. Sartre'ın temel ontolojik ayrımı olan kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık arasındaki fark, özgürlük anlayışının felsefi zeminini oluşturur. Kendinde-varlık, nesnelerin varoluş biçimidir; tamamlanmış, durağan ve özdeşlik ilkesine bağlıdır. Buna karşılık, kendisi-için-varlık, yani insan bilinci, sürekli bir eksiklik, kendini aşma ve geleceğe yönelme hâlinde var olur. Bu hareketlilik ve eksiklik, bilinci belirlenimden kurtarır ve onu radikal bir özgürlük alanına yerleştirir. Sartre'a göre bilinç, kendisiyle arasında bir "hiçlik" oluşturur ve bu hiçlik sayesinde bilinç, var olanla yetinmeyip onu sorgulama, aşma ve dönüştürme kapasitesi kazanır. İşte bu yapı sayesinde insan, belirli bir "öz" ile tanımlanamaz ve daima kendini seçmek durumunda kalır (Sartre, 2014: 531).

Bilinç, kendi kendisiyle özdeşleşmeyen; dolayısıyla her daim kendi dışına çıkabilen bir yapıdır. Sartre, kendisi-için-varlığın eksiklik olduğu ve belirlenmiş durumlardan kaçmaya çalıştığı için özgür olduğunu ifade eder. Ona göre özgürlük bir seçim meselesi değil, varoluşsal bir zorunluluktur: Bilinç, hiçbir zaman kendine özdeş olmayan, sürekli kendini aşan ve bu nedenle sabit bir doğaya sahip olmayan bir varlık türüdür. Dolayısıyla insan, kim olduğunu ve nasıl yaşayacağını seçmek zorundadır. Sartre'ın ifadesiyle: "İnsan, özgürlüğe mahkûmdur" (Sartre, 2022, s. 46). Bu cümle, insanın özünü belirlenmiş bir doğadan değil, eylemlerinden aldığını ifade eder ve özgürlüğün bireyin kaçamayacağı bir varoluş koşulu olduğunu ortaya koyar.

Özgürlük burada yalnızca dışsal baskılardan kurtulma anlamında değil, kişinin kendi eylemlerinin mutlak sorumluluğunu taşıması bağlamında değerlendirilir. Sartre'a göre kişi, hangi koşul altında olursa olsun, seçme gücüne sahiptir. Koşullar bireyin seçimlerini kısıtlayabilir; ancak hiçbir koşul, bireyin tümüyle özgürlüğünü ortadan kaldıramaz. Bu anlamda özgürlük, varoluşsal bir zorunluluk, ahlaki bir yükümlülük ve ontolojik bir kaderdir.

Bu özgürlük anlayışı, klasik etik teorilerden önemli ölçüde ayrılır. Sartre'a göre insanın eylemleri, önceden tanımlanmış evrensel ahlaki kurallara değil, kendi yarattığı anlamlara dayanır. Ahlaki davranış, bireyin kendi değerlerini bilinçli bir şekilde üretmesidir. Bu noktada Sartre, hem Tanrı merkezli etik sistemlere hem de nesnel ahlak ilkelerine karşı çıkar. İnsanın varoluşunu temellendiren hiçbir aşkın güç ya da öz yoktur; insan yalnızdır ve kendini kendisi kurar (Sartre, 2014, s. 531).

Ancak özgürlük, salt serbestlik ya da keyfilik anlamına gelmez. Sartre için özgürlük, her zaman sorumlulukla birlikte düşünülmelidir. Özgürlüğün kaçınılmaz bir sonucu olarak birey, eylemlerinden tam anlamıyla sorumludur. İnsan, yalnızca yaptığı seçimlerin değil, bu seçimlerin içerdiği değerlerin de taşıyıcısıdır. Bu bağlamda Sartre'ın etik anlayışı, evrensel bir sorumluluk fikrini içerir. Birey, her seçiminde insanlığın ne olması gerektiğine dair bir model ortaya koyar. Bu nedenle her bireysel seçim, aynı zamanda evrensel bir çağrıdır.

