

ISSN 1305-5992

# Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ



Sayı 13 Güz 2010

## Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları

**Kurucusu:** Prof.Dr. M. Cihat ÖZÖNDER

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adına  
**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:** Ülkü ÇELİK ŞAVK

### Danışma Kurulu

AKSOY, Yrd.Doç.Dr. Erdal, (Gazi Ü.)	KURIBAYASHI, Doç.Dr. Yuu (Okayama Ü.)
ASKER, Dr. Ramiz (Bakü Devlet Ü.)	KUTLAR OĞUZ, Doç.Dr. Fatma S. (Hacettepe Ü.)
ATABEY, Dr. İbrahim (Başkent Ü.)	MEDER, Prof.Dr. Mehmet Fatih (Pamukkale Ü.)
BARAN, Prof.Dr. Aylin Görgün (Hacettepe Ü.)	MISKINIENE, Doç.Dr. Galina (Vilnius Ü.)
BAŞTÜRK, Prof.Dr. Mehmet (Atatürk Ü.)	MÜDERRİSOĞLU, Yrd.Doç.Dr. Fatih (Hacettepe Ü.)
BLÄSING, Prof.Dr. Uwe (Leiden Ü.)	ÖZ, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
BOZBEYOĞLU, Prof.Dr. Sibel (Hacettepe Ü.)	ÖZDEMİR, Prof.Dr. M. Çağatay (Gazi Ü.)
ÇAĞLAR, Prof.Dr. Ali (Hacettepe Ü.)	ÖZDEN, Doç.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
ÇAKIN, Prof.Dr. İrfan (Hacettepe Ü.)	ÖZKAN, Prof.Dr. Nevzat (Erciyes Ü.)
ÇOBANOĞLU, Prof.Dr. Özkul (Hacettepe Ü.)	PROHAZKA-EISL, Prof.Dr. Gisela (Viyana Ü.)
DOĞAN, Prof.Dr. Âbide (Hacettepe Ü.)	REICHL, Ord.Prof.Dr. Karl (Bonn Ü.)
EFEĞİL, Yrd.Doç.Dr. Ertan (Beykent Ü.)	SAĞLAM, Yrd.Doç.Dr. Serdar (Hacettepe Ü.)
EKER, Doç.Dr. Süer (Başkent Ü.)	SEZER, Yrd.Doç.Dr. Ayten (Hacettepe Ü.)
ERASLAN, Prof.Dr. Kemal (İstanbul Ü.)	ŞAMAN DOĞAN, Doç.Dr. Nermin (Hacettepe Ü.)
ERCİLASUN, Prof.Dr. Bilge (Hacettepe Ü.)	TAŞKIRAN, Prof.Dr. Cemalettin (Kırıkkale Ü.)
ERGAN, Prof.Dr. Nevin Güngör (Hacettepe Ü.)	TUNA, Prof.Dr. Korkut (İstanbul Ü.)
EROL, Prof.Dr. Burçin (Hacettepe Ü.)	ÜREKLİ, Prof.Dr. Bayram (Selçuk Ü.)
HAFIZ, Prof.Dr. Nimetullah (Pristine Ü.)	YALÇIN, Prof.Dr. Semih (Gazi Ü.)
HORATA, Prof.Dr. Osman (Hacettepe Ü.)	YILDIRIM, Prof.Dr. Dursun (Hacettepe Ü.)
İBRAYEV, Prof.Dr. Şakir (Kökşetav Ü.)	YILDIZ, Prof.Dr. Musa (Gazi Ü.)
İSBİR, Prof.Dr. Eyüp G. (Gazi Ü.)	YÜKSEL, Doç.Dr. Mehmet (Ankara Ü.)
KARASOY, Prof.Dr. Yakup (Selçuk Ü.)	ZEKİYEV, Prof.Dr. Mirfatih (Tataristan Bilimler Akademisi)
KARLUK, Doç.Dr. Abdureşit C. (Merkezî Milliyetler Ü.)	

**Editörler:** G. Gonca GÖKALP ALPASLAN, Cahit GELEKÇİ

**Yayın Kurulu:** Evren ALPASLAN, Mikail CENGİZ, Elçin ELİAÇIK, Alev KARADUMAN, Tevfik Orçun ÖZGÜN, Serdar SAĞLAM, A. Pelin ŞAHİN TEKİNALP, Fatma TÜRKYILMAZ, Meral UÇMAZ, Haydar YALÇIN, Gülhan YAMAN

**Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları ISSN: 1305-5992**

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü himayesinde yılda iki kez (Bahar ve Güz) yayımlanan **hakemli, yerel ve süreli** bir dergidir.

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi, TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı ve MLA tarafından taranmaktadır.

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının "yayımlanabilir" onayından sonra Yayın Kurulunun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

**Kapak Tasarımı:** Serdar SAĞLAM, Şeref ULUOCAK

### İdare Yeri

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 06532 Beytepe ANKARA

Tel: +90 (312) 297 67 71- 297 67 72 / Belgeç: +90 312 297 71 71

E-posta: [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr) / [turkiyat@hacettepe.edu.tr](mailto:turkiyat@hacettepe.edu.tr)

**Basımcı:** Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi 06100, Sıhhiye ANKARA

Tel: 0 312 310 97 90

**Yayın Tarihi :** Aralık 2010

## **Bu Sayının Hakemleri**

- Prof.Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ülkü ÇELİK ŞAVK (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Âbide DOĞAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Semih TEZCAN (Bilkent Üniversitesi)  
Prof.Dr. M. Demet ULUSOY (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hayati BEŞİRLİ (Gazi Üniversitesi)  
Doç.Dr. Saime Selenga GÖKGÖZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Ülkü GÜRSOY (Gazi Üniversitesi)  
Doç.Dr. Fatma S. KUTLAR OĞUZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Mehmet ÖZDEN (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Nesrin TAĞIZADE KARACA (Başkent Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hülya TAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Gül TUNÇEL (Gazi Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. R. Bahar AKARPINAR (Hacettepe Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Erdal AKSOY (Gazi Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Gökhan KÖKTÜRK (Akdeniz Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Fatih MÜDERRİSOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Serdar SAĞLAM (Hacettepe Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Şeref ULUOCAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Bülent GÜL (Hacettepe Üniversitesi)

## **Yazarlar**

ALİÇ, Fulya, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ, Refika, Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi.

BLÄSING, Uwe, Prof.Dr., Leiden Üniversitesi.

CENGİZ, Mikail, Arş.Gör. Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

ÇAKMAK, Biray, Yrd.Doç.Dr., Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

ÇETİNKAYA, Ülkü, Yrd.Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ÇOBAN, Sevgi, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

DELİKGÖZ, Ömer, Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Bölümü Öğretim Görevlisi.

ELİAÇIK, Elçin, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ERGUN, Nurtaç, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

GELEKÇİ, Cahit, Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

GÜNER, Selda, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

HATİPOĞLU, Sibel, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ÖKTEN, Şevket, Yrd.Doç.Dr., Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

ÖZGÜN, Tevfik Orçun, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

SANKIR, Hasan, Dr.

ŞAHİN, Veysel, Arş.Gör., Fırat Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ÜNAL, Orçun, Beykent Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu.

YAMAN, Gülhan, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

# Türkiyat Araştırmaları

Yıl: 7, Sayı: 13, Güz 2010

## İÇİNDEKİLER

### **Refika Altıkulaç Demirdağ**

Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Eserlerinde Doğu-Batı Karşılaştırması ve Kültür Meselesi /  
East-West Comparison in Abdülhak Hâmid Tarhan's Works and a Matter of Culture .....7

### **Uwe Bläsing**

Bir Kazıyacağın Kanlı Geçmişinden /  
On the Blood-Stained Past of a Dough Scraper .....21

### **Biray Çakmak**

Çepni, Çandır ve Okçulu Köyleri Örneğinde Tahrir Defterlerine Dayalı Bir  
Mikro-Tarih Analizi / A Micro-history Analysis of Samples of Çepni, Çandır and  
Okçulu Villages Based on Tahrir Defters .....41

### **Ülkü Çetinkaya**

Osmanlı Dönemi Kadın Süs Malzemelerinin Divan Şiirine Yansımaları /  
Reflections of Ottoman Period Women's Accessories and Toiletries on Divan Poetry .....61

### **Sevgi Çoban**

Devlet Planlama Teşkilatı Kalkınma Planlarında Türkiye'nin Bilim Politikası: 1990-2010  
Dönemi / Science Policy of Turkey in the Development Plans of the  
State Planning Organization: The Period of 1990-2010 .....91

### **Ömer Delikgöz / Fulya Alıç**

Osmanlı İstanbul'unda Bulunan Bazı Müslim ve Gayrimüslim Mezarlıklarındaki  
Kimi Semboller / Some of the Symbols Used on Cemeteries of Muslim and  
Non-Muslim in Ottoman İstanbul ..... 113