Sartre'ın bu anlayışı, onun *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* (1946) adlı yapıtında açıkça ifade edilir: "Kendi varoluşumuzu kurarken, aynı zamanda tüm insanlığın imgesini de kurmuş oluruz." Bu söz, Sartre'ın özgürlüğe dair düşüncesinin etik boyutunu net biçimde ortaya koyar: İnsan eylemleri yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif anlam taşır. İnsanın eylemleri sadece bireysel sonuçlar doğurmaz; bu eylemler aynı zamanda insanlık adına etik bağlayıcılık taşır.

Sartre, özgürlükten doğan sorumluluğun bireyde kaygı (*angoisse*) yarattığını belirtir. Bu kaygı, insanın yalnızca kendi yaşamından değil, aynı zamanda tüm insanlık durumundan da

sorumlu olmasıyla ilişkilidir. Bu ağır sorumluluktan kaçmanın yollarından biri ise “kendini aldatma” (*mauvaise foi*) ile hareket etmektir. Sartre’a göre özgürlükten kaçışın en yaygın biçimi, bireyin kendi özgürlük potansiyelini inkâr ederek sabit bir kimliğe sığınmasıdır. Örneğin, bir garsonun kendini yalnızca “garsonluk” kimliğine indirgemesi ve özsel olarak bu kimliğe ait olduğunu varsayması, onun özgürlüğünü göz ardı etmesine neden olur.

Oysa etik olan, bireyin bu özgürlüğü ve onun doğurduğu sorumluluğu sahici bir biçimde kabul etmesidir. Sartre’a göre bu tür bir özdeşleşme, özgürlüğün inkârı anlamına gelir ve bu inkârın kendisi bile özgür bir tercihin ürünüdür (Sartre, 2014, s. 120). Bu inkârla birey, kendini belirli bir rolün, toplumsal konumun ya da kimliğin içine hapsederek sorumluluktan kaçır. Oysa Sartre’a göre özgürlük, tam da bu tür özdeşleşmeleri aşmakta, bireyin kendini sürekli yeniden kurmasında yatar. Etik olan ise özgürlüğün farkında olmak ve bu özgürlüğü sorumlulukla üstlenmektir.

Bu noktada Sartre’ın etik anlayışı, bireyi radikal bir öznelliğe yerleştirir: Ahlaki değerlerin evrenselliği, bireyin seçiminden türemektedir. Dolayısıyla Sartre, değerlerin kaynağını aşkınlıkta değil, bireysel varoluşun içinde görür. Ancak bu bireysellik, izolasyon anlamına gelmez. Aksine, birey seçimlerinde tüm insanlığa karşı sorumludur. Bu sorumluluk, Sartre’a göre insanı ahlaki varlık yapan temel özelliştir. Sartre’ın felsefesi, Tanrı’nın yokluğundan kaynaklanan metafizik anlamsızlık karşısında insanın kendi anlamını üretme çabası üzerine kuruludur. Anlam, dışsal bir otoriteden gelmediğine göre, birey bu anlamı özgürce inşa etmekle yükümlüdür. Bu durum, bireyi hem yaratıcı hem de trajik bir varlık hâline getirir. Bu bağlamda özgürlük hem insanın en büyük ayrıcalığı hem de en ağır yüküdür.

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Sartre’ın düşüncesi insanın özgürlüğünü, bilincini ve bu bilinçli özgürlüğün doğurduğu sorumluluğu merkez alan radikal bir etik anlayışıyla şekillenir. Sartre’ın etik yaklaşımı, geleneksel normatif sistemlerden ziyade, bireyin ontolojik özgürlüğü temelinde kurulan içkin bir sorumluluk anlayışı üzerine inşa edilir. Bu bağlamda Sartre’ın etik görüşü, özgürlüğün yalnızca bir varoluş biçimi olmadığını, aynı zamanda bireyin eylemleriyle dünya üzerinde etkide bulunma biçimi olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak, Sartre’ın bilinç felsefesi etik bir yapı üzerine temellenir. Bilinç, özgürlüğün kaynağı olduğu kadar, etik sorumluluğun da taşıyıcısıdır. Sartre’ın özgürlük anlayışı, sadece felsefi bir ilke değil; insanın eylem, değer üretimi ve toplumsal ilişkiler düzeyinde karşılaştığı temel bir varoluşsal gerilimdir. Bu nedenle Sartre’ın etiği, bireysel vicdanla sınırlı olmayan, toplumsal ve insani varoluşu derinlemesine kuşatan bir etik model önerir.

Sonuç

Fenomenolojik ontoloji, varlığı bilinç temelinde sorgulayan ve varoluşun en asli boyutlarını bilinç deneyimiyle ilişkilendirerek anlamaya çalışan bir felsefi yaklaşımı ifade eder. Bu yaklaşımın en özgün temsilcilerinden biri olan Sartre, bilinçle varlık arasındaki ilişkiyi hem fenomenolojik hem de ontolojik düzeyde yeniden yorumlayarak özgün bir varlık kuramı geliştirmiştir. Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri, Husserl’in yönelimsellik ilkesine dayanan fenomenoloji ile Heidegger’in ontolojik varlık analizini sentezleyerek, bilincin ontolojik yapı olarak nasıl kavranması gerektiğine dair kapsamlı bir perspektif sunar.

Bu çalışmada, Sartre’ın fenomenoloji ve bilinç düşünceleri temel kavramları bağlamında ele alınmıştır. Burada ortaya koyulan Sartre’ın fenomenoloji düşüncesi, çoğunlukla onun yapmış olduğu varlık ayrımı üzerinden şekillenir. Sartre, kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık ayrımı ile felsefe tarihinde kendinden sonra gelen birçok filozofu da etkiler. Bu ayrımla bir kırılma yaratan Sartre’a göre, kendinde-varlık alanı dış dünyayı işaret ederken, kendisi-için-varlık alanı bilinci işaret eder. Sartre felsefesinde dış dünyayı “fenomen” olarak ifade eder. Temel eseri *Varlık ve Hiçlik*’te de fenomenlerle bilincin ilişkisi üzerine ayrıntılı bir inceleme yapar. Bu makalede, onun temel eseri *Varlık ve Hiçlik* ile temel kavramları göz önünde tutularak bir inceleme yapılmıştır.

Varlık ve Hiçlik'te bilinç, hiçliğe işaret ederken; varlık, var olana karşılık gelir. Sartre'a göre, tüm dünya bilincin dışındadır. Onun düşüncesinde bilinç, salt boşluğa karşılık gelen bir yapıdır. Sartre, bilinci tözsel olmayan mutlak bir varlık olarak tanımlar. Onun fenomenolojik ontolojisinde bilincin belirleyici özelliği, kendi kendine kapalı bir öz ya da töz olmayışı; tersine, sürekli olarak kendisinin ötesine yönelen bir açıklık ve aşkınlık olmasıdır. Husserl'in "Her bilinç bir şeyin bilincidir" ilkesinden hareket eden Sartre, bu yönelimselliği yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir nitelik olarak ele alır. Bu bağlamda bilinç, kendi başına var olan bir töz değil; yalnızca dünyaya yönelerek, dünyada bir şeyin bilinci olarak var olan bir yapıdır. Bu durum, bilinci "kendinde-varlık" gibi dolu ve kapalı bir yapı olmaktan çıkarır; eksiklik, ayırım ve açıklık olarak "kendisi-için-varlık" biçiminde konumlandırır. Bilincin dışında kalan "kendinde-varlık" alanı ise dünyanın varlık tarzlarına gönderme yapar. Kendinde-varlık, mutlak doluluğu temsil eder. Sartre'ın amacı, bu iki alanın —kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık— birbiriyle ilişki kurma olanağını ortaya koymaktır. Ona göre bu ilişkinin imkânı, hiçlik aracılığıyla sağlanır.