### **Cahit Gelekcı**

Belçika'da Yaşayan Türk Kadınlarının Sosyal İş Yaşamındaki Konumları / The Social-  
Occupational Life Status of Turkish Women Living in Belgium ..... 133

### **Selda Güner**

Bir Metafor ve/ya Gerçeklik Olarak “İslâm Rönesansı” / “Islamic Renaissance”  
as a Metaphor and/or Reality ..... 149

### **Şevket Ökten**

“Eski Vatan” ile “Yeni Vatan” Arasında ya da Hem “İçeride” Hem de “Dışarıda”  
Olmak: Ceylanpınar'daki Afganistan'dan Göç Etmış Özbeklerin Sosyal Bütünleşmesi /  
Being Between “Old Homeland” and “New Homeland” or Both “Inside” and “Outside”:  
Social Integration of Afghani-Ozbeks Residing in Ceylanpınar (Sanlıurfa/Tr) ..... 167

**Hasan Sankır**

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusalığın Oluşumu Sürecinde Kahvehanelerin Rolü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme / A Sociological Evaluation of the Role of Coffeehouses in the Process of Publicity Formation in Ottoman Empire .....185

**Veysel Şahin**

Namık Kemal'in Mektuplarında Şiir, Tiyatro ve Gazete Üzerine Tenkitler / Criticisms on Poetry, Theatres, Newspapers in Namık Kemal's Letters .....211

**Orçun Ünal**

İrk Bitig'in 40. İrki Üzerine Düşünceler / Observations on the 40<sup>th</sup> İrk of İrk Bitig....233

**TANITMALAR****Mikail Cengiz / Tefik Orçun Özgün / Gülhan Yaman**

*Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl* konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu ..... 243

**Elçin Eliaçık**

Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)..... 253

**Nurtaç Ergün**

Almanya'daki Türkler ..... 255

**Sibel Hatipoğlu**

Prof.Dr. Bilge Ercilasun Armağanı..... 263

Yazım Kuralları ..... 269

# ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN'IN ESERLERİNDE DOĞU-BATI KARŞILAŞTIRMASI VE KÜLTÜR MESELESİ

*Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ*

## Özet

Abdülhak Hâmid Tarhan, eserlerinde Doğu ile Batı kültürünü karşılaştırır. Hâmid, uzun yıllar yurt dışında yaşamıştır. Bu nedenle Doğu insanı ile Batı insanı arasındaki farkları gözlemlemiştir. Eserlerinde Batılılar materyalist ve çıkarlarına düşkün insanlardır. Doğular ise manevi değerleri ile öne çıkarlar. Bu nedenle de zayıfturlar. Hâmid, eserlerinde ne Doğulu ne de Batılıdır. O, yalnız ve düşünceli bir şair olarak oyunlarında karşımıza çıkar. Bunun nedeni içinde yetişmiş olduğu Türk kültürüdür. Hâmid, uzun yıllar yurt dışında yaşamış olmasına rağmen kendi kültürünün izlerini eserlerine taşımıştır.

**Anahtar kelimeler:** Abdülhak Hâmid Tarhan, Türk edebiyatı, Doğu, Batı, kültür.

## East-West Comparison in Abdülhak Hâmid Tarhan's Works and a Matter of Culture

### Abstract

Abdülhak Hâmid Tarhan compares and contrasts the cultures of the east and west in his works. Hâmid had lived many years abroad. So, he observed the differences between Eastern and Western people. For him, Western people are selfish and materialist in his works. Eastern people come forward human values. So they are weak. Hâmid is neither western nor eastern person in his works. We met him that he is alone and thoughtful poet in his plays. This is because he has trained in Turkish culture. Although Hamid who lived many years abroad, their work has carried the signs of their own culture.

**Key words:** Abdülhak Hâmid Tarhan, Turkish literature, East, West, culture.

## Giriş

Türk edebiyatının çeşitli dönemlerinde, çeşitli yazarlar eserlerinde Doğu ile Batı'yı karşılaştırmışlar ve daha çok zıt yönlerini tartışma konusu yapmışlardır. Abdülhak Hâmid Tarhan da eserlerinde Doğu ile Batı kültürünü karşılaştırır. Hâmid'in yaptığı bu karşılaştırmanın içeriğini anlamak eserlerini daha iyi anlayabilmemizi sağlayacaktır. Bazı eleştirmenler Hâmid'in bir batılı gözüyle olayları değerlendirdiği ve Batı felsefesinden etkilendiği yönünde yorumlar yapmaktadır<sup>1</sup>. Bize göre Hâmid'in yetişme koşulları, bulunduğu çevrelerin çeşitliliği, hayal gücünün hem Doğu hem de Batı kültürünün etkisinde kalmasını sağlamıştır. Aslında Doğu-Batı karşılaştırmasını yapmaya

<sup>1</sup> Bkz. Bölükbaşı 1984.

kalkıştığımız zaman Türk kültürünün yerini tam olarak ikisinin de karşılamadığını söyleyebiliriz. Hâmid'in de bu kültür içindeki yerinin oldukça karmaşık yönleri olduğunu düşünmekteyiz. Ahmet Hamdi Tanpınar da Hâmid'in Doğu ile Batı kültürü arasında kalması nedeniyle eserlerinde daima bir cezir ve med halinde geçişler olduğunu söyler:

Başka bir sebep de garpla şarkın ortasında kalmasıdır. Arap belâgatiyle Avrupa şiir modaları onda âdeta çarpışır. Şimdiden söyleyelim ki ‘Makber’in ve ‘Eşber’in, devirlerinde sevilen birçok yerleri eski belâgatin kaidelerine harfi harfine bağlandığı yerlerdi. Buna mukabil garbî göz önünde tuttuğu zamanlar ise çok defa muhtevanın peşinde yürümekle yetinmiştir (Tanpınar, 2001, s. 515).

Hâmid'in eskiden kopamadan yeniye doğru yönelmesi onun en önemli özelliklerinden biridir. Bunun nedenini kültür meselesine bağlamaktayız. Mehmet Kaplan, kültür denilince daha ziyade bir milletin tarihi boyunca yarattığı eserlerin anlaşıldığını belirtmektedir (Kaplan, 2007, s. 83). Kaplan, şöyle der:

Kültürü teşkil eden unsurların hemen hepsi, tarih içinde, asırlar boyunca nesillerin işlemesi ile meydana gelir ve mükemmeliyete ulaşır. Dil, edebiyat, musikî, mimarî, din ve devlet müesseselerini inceleyince bu vâkıyı açıkça görürüz. Tarih, binlerce yıllık deneme ve hayat tecrübesinin mahsülüdür (Kaplan, 2007, s. 83).

Ziya Gökalp de, “kültür, yalnız bir ulusun dinsel, ahlâkî, hukuksal, kurgusal, sanatsal, dilsel, iktisadî ve bilimsel hayatlarının uyumlu bir toplamıdır” (Gökalp, 2007, s. 39) der. Ayrıca Gökalp, kültürün, halkın gelenekleri, yerleşmiş görenekleri, örfleri, sözlü ya da yazılı edebiyatı, dili, müziği, ahlâkî, sanatsal ve ekonomik ürünleri olduğunu da belirtir (Gökalp, 2007, s. 105). Bu tanımlardan yola çıkarak kültürün tarihsel bir birikim olduğunu ve bireyin bu birikimi toplumdaki doğrudan doğruya eğitimi yoluyla aldığını söyleyebiliriz.

Hâmid'in yaşadığı dönemlerle yaşadığı mekânlar onun Doğu ile Batı kültürünü karşılaştırmasını sağlamıştır. Hâmid'in eserlerinde Batı'nın Doğu üzerindeki etkisi genellikle olumsuz yöndedir. Hâmid, bunu daha çok İngilizler'in Hintliler üzerindeki etkisini göstererek sergiler. *Duhter-i Hindu*, *Cünun-ı Aşk* ve *Finten*'de Doğu kültürü ile Batı kültürünün çatışmasını görebiliriz. Endülüs Tarihini konu alan oyunlarında da Hâmid, Arap ve İspanyol kahramanlar aracılığı ile iki kültür arasındaki farkı ortaya koyar. Aslında bütün bu çok yönlü konular Hâmid'in karmaşık kültür anlayışına işaret eder.