Sartre'ın bilinç felsefesi, yalnızca fenomenolojik ve ontolojik düzeyde değil, aynı zamanda etik, toplumsal ve kültürel düzeyde de kapsamlı etkiler doğuran bir düşünsel devrim niteliğindedir. Sartre'ın bilinci "hiçlik" olarak tanımlaması, klasik özne anlayışını altüst ederek insanı, kendi özünü yaratmakla yükümlü, özgür ve sorumlu bir varlık olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda bilinç; sabit bir içerik ya da yapı değil, eksiklikten doğan, kendini aşan ve kendi anlamını üretmeye mahkûm bir projedir.

Sartre, fenomenoloji konusunda iki filozoftan etkilenmiştir. Ancak bu filozofların fenomenolojik çözümlemelerinde eksik kaldığını düşündüğü noktaları kendi sisteminde tamamlamaya çalışır. Onun düşüncesini dayandırdığı zemine bakıldığında Husserl'e daha yakın durduğu gözlemlenir. Husserl'den devraldığı yönelimsellik kavramını dönüştürerek geliştirdiği bilinç modeli, bilincin kendini doğrudan verdiği ve hiçbir aracılığa ihtiyaç duymadığı düşüncesi üzerine kuruludur. Kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık arasındaki ayırım, Sartre'ın fenomenolojik çözümlemelerine ontolojik bir zemin kazandırır. Bilinç, kendine yönelerek ve kendisiyle arasına mesafe koyarak var olur; bu mesafe ise "hiçlik" olarak yapı kazanır. Sartre'a göre, işte bu hiçlik özgürlüğün ve sorumluluğun metafizik temelini oluşturur.

Bilinç, başkasıyla olan ilişkide de sabit bir özne olarak değil, sürekli nesneleşme tehdidiyle karşı karşıya kalan bir yapı olarak şekillenir. Sartre'ın "bakış" kavramı, bireyin kendini başkasının perspektifinden görmesiyle nasıl nesneleştiğini ve bu deneyimin özne oluş sürecine nasıl katkı sağladığını gösterir. Bu yapı, insanın hem özgürlüğünü korumaya çalıştığı hem de başkasıyla birlikte bir anlam inşa etmek zorunda kaldığı dinamik bir varoluş durumunu ifade eder. Böylece bilinç hem bireysel hem de ilişkisel bir boyut kazanır.

Sartre'ın bilinç kuramı, aynı zamanda güçlü bir etik ve politik zemin sunar. Özgürlük yalnızca bir olanak değil, varoluşsal bir zorunluluktur. Ancak bu özgürlük bireysel keyfiyet anlamına gelmez; zira her birey, kendi eylemiyle yalnızca kendini değil, tüm insanlığı temsil eder. Sartre'ın ahlak felsefesi, bireyin özgürlükle birlikte sorumluluğu da üstlenmesini talep eder. "Kötü inanç", bu sorumluluktan kaçışın adı olurken; "otantik varoluş", bireyin hiçliğini kabul ederek anlamlı seçimlerde bulunmasıdır.

Sonuç olarak, Sartre'ın bilinç anlayışı, insanın kendisini, dünyayı ve başkalarını algılama biçimini köklü bir şekilde yeniden tanımlayan bir felsefi çerçeve sunar. Bilincin negatif doğası, öznenin sabit ve değişmez bir yapıya sahip olduğu düşüncesini reddederken; insanın özgürce kendini inşa edebilmesini ve etik sorumluluğu üstlenebilmesini mümkün kılar.

KAYNAKLAR

- AKARSU, B. (1979). *Çağdaş Felsefe* (1. bs.). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- DİREK, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derida'ya* (2. bs.). Ankara: Fol Yayınları.
- GARDNER, S. (2009). "Sartre, Self-Consciousness and the Nature of Consciousness". *European Journal of Philosophy*, 17(1), 1–24.
- GÜVENÇ, E. (2022). "J.P. Sartre Felsefesinde Varlığın Fazladanlığı ve Bulantı Duygusu". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 43, Sayfa: 1145-1175
- HEİDEGGER, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (6. bs.) (Çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- HUSSERL, E. (2017). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (4. bs.) (Çev. Harun Tepe). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- HUSSERL, E. (2023). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (5. bs.) (Çev. Tomris Mengüşoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SARTRE, J.-P. (2014). *Varlık ve Hiçlik* (6. bs.) (Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, J.-P. (2016). *Ego'nun Aşkınlığı* (2. bs.) (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu). İstanbul: Hil Yayınları,
- SARTRE, J.-P. (2021). *Bulantı* (49. bs.) (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Can Yayınları.
- SARTRE, J.-P. (2021). *Varoluşçuluk* (31. bs.) (Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- TAŞKIN, F. (2021). "Sartre'in Fenomenolojisi: Şeyler ve Bilinç". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 31, Sayfa: 457 – 478
- TAŞKIN, F. (2022) "Sartre'da Hiçlik". *ANASAY*, Sayı: 21, Sayfa: 241 – 258
- TOPAKKAYA, A. (2009). "Husserl'de Noema ve Noesis Kavramları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, Sayfa: 121- 136
- ZAHAVİ, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller* (1. bs.) (Çev. Seçim Bayazit). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EKOFOBİ HİPOTEZİ

Buğra ŞENGEL¹

YAYIN TANITIMI

ESTOK, C. Simon (2021). *Ekofobi Hipotezi*, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, IBN: 978-605-70404-6-6, 230s.

Simon C. Estok'un, M. Sibel Dinçel tarafından Türkçeye çevrilen ve Kapadokya Üniversitesi Yayınları'ndan çıkan yapıtı *Ekofobi Hipotezi (The Ecophobia Hypothesis)*, ekoeleştiri ve edebiyat araştırmalarına yeni bakış açısı kazandıran ekofobi kavramı çevresinde şekillenir. Estok, kitabında insanın doğaya karşı duyduğu korku, küçümseme ve yabancılaşmanın bireysel ve toplumsal boyuttaki yansımalarını, edebiyat ve kültürel çalışmalardan örneklerle irdeler. Yapıtta ekofobinin kuramsallaştırılması bir zorunluluk olarak ifade edilir ve ekoeleştirel edebiyat çalışmalarında paradigma değişikliğine gidilmesi gerektiği vurgulanır. Yazar, ekofobi, *insanın özellikle doğaya karşı antipati geliştirdiği psikolojik bir durum* olarak tanımlar. Bununla birlikte ekofobinin, daha çok modernitenin akılcı olmayan doğa karşıtı tutumundan beslendiğini ifade eden yazar; toplumun, kuramcılarının, yazarların ve özellikle de medyanın ekofobik söylemi sürekli olarak yeniden ürettiğini örneklerle birlikte ortaya koyar. Bu bağlamda ekofobi, yalnızca bireysel bir duygu durumu olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapıları ve kültürel temsilleri de kapsayan geniş bir alana yayılmış sistematik bir olgu hâlinde sunulur. Bu kavram, antroposantrik (insan-merkezci) dünya görüşü ve bu görüşün bir uzantısı olan diyalektik yapı ve türçülük gibi dizgelerle yakından ilişkilidir. Kitapta, ekofobinin kökenleri incelenirken, bu kavramın bireysel korkuların ötesine nasıl geçtiği ve küresel boyutta ekolojik krizlerin temelinde yatan zihinsel yapıların nasıl inşa edildiği açığa çıkarılmaya çalışılır. Estok, bu durumu ataerkil değerlerle ve özellikle Kıta Avrupa tarihine yayılan insan-doğa karşıtlığı içerisinde değerlendirir. Dolayısıyla doğanın metalaştırılması, kaynakların sınırsızca tüketimi ve öteki olarak nitelendirilen insan dışı çevrenin, insan kontrolündeki edilgen nesnelere nasıl indirgendiği *Ekofobi Hipotezi*'nde açığa çıkarılmaya çalışılan temel konulardır.