Ziya Gökalp kültür kelimesi yerine “hars” kelimesini kullanmıştır. Mehmet Kaplan *Kültür ve Dil* adlı kitabında kültürün, maddî ve manevî her şeyi işlemek ve geliştirmek olduğunu belirtmektedir (Kaplan, 2007, s. 33). Bu



gelişmede çeşitli kültürler arasındaki münasebetlerin büyük rolü olduğuna, milletlerin birbirlerinden maddî ve manevî pek çok şey aldıklarına da dikkatimizi çekmektedir. Hâmid'in de kültürler arası geçişin Osmanlı'da en yoğun olduğu bir dönemde yaşadığını göz önüne alarak değerlendirme yapmalıyız. Mehmet Kaplan, Osmanlı aydınının Tanzimat'tan sonra Batı dillerini öğrenmiş, böylece aydın tabaka arasında kabaca doğulu ve batılı diye tavsif edilebilecek, birbirine zıt ve hattâ düşman iki zümre vücuda geldiğini belirtmektedir (Kaplan, 2007, s. 18). Kaplan'a göre Batılı kaynaklardan beslenen aydın tabaka, Türk halkına Osmanlı aydınlarından çok daha fazla yabancıdır. Kaplan, "Zira ne de olsa, Osmanlı aydını ile halk tabakası aynı dinî inançları paylaşırlar" (Kaplan, 2007, s. 18) der.

### 1. Hâmid'de Kültür Meselesi

Hâmid, her ne kadar uzun yıllar Avrupa'da yaşamış ve yetişmesinde Batı dilleri ve Batı kültürünün büyük önemi olsa da Osmanlı halk tabakası ile aynı dinî inançları paylaşmaktadır. Onun ne Batılı ne de Doğulu olarak tam anlamıyla bir sınıfa ait olmadığını eserlerini inceleyerek de görebiliriz. Örneğin *Duhter-i Hindu*'da bir İngiliz zabitanın tıpkı bir Müslüman gibi ikinci bir kadını eş olarak kabul etmesi Hâmid'in kendi kültür değerlerini eserlerine taşıdığını gösterir. Avrupa'da ise gözlemci bir şairdir. *Finten*'den aşağıya aldığımız bölümde Hâmid, kendini yabancılar arasına karışmış, yalnız, düşünceli bir Türk şair olarak betimler:

LEYDİ ALİS- Umarım ki iki suvari bir piyade kadar olsun kat'ı merâhil edebiliriz.

LEYDİ KONSTANS- (*Leydi Alis'le vedadan sonra Leydi Remzi ile beraber giderken orada zuhur eden Fesli'ye*)

LEYDİ KONSTANS- Biz artık çekiliyoruz, siz meşaleler içinde ihyâ-yı leyl edebilirsiniz. Selâm da hakaret gibi muhayyerdir, öyle değil mi?

FESLİ- (*İade-i selâm ederken*) Evet, lâkin şurasını bilmelisiniz ki bana ihyâ-yı leyl ettiren, ziyası görünmeyen bir meşaledir (*Leydi Alis'le konuşur, sonra tebaüd eder.*) (Tarhan, 1998, s. 206).

Hâmid'in kendini "Fesli" olarak adlandırması da anlamlıdır. Fesli olmak bir anlamda Türk olduğunu belli etmektir. Kalabalıklıca tezat oluşturan bu şair kendini kalabalığın içindeki entrikalardan, karmaşık ve kirli ilişkilerden de ayırmıştır. Bu da Türk'ün diğerlerinden farklı olduğunu ortaya koyma yollarından biri olarak değerlendirilebilir.

Hâmid, bir Avrupalı olmadığına göre bir Avrupalı gibi düşünmesi de beklenemez. O, Doğu ile Batı arasında köprü konumundaki Türk kültürünün eseri ve temsilcisidir. Avrupa nedir, Doğu nedir, bu kültürleri oluşturan temeller nelerdir sorularının yanıtları doğrultusunda Hâmid'in yerini bulmak daha kolay olacaktır. Ayrıca Hâmid'in bir Türk olarak bu iki zıt kültür arasındaki yerini

saptayabilmemiz için Türk kültürünün de Asya ile Avrupa arasındaki yerini göz önünde bulundurmalıyız.

Hâmid'in Batı kültürü ile Doğu kültürü arasındaki farklılıklarda en çok dikkatimizi iman ve mantık konularına çektiğini söyleyebiliriz. Hâmid, İngilizleri eleştirirken onların materyalist, sömürgeci yaklaşımlarını öne çıkarır. Oysa İngilizlerin karşısında Hintliler maddî kuvvetleri daha zayıf olmasına karşın inançları yani iç dünyaları daha zengin, kısacası insanî değerlere daha fazla önem veren insanlardır. *Duhter-i Hindu*'nun ilk sahnesinde Surucuyi'nin sevgilisine okuduğu şiir ve buldukları ortama bakılacak olursa Hâmid'in Doğu kültürünün hem mistik hem de duygusal açıklık yaşayan yönünü öne çıkarmaya çalıştığı düşünülebilir. Böylece Batının da bu duygusal güzellik karşısında ne kadar zalim olduğunu sergilemiş olur. Fakat burada yazarın konumu ne Doğu'ya ne de Batı'ya aittir. Hâmid, sanki Batı'yı eleştirirken Doğu'ya da acımaktadır. Mehmet Kaplan, Doğu milletlerinin, Çinliler ve Hintliler'in, genellikle tabiat karşısında pasif tavır aldıklarını, bir zamanlar Türklerin de benimsemiş oldukları Budizmin saadeti "Nirvana"da bulunduğunu belirtir (Kaplan, 2007, s. 30). Oysa Hâmid'de bu tür bir durum gözlenmez.

*Duhter-i Hindu*'nun başındaki "Tagannum" adlı şiir, oyunun kahramanı Surucuyi'nin sevgilisi Tomson'a aşkını dile getirdiği şiirdir. Bir kadının sevdiği erkeğin ismini vererek şiir söylemesi, Türk şiirinde o güne kadar rastlanmayan bir şeydir. Hâmid'in içerikte yaptığı bu köklü yenilik birçok eleştirmen tarafından büyük bir adım olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu yenilik Hâmid'in Batı tarzının göstergelerinden biridir. Batı şiirinde aşk, sadece kadına değil erkeğe duyulan aşkı da dile getirebilmektedir. Hâmid'in kadına verilmesini istediği özgürlüklerin kaynağında da Batı'nın modern bakış açısı bulunmaktadır. Fakat bu modernlik yine de Hâmid'in hayatı bir Batılı gözüyle değerlendirdiğini söyleyebilmek için yeterli değildir.

"Tagannum", bir bülbül imgesi ile başlar. Hâmid, Divan edebiyatındaki aşk bülbülüne farklı bir rol yüklemektedir. Tabiatın içinde, daha canlı yaşayan bir kuştur o. Yine de Divan edebiyatından getirdiği bazı imgeler vardır. Buradaki bülbül de aşkı tarif eder. Şair, kendini bülbüle benzetirken bir zamanlar ince, güzel bir dalda aşkını söylediğini dile getirir. Kendini aşık bir bülbülle özdeşleştiren şair, bir zamanlar gül bahçelerinde gezinirken sevgilisini anarak gönlünü hoş ettiğini, rüzgâr estiği zaman hafif hafif sevgilisinin nefesini duyduğunu hatırlar. Açıkçası bu söyleyişlerin bir kadının ağzından çıktığını hayal etmekte zorlanıyoruz. Fakat bunun nedeni Türk şiir kültürünün bize kazandırdığı bakış açılarıdır.

Ne hoş eyler muhabbeti tarif  
 Şu garîb bülbül âşiyânında;  
 Ben de gûyan idim zamanında  
 Âşyanımdı bir nihâl-i zarîf.

Gezdiğim demde gülistanlarda  
Beni yâdındır eyleyen taltîf  
Duyarım nefhanı hafif hafif  
Rüzgâr estiği zamanlarda (Tarhan, 1998, s. 59).

Hâmid'in bu bakış açısını yıkmaya çalıştığını düşünmüyoruz. Hâmid, bülbül imgesini kullanarak o zamana kadar alışlagelen bir şiir geleneğiyle okuyucuyu kendine bağlar. Bunu bir kadın ya da bir erkeğin söylemesi de bir noktada önemsiz hale gelir. Böylece Hâmid, Batı'ya açılırken kendi kültürünün penceresinden yararlanmış olur.