Toplam yedi farklı bölümden oluşan *Ekofobi Hipotezi*'nde, kültürel ve etik konular başta olmak üzere bireysel, toplumsal, siyasi ve medya ile alakalı başlıklar aracılığıyla ekofobinin nasıl inşa edildiği ve aktarıldığı etkileyici biçimde analiz edilir. Maddesel ekoeleştiri ve genlere odaklanılan ilk bölümde ekofobi, biyofili kavramına karşı yeni bir paradigma olarak sunulur. Bu bölümde maddesel ekoeleştirin, yapı bozum ya da yeni tarihselcilik gibi bazı yöntemlere karşı daha fazla dikkat gerektiren bir çalışma olduğunu vurgulayan yazar, ekofobinin özellikle sahte ekolojiye neden olduğunu vurgular. Doğadan uzaklaşmanın biyotik ve biyotik-olmayan çevreler için ne kadar yıkıcı olabileceği sorusuna odaklanması gerektiğine inanan Estok, Antroposen çağının ve hatta kapitalizmin, insana ait olan ekofobi salgınının sonucu olduğunu öne sürer. Bu bölümde ekofobi, çağdaş okurlar için distopik romanlara benzer bir kavram olarak yorumlanır ve insanın doğaya karşı düşmanca tutumlar sergilemesine neden olan genetik yapı ve kültürel yatkınlıklar ortaya çıkarılmaya çalışılır.

Özellikle medyanın terör örgütlerini sunma biçimi ile doğanın temsil edildiği söylemlerin benzerliğine odaklanılan ikinci bölümde, doğanın tıpkı terör gibi savaşılmaması, hükmedilmesi ve hatta yok edilmesi gereken bir nesne olarak temsil edildiği öne sürülür. Terör ve Ekofobi başlıklı bu bölümde çevrenin, distopik öğelerle üstü kapalı biçimde ifade edildiği görüşüne odaklanılarak hem hızlı ve sürekli medyatik söylem aracılığıyla hem de ulusçuluk benzeri ideolojiler nedeniyle toplum üzerinde çevreye karşı duyarsızlık oluşturulduğu tartışılır. Çünkü bu tip

¹ Arş. Gör. / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, bugra.sengel@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3093-4683.

ideolojiler, yalnızca kara sınırlarını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda doğal çevrenin sınırlandırılmasını da içerir. Ekofobiye güçlendiren bir diğer durum, çok fazla veri akışının bilgiye ve harekete dönüştürülmesi yerine insanların kolektif kayıtsızlığa sürüklenmesidir. Bu bağlamda distopik doğa görüntülerinin popüler kültürde filmler ve romanlar aracılığıyla sürekli olarak temsil edilmesinin ve medyanın neden olduğu yoğun ama indirgeyici söylemin, doğaya verilen zarara karşı toplumsal kayıtsızlığa neden olduğu, ikinci bölümün temel hareket noktasıdır.

Medyanın, ekofobiyle savaşmak yerine onu yayma ve güçlendirme konusunda aktif olduğunun ifade edildiği üçüncü bölümde, aynı zamanda Dünya'nın *Toprak Ana* sıfatıyla cinsiyetleştirilmesi ve toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ataeril dizgeye dahil edilmesi konu edilir. Bu bölümde ekomedya, çevreci kaygıların pazarlanması sonucunda insanları ekolojik davranış ve tutumlara yönelten bir alan olarak değil, tam aksine doğa ve çevre hakkında anlatılanlar nedeniyle alıcıların konuya ilgisini düzenli olarak kısaltan ve sonucunda hayvanların ve ekosistemlerin sömürülmesine yol açan bir mecra olarak betimlenir. Bununla birlikte bölümde cinsiyet ayrımcılığı, ırkçılık ve homofobi gibi durumlar ile ekofobi arasında bağlantılar kurulur. Ekoeleştirinin temel olarak metodolojiden yoksun ve daha çok temalar üzerine yoğunlaşan analizlerden meydana geldiği ve doğaya karşı etik sorumlulukların harekete geçirilebilmesi için kuramdan uygulamaya geçilmesi gerekliliği de yine Ekomedya ve Ekofobi başlıklı bölümde tartışılır.

Ekofobiden Sahte Ekolojiye başlıklı dördüncü bölümde, Antroposen Çağı ve benzeri kavramların insanın neden olduğu çevresel felaketleri anlama konusunda yararlı olduğu ancak bu çalışmaların yalnızca betimleyici boyutlarda yapıldığı tartışılır. Bu bağlamda Estok, pek çok yeşil aktivizmin, et üretimi ve tüketimi başta olmak üzere hayvan çalışmalarının yok sayılması nedeniyle başarısızlığa uğradığını belirtir. Aynı zamanda ekofobinin nedeni değil, bir sonucu olan kapitalist dizgenin, ekolojik bozulma ve çevresel sorunlara karşı çok yeni bir kavram olduğu ve ekofobik duyumsamanın kökeninin çok daha eskilere dayandığı görüşü, bu bölümün diğer önemli konularıdır. Bu bölümün alt başlıklarından olan hayvanlar, et tüketimi ve gıda gibi konular, bir sonraki bölümün temel hareket noktasını oluşturur. Bu noktada vegan tüketim biçimi, insan olmayan diğer varlıklar ve doğa ile daha etik ilişkiler kurmak ve sürdürülebilirliği sağlamak için çözüm yolu olarak sunulur. Bu bağlamda bölümde, Batı gıda üretim mekanizmalarının tehlikeli etik yapıları sahip olduğu varsayımı üzerinde durularak doğanın ve insan-dışı bedenlerin küresel aşırılık içerisinde ve ekofobik tutumla sömürüldüğü açıklanır. Estok'un üzerinde durduğu diğer konular, gıda ekonomisi içinde GDO'lu tarımsal üretim ve mevsimselliğe karşı gelmenin toplumsal sonuçları, antroposantrik büyükleme ve toplumsal ve kültürel aşırılıklardır. Bu noktada yazarın savunduğu temel çözüm, nefret suçlarında, ırkçılıkta, cinsiyet ayrımcılığında ya da alkollü araç kullanımında olduğu gibi doğa ve insan-dışı bedenler için geliştirilmesi gereken, etik ve hassasiyet konusunda da adalete başvurulması ve gerekli caydırıcı yasaların yürürlüğe geçirilmesidir.