“Avrupa kafası üç disiplinden doğdu: Roma'nın cemiyet disiplini; Hristiyanlığın ahlâk disiplini, Yunanistan'ın zekâ disiplini” (Safa, 1988, s. 70) diyen Peyami Safa, Yunanistan'ın “riyaziye metodunu” geliştirerek bugünkü Avrupa kafasını yetiştirdiğini söylemektedir. “Bugün Avrupa zekâsı için olduğu kadar o zaman Yunan zekâsı için de riyaziye ve mantık, hava ve su gibi, düşüncenin yaşamasını temin eden ilk şartlardı. Bunlarsız bir sanatın, bunlarsız bir ilim ve bunlarsız bir felsefenin Yunanlı olduğu görülmemiştir.” (Safa, 1988, s. 72) demektedir. Ortaçağda Avrupa'nın bunu kaybettiğini ve Asya'da İslâm şarkının eline geçtiğini, fakat sonraları Avrupa'nın onu şarkın elinden tekrar kapıldığını ilâve etmektedir (Safa, 1988, s. 72). Roma'nın etkisini anlatırken önemli bir filozof yetiştirmemekle birlikte “*bir teşkilât kudretinin edebî örneği*” olduğunu dile getirir (Safa, 1988, s. 74). Safa'nın dikkatimizi çektiği bu üç disiplinin Hâmid'in üzerinde hiçbir etki uyandırmadığını da söyleyemeyiz. Hâmid, bu etkileri Avrupa'da yaşadığı dönemde gözlemlemiş ve bunu elbette eserlerine de yansıtmıştır. Fakat bunu yaparken bir Avrupalı kafası ile değil, gözlemci bir Türk olarak yapmıştır.

Peyami Safa, Hristiyanlığın Avrupa kafası üzerindeki etkisini açıklarken şunları söyler:

Bu yeni din insanlara kendi içlerini yoklamalarını emrediyordu. Asırlardan beri Hintlilerin ve sonradan İskenderiye mistiklerinin, her biri kendi tarzında, genişlettikleri, derinleştirdikleri derunî hayatı Hristiyanlık Avrupalılara tanıtmaya başlamıştı. Garp zekâsının önüne en ince, en karışık, en dolambaçlı meseleleri koyuyordu: Akıl ve iman arasındaki münasebet; hürriyet, esaret, af ve müsamaha; maddi ve ruhî, dünyevî ve ruhanî kudretler arasındaki ihtilâflar ve uzlaşma imkânları; kadının vaziyeti ve erkekler arasında müsavatın şartları ilâh... gibi insan mevzuunu içine alan ve onu Allah'ın büründüğü sırta kadar ulaştıran bütün dünya ve kâinat problemlerini yeni baştan ortaya çıkartıyor, milyonlarca insan ruhunu diriltiyor, kendi mihrakı etrafına silkeledikten sonra kendine çekiyordu. Artık, Hristiyanların Allah'ı, yalnız unsurların nizamını ve hendesî hakikatleri yaratan bir kudretten ibaret değildi, bunu payenler ve epiküryenler böyle düşünürdüler; artık Hristiyanların Allah'ı, insanlara iyilik dağıtan bir kudretten ibaret de değildi; bunu da

Yahudiler böyle düşünürler; fakat İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı, Yakub'un Allah'ı Hristiyanların Allah'ı aşk ve teselli Allah'ıdır; insanların ruhunu ve kalbini doldurur, tevazuyla, sevinçle, itimatla, aşkla doldurur (Safa, 1988, ss. 77-78).

Hâmid'in oyunlarında Hristiyanlığın Allah'ı aşk ve teselli Allah'ı olarak verilmediği gibi, insanların ruhunu ve kalbini dolduran bir iman da bulunamaz. *İbn-i Musa*'daki yüzü örtülü papaz ile İspanyol kadınlarının çıkarıcı ve bencil karakterlerini hatırlayacak olursak Hâmid'in gözünde Hristiyanlığın Avrupalının düşünce yapısını iyileştiren bir özelliği olmadığını da söyleyebiliriz. Hâmid'in modern düşüncelerinde Avrupa zihniyetini bulmamız mümkün. Örneğin Hâmid, kadınların örtünmelerini eleştirir. Her ne kadar Müslümanlığa bağlılığını kuşku götürmez bir biçimde ortaya koysa da bazı açılardan dinini modern düşüncelere yaklaştırmaya çalışır.

Peyami Safa, Avrupa'yı Asya'dan ayıran en önemli unsurun Hristiyanlık olduğunu belirtir (Safa, 1988, s. 78). Oysa Hâmid, oyunlarında Hristiyanlığı önemsiz bir ayrıntı gibi verir. Onun gözünde Hristiyanlık Avrupalıyı Asyalıdan ayıran en önemli özellik değildir. Aradaki en büyük fark Doğulunun inancının büyüklüğüdür. Bu saptamamız Hâmid'in Araplarla İspanyolları konu aldığı oyunları için geçerlidir. Hintliler'le İngilizler'i karşılaştırdığı oyunlarında ise aradaki en büyük fark Batılının çıkarıcılığına ve bencilliğine karşın Doğulunun saflığı ve güçsüzlüğüdür. Burada Hristiyanlıkla Müslümanlık, milletleri ayırmamıza yarayan bir araç değildir.

Peyami Safa “Şark Nedir?” sorusunun yanıtını ararken şunları dile getirir:

Asya, Avrupa'nın din ve kültür vahdetinden mahrumdur. Avrupa'nın dini Hristiyan ve kültürü Greko-Lâtedir; Asya, din ve kültür olarak Müslümandır, Mecusîdir, Budisttir, Brahmandır. Birçok şark arasında, en aşağı, birbirinden çok farklı iki şark ayrılabilir. İslam şark-Brahman ve Budist şark.

[...] Göstermek istiyorum ki Avrupa'nın ve ondan görerek bizim en büyük hatalarımızdan biri de bu iki şarkı birbirine karıştırmak olmuştur. Şarklı denince, birbiriyle hiç münasebeti olmayan bir Müslüman'la bir Budist aynı zamanda göz önüne gelir. (Safa, 1988, s. 80).

Hâmid'in bir Müslümanla bir Budisti iki ayrı Doğulu olarak ayırdığını söylemek biraz güç. Aslında onun Doğu'yu da Batı'yı da bir gözlemci edasıyla eserlerine yansıttığını düşünüyoruz. Hâmid'in bu tarzı onun ne tam olarak Doğulu ne de tam olarak Batılı olmadığını gösterir. *Finten ve Sabr u Sebat* adlı oyunlarında kendini Avrupalıların arasına karışmış bir yabancı olarak konumlandırır. Bu yabancı *Finten*'de bir şairdir. Özelliklerini ele vermez. *Sabr u Sebat*'taki Türk ise Türk olduğunu gizleyerek kendine tam anlamıyla bir Avrupalı görünümü vermiştir. Fakat bu öylesine bir görünümdür ki yine çevresi

ile bazı uyumsuzlukları daha doğrusu aykırılıkları vardır. Bu yabancı mükemmel denilebilecek özelliklere sahiptir. Sonradan onun Türk olduğunu herkes anlayacaktır. Peki bu özellik mükemmelliğinin bozulmasına mı neden olacaktır? Hâmid, Türk kimliğinden sıyrıldığı kahramanının Avrupalılar gözünde mükemmel olarak değerlendirilmesini sağlamakla aslında neyi amaçlamaktadır? Türk olmak Avrupalı olmamaktır. Hâmid'in bunu bir problem olarak yaşadığını söyleyebiliriz. Uzun yıllar Avrupa'da yaşamasına rağmen onlar gibi değildir. Öncelikle o, inançlı bir Müslümandır. Ayrıca her ne kadar onların kültür çevreleriyle uyum içinde gibi görünse de Türk kültürü ile yetmiş ve bu kimliği edinmiştir. Bu nedenle Hâmid'in Doğu-Batı karşılaştırmasından ziyade Batılı-Türk karşılaştırması yaptığını düşünüyoruz.

Hâmid'in Türk kültürü ile Batı kültürünü karşılaştırdığı en açık sahneler *Sabr u Sebat* adlı oyununda bulunmaktadır. Oyunun birinci bölümünde, falcı kadınlar, halayıklar, konuşmalarda aşırıya kaçan atasözü kullanımı Hâmid'in halkı olduğu gibi verme kaygısında aşırıya kaçtığı izlenimi yaratır. Daha sonra bir köy kahvesi sahne olarak seçilmektedir. Burada da bir derviş ve bu dervişin sıradan insanlar arasında nasıl karşılandığı konu edilir. Bu iki bölümde de Hâmid, Türk kültüründen ve yaşadığı dönemin koşullarından yararlanır. Fakat sonraki bölümde oyun birdenbire Paris'i mekân olarak seçer. Neden? Bunun nedenini ararken Hâmid'in bir yabancı olma durumunu Avrupa'da nasıl yaşadığı ya da nasıl algıladığı konusunda da fikir sahibi olmaktadır.

FESLİ ZAT- (*Kendi kendine güyâ Türkçe*) Bu musahabetle geçen her saatim bana bir bayramdır. Senin ondan haberin var mı?

KONT DÖ BİNAM-(*Yavaşça Fesli'ye*) Öyle ama bayramınız uzunca ova panayırı gibi uzadı..

FESLİ ZAT- (*Telâş ve hayret içinde*) Vay!. Siz!..

(*Kont gider, Fesli Zat telâş ve hiddet içinde.*)

FES Lİ ZAT- Bu Kont, bu kont Türkçe biliyor..Bu Kont bu!..