Ekofobinin nasıl hareket ettiğini anlamak için *Ekofobi ve Delilik* anahtar sözcüklerinin tanımlanması gerekliliğinin vurgulandığı bir sonraki bölümde doğaya karşı duyulan korku, deliliğin sınırında betimlenir. Yazar bu bölümde, çoğu zaman düşman ve belirsiz doğa karşısında insanın açıkta kalma, savunmasızlık, evsizlik ya da yabancı dizgede mahsur kalma gibi imgeler aracılığıyla doğaya karşı deliliğe varan tutumlar sergilediğini ifade eder. Bu bağlamda yazara göre düşman çevre, edebiyat ve medya başta olmak üzere pek çok kültürel yapıda kontrolsüzlük ve öngörülemez davranışlarıyla insanı tehdit eden ve deliliğe sürükleyen bir güç olarak temsil edilir. Estok, düşüncelerini Shakespeare yapıtları üzerinden detaylandırırken çağdaş toplumda deliliği tanımlayan deyimlerin dahi genellikle hayvan ve doğa üzerine olduğunun altını çizerek (keçileri kaçırmak, kuş beyinli olmak vb.). Sonuç olarak insan, doğayı düşman bir çevre olarak algıladığı sürece deli konumunda kalacak ve ekofobik davranışlar sergileyecektir. *Ekofobik Bilinçsizlik* başlıklı yedinci ve son bölüm, atık ve çöp konularının çevre bilinci içerisinde nasıl yok sayıldığına odaklanır. Aşırı ve gereksiz tüketim, bireyselliğin kontrolden çıkması, gösteriş merakı ve kaygı verici biçimde geleceği düşünmeden yalnızca şimdiyi yaşamak, ekofobik bilinçsizliğin ve atık üretiminin temel nedenleri olarak öne çıkar. Estok, son bölümde,

ekofobik bilinçsizliğin tamamen atıklarla ilgili olduğunu vurgularken, insanı korkutan temel nedenin doğanın eyleyciliği olduğu fikrini savunur. Çünkü atıklar, doğanın insan medeniyetine karşı kullandığı araçlardır; insanlık tarihine ait ürünler doğada özlerine dönerek dizginlenemeyen ve kontrolsüz insan-dışı aktörlere dönüşür. Bu bağlamda çöpler, ekofobik söylem içerisinde doğal dünyayı yok etmek üzere harekete geçen temel sorunlara dönüşür. Sonuç olarak çöp ve doğanın insanın içinde yaşadığı düzeni her an yıkabilecek potansiyele sahip olduğu açıklanırken çöpün, ekofobinin başrol oyuncusu olduğu da ifade edilir. Bu bağlamda çalışma, ekofobik tutumun, çevresel adaletsizliğe nasıl neden olduğunu ve çevresel etik inşasının kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu bütünsel ve çok boyutlu biçimde açıklamaya çalışır.

Estok'un kitabı, ekoeleştirel çalışmalara ve diğer çevre araştırmalarına önemli katkı sunacak niteliktedir. *Ekofobi Hipotezi*, özellikle daha çok betimleyici ve yorumlayıcı yöntemlerle yürütülen kültürel ekoeleştirel çalışmalara farklı bir kuramsal boyut kazandırmasıyla öne çıkar. Bu bağlamda ekofobik davranışlara odaklanılan çalışma hem literatürde bir boşluğu doldurmaya çalışır hem de doğa yazınına daha aktif biçimde analiz edilmesine olanak tanır. Kitapta sunulan edebî ve kültürel analizler, dizi-film incelemeleri ve medya önerileri, yazarın fikirlerini ve kuramsal çerçevesini güçlendiren somut örnekler sunar. Dolayısıyla kitap, ekofobinin yalnızca edebî metinlerde değil, aynı zaman çağdaş toplumun kültürel ve siyasi yapılarında da görünür olduğunu ortaya koyar. Ancak çalışmanın daha çok Batı edebiyatı ve medyasıyla sınırlı kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, ekofobi hipotezinin bireyin psikolojisi ile toplumsal dizge arasında kurmaya çalıştığı bağlantının detaylandırılıp güçlendirilebileceğini söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak çalışmada çevre krizlerine karşı geliştirilmeye çalışılan yöntemlerin genellikle teknolojik çözümlerle sınırlı kaldığı ve bu çözümlerin doğaya karşı antroposantrik ve tahakkümcü bakış açısını inşa etmeyi sürdürdüğü eleştirilir. Bu açıdan bakıldığında ekofobi, çevre etiği oluşturma ve sürdürülebilir doğa anlayışı için anlamlandırılması ve üstesinden gelmesi gereken bir kavram olarak sunulur.