MADMAZEL SOLTİKOF-Ne oluyorsunuz? Ne telaş ediyorsunuz. O size söylediği Türkçe miydi?

FESLİ ZAT- Hem de adeta Türkçe, fasîh Türkçe. Türk gibi telaffuzu var!

MADMAZEL SOLTİKOF- Türkçe bilmekle Türk olmak lâzım mı, o Fransızca da biliyor, Fransızca söylerken gören Fransız, İtalyanca söylerken işiten İtalyan zanneder, o kadar fasîh söyler, Türkçe de söyleyebilir a.

FESLİ ZAT- Türk, Türk, mutlaka Türk. Söylediği lakırdımın şivesini düşündükçe hiç şüphem kalmıyor. Hayır mutlak Türk, mutlak Osmanlı...

MADMAZEL SOLTİKOF- Efendim, Kont Dö Binam, tamam üç senedir Paris'tedir. Ne milletten olduğunu daha kimse anlayamadı, ne halinden, ne de isminden anlaşılır. Binam, Binam ne demek, hiç ben böyle bir isim işitmedim. Sizde var mı?

FESLİ ZAT- Ben de onu düşünüyorum. Bî-nâm, adsız demektir. Lâkin böyle isim bizde de yoktur. Ne bileyim, lakırdısı Türk, kıyafeti değil..

MADMAZEL SOLTİKOF- Ben kontun ne olduğuna hükmedemem. Şu kadar görüyorum ki kendi oldukça zengin. Bütün Paris kibarlarıyla görüşüyor. Gayet terbiyeli bir çocuk. Bir çocuk, fakat büyük adamlar gibi yaşıyor. Parisli değil, fakat Paris'in en güzel yerinde oturuyor. Ah bilseniz, ne de acayip halleri vardır. Bilmem bu dünyanın adamlarından değil midir nedir? Güzelden hoşlanmaz, eğlenceden eğlenmez. Baloya gider, raksetmez, raksedenlere taaccüp eder, tiyatroya gider, oyuna dikkat etmez, dikkat edenlerle eğlenir. Gülünç oyundan müteessir, acıklı oyunlara bakıp handan olur. Bir suvarede bulunur, gülmez, latife etmez. Mesireye gider, etrafın letâfetinden bî-haber durur, kendi bilinmez, sırrı bilinmez. Hâsılı ne olduğu bilinmez bir adam. Paris'te her biri bir hüsn-i fevkalade ile şöhret bulmuş pek çok kızlar bilirim ki faraza bir ziyarete tesadüf edilse Kont Dö Binam'ın etrafını alırlardı. Ağzından aşk ve alâkaya dair bir söz çıkarabilmek için hepsi ittifak ederlerdi. Kimi nazarını tecessüs eder, kimi efkârını teşrihe memur olur, kimi sözlerini muayene eder, kimi esrarını keşfe tayin olunur, kimi kendisine olan muhabbetinden bahseder, kimi cevrine sitem, kimi vefasızlığından şikâyet, kimi arz-ı hulûs, kimi latife, kimi adeta icbar ederdi. Netice olarak Kont'un yüzünde müstehziyâne ve belki de müteneffirâne bir tebessümden başka mukabele göremezdiler. Kont de Binam, aşk ve muhabbet için halkolunmuş bu güzel aferidelere çocuk oyuncağı nazarıyla bakardı!. Ah bilseniz kaç kerre bu adamın his sahibi bir insan olduğunda şüphelendim de kalbinin hareket edip etmediğini anlamak için elimle sinesini yoklayacak oldum.

FESLİ ZAT- Hele mutlaka Türk..Lâkin acaba kimdir?

MADMAZEL SOLTİKOF- Ben artık merak etmiyorum. Hem de onun kim olduğunu kendi söylemeyince biz mi birbirimizden sual edelim? (Tarhan, 1998, ss. 65-66).

Neden Kont bu kadar üstün özelliklere sahiptir? Bir Türk olduğu için mi? Peki neden Türk olduğunu gizlemektedir? Türklerin üstün olduklarının fark edilmediğini anlatmak için mi? Yoksa Türklerin üstünlüklerini sergilemekten hoşlanmadıklarını ima etmek için mi? Aslında iki seçenek de olmayabilir. Hâmid, bir Müslümanın Avrupalılar gözünde küçümsendiğini bildiğinden onun Türk olduğunu gizlemiş olabilir. Eğer bu baştan bilinseydi bu kadar olağanüstü bir yaratık olarak benimsenmeyecekti. Kont oyunun ilerleyen bölümünde bütün mal varlığını bir başkasına hiç tereddüt etmeden devreder. Bu asil ve medeni hayatı bir kâğıt parçası gibi fırlatıp atması da anlamlıdır. Hâmid, burada neyi ispatlamaya çalışmaktadır? Bize göre Avrupa'nın bu çok ışıltılı hayatını aslında benimsemediğini ve kendi dini ve milliyetiyle baktıkça bu medeniyet içinde bir yabancı olarak kalmaya mahkûm olduğunu göstermeye çalışır.

Hâmid, *Sabr u Sebat*'ta bir Türk'ü bir kont gibi anlatır. Burada alttan alta Avrupa'da yaşayan ve her ne kadar üstün özellikleri olursa olsun asil olamayan yabancıdan duyduğu sıkıntı yansıtılmaktadır. Buna benzer başka bir örnek *Cünûn-ı Aşk* adlı oyununda bulunmaktadır. Bu oyunda bir Hintli erkek,

biri İngiliz biri Fransız iki kadına aşıktır. İngilizlerin kendini beğenmişliklerinin alttan alta eleştirildiği bu oyun için İnci Enginün şunları söylemektedir:

Biri İngiliz, öteki Fransız iki güzel kadın arasında kalan Hintli mihracenin çıkmazını anlatırken Hâmit kendi hayatından ve gözlemlerinden pek çok unsuru eserine yansıtır ve bütün pervasızlığı ile sadece aşkı yüceltir. Eserin adı da zaten bununla ilgilidir. Hâmit'in her şeyi bir arada söyleme merakı yüzünden çok ağırlaşmış ve dramatik yapısı gevşemiş olan eserinde dikkati çeken bazı fikirler de bulunmaktadır. Hintlilerin İngiliz eğitimi ile zenginlikleri sayesinde artık İngiliz toplumunda yer bulmaları bunun başındadır. Hâmit, görünüş ve duyguları bakımından Davalacıro'yu andıran Mihrace'yi Cambridge mezunu, İngiliz toplumunu iyi tanıyan ve onlar tarafından da saygı gören biri olarak çizmiştir. Öyle ki bir İngiliz milliyetçisi olan, asil Florance onunla evlenmeyi kabul etmiştir (Enginün, 2006, s. 521).

İnci Enginün'ün de dikkatimizi çektiği gibi, bir İngiliz asilinin bir Hintli ile evlenmeyi kabul etmesi önemli bir olaydır. Fakat oyunun ilerleyen bölümlerinde Leydi Florance'nin kıskançlıkları ile milliyetçi duyguları Maharaça'dan ayrılmasına neden olacaktır. Zaten Maharaça'da Fransız sevgilisini tercih etmiştir. Oyunun sonunda Leydi Florance yine bir İngiliz'le evlenir. Burada önemli olan bir Hintlinin bir İngiliz yerine bir Fransız'ı tercih etmesidir. Böylece Hâmid, Batı'nın en güçlü kolu olan İngilizleri insanî vasıflar yönünden zayıf göstermiş olmaktadır.

Peyami Safa'ya göre Yunanlılardan ve peygamberlerden beri Avrupa'da her şeyin fertle münasebeti vardır. Halbuki Şark'ta fert hiçbir kıymet ifade etmez. Safa'ya göre fert ve ilim Avrupa ile Asya arasındaki uçurumdur. Şark bundan sonra canla başla endüstrileşmeye kalkışsa da makineyi kendisi icat etmediği için bu işi bütün ruhu ve metoduyla kavramaktan aciz kalacaktır (Safa, 1988, s. 81). Şark'ın ilmi olmadığı gibi tenkidinin de olmadığını, bu nedenle Şark'ın filozof değil dindar olduğunu iddia etmektedir (Safa, 1988, s. 81). Hâmid'in hem dindar hem de filozof olduğunu söyleyebiliriz. Hâmid'e göre ferd önemlidir. Onun eserlerinde kadına verdiği yer de bunu ispatlamaktadır. Hâmid'in yaşadığı dönemde kadına verilen hakların ne kadar sınırlı olduğunu ve toplum içinde ikinci sınıf konumunda bulduklarını göz önünde bulundurursak, Hâmid'in kadını bir ferd olarak kabul etmekle Batı'ya yaklaştığını fakat her ne kadar kültürel etkilerinden söz etsek de dindarlığının onun tam olarak bir Batılı gibi düşünmesini engellediğini söyleyebiliriz.

Hâmid'in eserlerinde iki tür Doğulu vardır. Bunlardan biri Araplar diğeri ise Hintlilerdir. Bu ikisi arasında büyük farklar olduğunu söyleyebiliriz. Hintlilerin mistisizmden kaynaklanan duygusal zayıflıklarının karşısında Arapların cihattan kaynaklanan güçlü ve savaşçı özellikleri öne çıkarılır. Peyami Safa, iki tür Şark olduğunu vurgulamaktadır. Bütün Şark'ın "fatalist" yani kaderci olduğuna dair yanlış bir düşünce olduğunu, İslâm Şark'ının ne

Budist ne de fatalist olduğunu bu nedenle iki Şark'ı birbirinden ayırmak gerektiğini söylemektedir (Safa 1988, s. 83). Budizm'in "Her şey boştur" inancına, Hind'in ve Uzakdoğu'nun nirvana boşluğunda hareketsizliğe davet eden temayüllerine zıt Müslümanlığın cenneti, çalışmaya teşvik edişinin tamamıyla Batı'lı bir dünya görüşüne yaklaştığını ileri sürmektedir. Belki de bu nedenle Hâmid'in eserlerinde Araplar kadını ve erkeği ile güçlü, Avrupalıların karşısında üstündürlük. Hintliler ise insanî özellikleri bakımından Avrupalıların karşısında üstün gibi gösterilseler de zayıf ve yeniktirler.

Safa, kadercilik düşüncesinin de aslında tamamıyla Batı'ya ait bir düşünce tarzı olduğunu iddia etmektedir. Allah'ın kudreti yükseldikçe insan şahsiyetinin tamamıyla silinmeğe mahkûm olduğu düşüncesinin, küçük bir irade gösterilmesiyle insanın bütün faaliyetlerini Allah'ın eline teslim edilmesinin bütün Hıristiyan ortaçağını doldurduğunu dile getirmektedir (Safa, 1988, s. 87). Kur'an'da fatalizmin olmadığını da örneklerle ispatlamaktadır. Fakat bu kadercilik düşüncesinin sonraları İslâm ve Türk düşünce ve anelerine dışarıdan karıştığını belirtmektedir (Safa, 1988, s. 88). Hâmid'in eserlerinde kadercilik düşüncesine pek rastlanmamaktadır. Özellikle *Makber*'de bunun sorgulandığını görebiliriz. Hâmid'in dindarlığını birçok eserinde gördük. Fakat bu dindarlık onu gözü kapalı bir kaderciliğe götürmemektedir. Onun eserlerindeki kahramanlar genellikle iradelerine hakimdirler. *Garam*'da, *Sabr u Sebat*'da, *Macera-yı Aşk*'da ve *İçli Kız*'da kahramanların zaman zaman iradelerinin ellerinden kayıp gittiği sahneler rastlansa da bu durum genellikle yazarın onlara söyletmek istediği bazı şeyler olması ile ilgilidir. Bu gibi durumlarda kahramanların konuşma biçimleri genellikle yazarın düşüncelerini ifade etmesi için bir ortam yaratmaktadır. Hâmid, kahramanlarına duygusal zayıflıklar yaşatarak hatta cinnat geçirdikleri izlenimi veren konuşmalar yaptırarak kendi söylemek ya da tartışmak istediği konuları dile getirir.

Mehmet Kaplan, Avrupa ile Asya'nın birbirine zıt kültür yapıları olduğunu Şinasi'nin bir düşüncesinden yola çıkarak şöyle anlatır.

Şinasi bir yazısında, "Asya'nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa'nın bîkr-i fikrini tezviç etmek"ten bahseder. Bunu söylemek kolay, gerçekleştirmek ise çok güçtür. "Asya'nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa'nın bekr-i fikri" nasıl 'tezviç' edebilir ki, bunlar arasında uyuşma değil, tam bir tezat vardır. Asya dine, Avrupa akla; Asya geleneğe, Avrupa yeniliğe; Asya mutlak otoriteye, Avrupa hürriyet ve demokrasiye dayanır. Asya ile Avrupa daima birbirine zıt şeylere inanmış iki kutup, tez ve antitezdir. Bu fark bugün de ortadan kalkmış değildir.

Fakat Şinasi'nin formülünde ve meselenin bu şekilde ele alınışında bir hata vardır. Türkiye Avrupa olmamakla beraber, Asya da değildir. Türkiye, meşhur bir benzetme ile Avrupa ile Asya arasında bir köprüdür. Türkler, esas itibariyle Asyalı bir kavim olmakla beraber, bin yıldan beri Akdeniz kıyısında, eski Yunan medeniyetinin kurulduğu topraklarda,



Avrupalılarla beraber yaşamaktadırlar. Selçuklu ve Osmanlı devletini, diğer Asya ve İslâm ülkelerinden ayıran fark, dil, din ve kültür itibariyle birbirinden farklı kavimlerin yüzyıllar boyunca, aynı topraklarda iç içe yaşamış olmalarıdır. Daimî surette yabancılarla beraber bulunma, Türkleri onlara karşı dost ve müsamahalı yapmıştır (Kaplan, 2007, s. 89).

Türkiye ne Avrupa ne de Asya olduğu gibi Hâmid de ne Asyalı ne de Avrupalıdır. O, her ne kadar yaşamının çoğunu yurt dışında geçirmiş olsa da bir Türk'tür. Yetiştirme koşulları, eğitimi ve kullandığı dil de onun bir Türk gibi düşünmesine ve yazmasına neden olacaktır. Mehmet Kaplan, Osmanlı devri edebiyatının Arap ve Fars tesirinde kalmakla beraber özü itibariyle Türk olduğunu, Türk'ün kudret iradesi, yaşama sevinci, tabiat sevgisi, kâinatı kucaklayan dinî heyecanının onda da görüldüğünü, Anadolu Halk ve Tekke edebiyatı ile Divan edebiyatına ortak olarak bu temel duyguların hâkim olduğunu söylemektedir. Divan edebiyatına karışan yabancı etkisine rağmen duyarlıkların onu Türkleştirdiğini görebiliyoruz. Kaplan, Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatçıların da yeni dil ve şekiller içinde aynı özü ifadeye çalıştıklarını belirtmekte, "*Namık Kemal, Abdülhak Hâmid, Mehmet Âkif, Ziya Gökalp, Yahya Kemal'in eserlerine de aynı duygular hakim değil midir?*" (Kaplan, 2007, s. 85) diye sormaktadır. Kaplan'ın bu saptamalarından yola çıkarak edebiyatımızın kültürler arası geçişlerle beslendiğini, buna karşın özünde Türk olmanın getirdiği duyarlılıkları taşıdığını söyleyebiliriz. Hâmid de eserlerine birçok yeniliği taşımış ve duyarlılıkları onun bir Türk olarak yazmasını ve düşünmesini engelleyememiştir. Kültürel değerlerin ne denli önemli olduğunu Mehmet Kaplan da dile getirmekte ve şunları söylemektedir:

Türk halk kültüründe dile gelen değerler Türk halkının binlerce yıldan beri bağlı bulunduğu değerlerdir. Türk Halkı "yiğitlik", "aşk", "din", ve "iyilik" duygularına çok yüksek bir değer verir. Onları asla maddî menfaat ve ihtiraslarla karıştırmaz. Türk halkı için "madde" bir gaye değil, bir vasıttır. Türk halkının halis ayar altın gibi muhafaza ettiği bu değerlere yabancı milletlerin kültürel değerlerini karıştırarak bozmamalıdır (Kaplan, 2007, s. 46).

Türklerin binlerce yıl bağlı bulunduğu bu değerleri Hâmid'in eserlerine yansıttığını kolayca görebiliriz. "Yiğitlik", "aşk", "din" ve "iyilik" gibi değerlere eserlerinde öncelik verdiğini, özellikle "din" konusuna bu denli yer vermesinin altında yatan nedenin de bu olduğunu düşünmekteyiz. Mehmet Kaplan, bin yıllık yazılı Türk edebiyat ve kültürünün İslâmiyet ile yoğrulduğunu, Türk'ün aktif mizacına ve hayat görüşüne uyan İslâmiyet'in Türklerin millî kabiliyetlerini geliştirerek, onların maddî güçlerini, manevî değerlerle donattığını dile getirir (Kaplan, 2007, s. 48). Hâmid'in de bu birikimden yararlanmaması mümkün değildir. Vedat Nedim Tör, birçok eleştirmen gibi Hâmid'in Türk edebiyatına Batıyı getirdiğini söylemektedir: "Hâmid'e kadar geçen bütün devirlerde Türk sanatkarı daima Şarklı kaldı;

hiçbiri, Şarklı ve İslâmî sanatın kalıplarını kıramadı. Yalnız şekil bakımından değil, iç ve fond bakımından da kıramadı” (Tör, 2006, s. 410). Hâmid hakkında buna benzer pek çok şey söylenmiş olmakla birlikte biz Hâmid’in bu kırdığı kapıdan girerken kendi kültür öğelerini de beraber taşıdığını düşünmekteyiz.

Hâmid’in felsefesi batılı ya da doğulu bir anlayışla değil belki ikisinin karması olarak ortaya çıkmıştır. Bütün Ortaçağ İslâm ve Türk kültürünün klâsik Yunan düşüncesinin babası Aristo’nun etkisi altında olduğunu söyleyen Peyami Safa, Türk, Arap ve Yunan düşüncesinin etkileşimini şu sözlerle ifade eder:

Aristo'nun işaretleri altında Ortaçağ İslam iskolâstığını ilk tesis edenler Türklerdir (Farabî, İbni Sina. X - XI inci asır). Bu, İslam iskolâstığının Türk ve şark koludur. On bir ve on ikinci asırda, bu esaslar üstüne Endülüs'te bir garp okulu peyda olur. Bu kol, Arap İbni Rüşd ve Yahudi İbni Memun vasıtasıyla Aristo felsefesini Avrupa'ya tanıtmıştır. Demek ki ortaçağ Türk iskolâstığı, şarkta Yunan düşüncesini ilk yaşayan büyük bir fikir hareketi olmakla kalmamış, onun garpda tanınması için de ilk köprü vazifesini görmüştür (Safa, 1988, s. 89).

Safa'ya göre İslâm felsefesinin akılcı ve tabiatçı kolu daha ziyade Hıristiyan garp, imancı ve ilâhiyatçı kolu da daha ziyade İslâm şark üstüne tesirini devam ettirirler. Yazara göre Hristiyan Batı, akılcı ve tabiatçı düşüncüyü İslâm Şarktan almış ve İslâm Şark da imancı ve ilâhiyatçı düşüncesinde Hristiyanlığın tesiri altında kalmıştır. Nitekim İslâm dini de kitabında akılcı bir ruh sahibi olduğu halde sonradan mistik bir düşünce doğurmuş, Hristiyanlık da kitabında mistik bir ruh sahibi olduğu halde sonradan akılcı ve tabiatçı bir medeniyet ortaya çıkarmıştır (Safa, 1988, s. 97). Hâmid’in eserlerindeki Batı etkisi bu akılcı ve tabiatçı düşüncenin mistik düşünce ile yoğurması ile ortaya çıkar. Hâmid, eserlerinde Batının akılcı ve tabiatçı yönünü her ne kadar yüceltse, tabiata bakarak kırda yaşayanların şehirde yaşayanlardan daha üstün olduklarını söylese de özünde imancı bir anlayışa sahiptir. *Sahra* adlı kitabında da bu açıkça görülebilir. *Sahra*'da kırda yaşayanları şehirde yaşayanlardan ayıran en büyük farklardan biri ibadetlerindeki içtenliktir. Hâmid, ne bir Batılı ne de bir Doğulu gibi dini algılar. O, hiçbir şeyi sorgulamadan kabul etmez. Bütün sorgularının sonunda da mutlak bir inanca ulaşır. Fakat bu Hâmid’in Doğu mistisizmine kaydığını ispatlamaz. Hâmid, yetiştiği ve edindiği kimliğin ona kazandırdığı kültür penceresinden bakarak Müslüman bir Türk olarak meselelerini sonlandırır.

### Sonuç

Hâmid’in Hindistan’da yaşadığı yıllarda Doğu kültürünü ve Avrupa’da yaşadığı yıllarda da Avrupa kültürünü çok yakından gözlemlediğini, bunu yaparken de kendi kültürünü ve bütün bu yabancılar arasındaki konumunu sorguladığını düşünmekteyiz. Hâmid, bir Türk olduğunu ve bir Türk olmanın ne olduğunu yabancılar arasında yaşadığı için belki de daha fazla düşünmüş ve

anlamıştır. Bu nedenle oyunlarında yabancı karakterler kullanmayı tercih ettiğini düşünmekteyiz. Böylece Hâmid, bir gözlemci olduğunu da göstermiş olur.

Hâmid'in oyunlarındaki yabancılar genellikle Doğulu ve Batılı ayırımına tabi tutulabilir. Hintlilerle İngilizlerin karşılaştırıldığı *Duhter-i Hindu* ile *Cunûn-ı Aşk* adlı oyunlarında Hintliler iyi kalpli, insanî özellikleri ağır basan insanlardır. İngilizler ise acımasız ve gücünü kötüye kullanan insanlardır. Bu karşılaştırmayı yaparken Hâmid, Hintlileri yüceltmektedir. Fakat bir taraftan da onlara acıdığını hissettirir.

Hâmid'in Araplarla İspanyolları karşı karşıya getirdiği oyunlarında İspanyollar bencil ve çıkarıcı olduklarından vatanperver de değildirler. Araplarsa insanî yanları ve imanları güçlü insanlardır. Bu karşılaştırmada da Hâmid Doğu'nun tarafını tutar. Fakat burada Araplar Hintliler gibi zayıf insanlar değildirler. Hâmid, Doğu'yu tercih etse de kendini ayrı bir noktaya koyar. Bu noktada ise onun Türk kimliğinin saklı olduğunu düşünmekteyiz.

### Kaynakça

- Bölükbaşı, R. T. (1984). *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefîyesi*. Abdullah Uçman (Yay. Haz.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Enginün, İ. (2006). Abdülhak Hâmid Tarhan. *Tanzimat Edebiyatı*, İ. Parlatır, A. B. Ercilasun, Z. Kerman (Yay. Haz.), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gökalp, Z. (2007). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Kaplan, M. (2007). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Safa, P. (1988). *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Tanpınar, A. H. (2001). *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tarhan, A. H. (1991). *Sahra. Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri 1*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1997). *Makber. Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri 2*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1998). *Sabr u Sebat. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 1*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1998). *Cünûn-ı Aşk. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 2*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1998). *Duhter-i Hindü. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 3*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1998). *Finten. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 3*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (1998). *İçli Kız. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 1*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (2001). *Garam. Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri 4*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (2002). *İbn Musa Yahut Zâtü'l-Cemal. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 5*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarhan, A. H. (2002). *Mâcerâ-yı Aşk. Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları 7*. İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tör, V. N. (2006). "Sanatkâr Hâmid". *Hâmidname*. İhsan Safi (Yay. Haz.), İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 407-410.

# BİR KAZIYACAĞIN KANLI GEÇMİŞİNDEN

Uwe BLÄSING

## Özet

Bu makale bir tarafta çok basit, diğer tarafta ise fevkalade kullanışlı olan ufak bir mutfak aletinin esasen Kuzey Doğu Anadolu yöresinin en uzak köşesinde, bunun yanında Şavşat, Ardanuç ve çevresinde daha yaygın olan yöresel bir Türkçe isminin eski Gürcistan kültür ve din tarihine kadar inen olağanüstü ilginç geçmişine ışık tutmaya çalışmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Köken tarihi (etimoloji), Artvin yöresi ağızları, Türkçe, Gürcüce, Astam, Azize Şuşanik.

## On the Blood-stained Past of a Dough Scraper

### Abstract

This paper focuses on a dialectal Turkish name of a quite humble, but extremely useful kitchen utensil that has an extraordinary significance in the cultural and religious history of Georgia from oldest time. The Turkish name in question appears at the north-eastern most edge of Anatolia, especially in the places of Şavşat and Ardanuç and their environs.

**Key words:** Etymology, dialects of the Artvin region (NE Turkey), Turkish, Georgian, Astam, Saint Shushanik.

Kazıyacak... Kanlı geçmişi? Bu ne demek? Nasıl olur? Kazıyacak, hamur işleri yaparken ev hanımının ya da fırıncının kullandığı basit bir mutfak aleti değil midir? Evet, öyledir, *kazıyacak* ‘tekne kazımak ve hamur kesmek için kullanılan demir [veya plastik] araç’tır. Fakat Türk Dil Kurumunun genel ağ (İnternet) kullanıcılarına sunduğu *Büyük Türkçe Sözlük*’e göre *kazıyacak* sözcüğü ölçünlü dile değil, ağızlara aittir. Her nasıl olursa olsun, *Gastrodizayn Endüstriyel Mutfak Ürünleri* firmasının, yapılışı çok etkili ve olağanüstü profesyonel olan genel ağ sayfasında (GEMÜ) diğer kıymetli ürünler arasında küçük aletimizi de tam bu isimle bulmaktayız! Bu adın yanı sıra *hamur kazıma aleti*, *hamur kesme aleti* gibi daha dolaylı ifadeler de bazen geçmektedir. Fakat Türkenin ağızlarındaki çeşitlilik dolu dünyaya daldığımızda daha farklı şu biçimler ve isimleri de keşfedebiliriz:

• *kazıyacak* (Kocaeli; Sakarya; Rize; Sivas; Kars; Ankara; Tekirdağ), *kazıyacak* (Tekirdağ), *kazıcak* (Bilecik), *kazımık* ~ *kazımık* (Çorum), *kazağı* (Isparta; Çorum; Samsun; Diyarbakır; Maraş), *kazağı* (İstanbul), *kazak* (Isparta), *kazgaç* (İstanbul), *kazağaç* (Çorum) “tekneden hamur kazımaya yarayan demir araç, teknedeki hamurları kazımaya yarayan araç” (DS, s. 2709b, 4541a), *gazıyacak* (Bolu) “hamur teknesini kazımaya yarayan yassı demir” (DS, s. 1954b);

• **teknāşi ~ teknégaşi** (Tokat) “teknenin hamurlarını kazımaya yarayan araç” (DS, 4748a);

• **sistire** (İzmir; Niğde) “hamur kesmek, teknede biriken hamuru kazımak için kullanılan dikdörtgen biçiminde saç araç” (ZTS, 1976, s. 173), **sisre** (İzmir; Çanakkale), **sitre** (Çanakkale) “hamur kesmeye, tekne kazımaya yarayan araç” (DS, s. 3646b);

• **ısrın** (Isparta; Denizli; Aydın; İzmir; Balıkesir; Muğla), **ısgırın** (Afyon; Burdur; Denizli; Manisa; Antalya), **ıskırın** (Afyon; Uşak; Burdur; Denizli), **ısrın** (Denizli; Aydın; İzmir; Manisa; Balıkesir; Ankara; Kırklareli), **ısrını** (Aydın), **ısturani** (Kırklareli), **ihsiran** (İstanbul; Ankara), **ikseren** (Ankara), **insiran** (Ankara), **ısrın** (Isparta; Balıkesir; Çankırı; Ankara; Muğla), **ıskırın** (Manisa), **ıstıran** (Maraş; Muğla), **ıstırani** (Giresun; Sivas), **ıyseran** (Balıkesir; Sivas), **ıysiran** (Bursa; Ankara; Muğla) “teknelerdeki hamuru kazımaya yarayan araç”, **ısrın** (Denizli), **ısrını** (Burdur), **ıskaran** (Denizli), **ıskırın** (Burdur; Antalya), **ısrani** (Konya) “hamur kesmeye yarayan demir araç” (DS, ss. 2490-2491), **ısrani** (İstanbul; Konya; Edirne), **ısrın** (Bursa; Bilecik) “hamur teknesini sıyırmaya, ya da saç üzerinde pişen ekmeği çevirmeye yarayan araç” (DS, s. 2559b);

• **eğsiran** (Afyon; Isparta; İzmir; Balıkesir; Kütahya; Eskişehir; Kastamonu; Çankırı; Amasya; Konya), **egsiren** (Burdur), **eğseren** (Eskişehir; Bolu; Kastamonu; Ankara), **eğsiran** (Çankırı), **eğsiranı** (Isparta; Konya), **eğsiren** (İzmir; Ankara), **eksiran** (Bolu), **eksiranı** (Isparta; Konya), **ekşisiran** (Çanakkale), **elsaran** (İstanbul), **elsiranı** (İçel), **eşsiran** (Eskişehir), **eşsiren** (Kütahya; Bilecik; İstanbul; Zonguldak; Konya), **esiranı** (Aydın), **esiran** (Isparta; Aydın; İzmir; Balıkesir; Kütahya; Bilecik; Eskişehir; Bolu; Konya), **esiranı** (Isparta; Konya), **esiren** (Bilecik; Kastamonu; Antalya), **esran** (Isparta; Balıkesir; Çanakkale; Bursa; Bolu; Konya; Adana), **eyisran** (İzmir), **eyseran** (Bolu; Ankara), **eysere** (Afyon), **eyseren** (Bursa; Zonguldak; Kastamonu; Ankara), **eyseri** (Bolu), **eysiran** (Isparta; Bolu; Kastamonu), **eysiran** (Afyon; Isparta; Denizli; İzmir; Bilecik; Eskişehir; Bolu; Zonguldak; Kastamonu; Çankırı; Giresun; Ankara; Konya), **eysiren** (Afyon; Isparta; İstanbul), **eysisiran** (Kırşehir) “kazan ya da teknedeki hamuru kazımaya ve kesmeye yarayan bir çeşit araç” (DS, ss. 1687-1688), **esiren** (Antalya), **ehsırana** (İçel), **esiran** (Afyon) “hamur kesmekte kullanılan araç” (DS, s. 4498a), **esaran** (Isparta) “yufka ekmeğin hamurunu kesmeğe yarayan araç” (DS, s. 1778b), **asren** (Eskişehir; Kütahya) “hamur kesmeye yarayan bir aygıt” (DS, s. 347a),

• **sırın** (Balıkesir; Bursa; Antalya) “hamur kesmeye, tekne kazımaya yarayan üçgen biçiminde bir araç, keski”, **siren** (Edirne) “hamur kesmeye, tekne kazımaya yarayan araç” (DS, s. 3614b, 3646b),

• **kisren** (Isparta) “hamur kazımaya yarayan kürek gibi demir araç” (DS, s. 2884b),

• **teysiran** (Burdur; Denizli), **teysiren** (Sivas) “tekneden hamur kazımaya yarayan bir çeşit araç” (DS, s. 3904b);

• **ersin** (Çorum; Tokat; Van; Bitlis; Ankara; Kayseri), **ersanı** (Çanakkale; Sivas), **ersun** (Çorum), **ersün** (Isparta; Kastamonu; Çankırı; Sinop; Çorum; Amasya; Tokat) “tekneye yapışmış hamuru kazımağa yarayan demir araç”, **ersin** (Çorum) “hamur kesmek için kullanılan bir çeşit bıçak” (DS, s. 1777a), **evsün** (Samsun) “kazan ya da teknedeki hamuru kazımaya ve kesmeye yarayan bir çeşit araç” (DS, s. 1688a), **örsün** (Kastamonu; Samsun; Sinop) “hamur tahtasını kazımaya yarayan demir araç” (DS, s. 3349b);

• **eğış** (Samsun; Amasya; Tokat; Giresun; Gümüşhane; Artvin; Erzurum; Erzincan; Sivas; Tunceli; Nevşehir), **egış** (Gümüşhane; Artvin; Erzurum; Erzincan), **egışı** (Artvin), **eğeş** (Giresun; Niğde), **eyeş** (Giresun) “kazan ya da teknedeki hamuru kazımaya yarayan bir çeşit araç” (DS, ss. 1679-1680, 4491a), **eyiş** (Sivas) “hamur teknesini kazımaya yarayan demir araç” (DS, s. 1822b), **hamur eğışı** (Elazığ) “hamur teknesini kazımaya ve hamur kesmeye yarayan araç” (DS, s. 2270a), **iğič** (Ankara) “hamur teknesini kazımaya yarayan yassı demir” (DS, s. 2510a),

• **niregiç** (Kastamonu), **nigeriç** (Malatya) “kazan, tekne ya da tahtadaki hamuru kazımaya yarayan demir araç” (DS, s. 3251b);

• **etrek** (Denizli) “teknedeki hamuru kazımaya yarayan demirden yapılan kürek biçiminde bir araç” (DS, s. 1799b);

• **hapaz** (Muğla) “hamur sıyırmaya yarayan araç” (DS, s. 4515a);

• **kesecek**, **kesği** (Çorum) “hamur kesmeye yarayan yassı demir araç”, **kesgüç** (Sinop) “hamur kesmekte kullanılan bir araç” (DS, s. 4547b, 2763a);

• **kırgıç** (Konya) “hamur kazımaya yarayan araç”, **kırkaç** (Balıkesir) “hamur kazıyacak araç” (DS, s. 2821b, 2828b);

• **küskü** (Niğde) “tekne kalan hamurları sıyırmaya yarayan küçük kürek” (DS, s. 3050b);

• **miniyet** (İzmir), **minet** (Yozgat) “teknedeki hamuru sıyırmaya yarayan demir araç” (DS, s. 3201b);

• **penekat** (İzmir; Manisa) “teknedeki hamuru sıyırmaya yarayan bir çeşit araç” (DS, s. 3426a);

• **sıyırğı** (Samsun) “hamur kazımaya yarayan araç” (DS, s. 3624).

Buyurun hanımlar beyler, kazıyacak çeşitlerinden hangisini beğenirseniz, bu kapsamlı sunumuzdan seçiniz! Hepsini hamur işlerine yarayan kazıyacaklardır. Bu terimler ve biçimlerin her birinin çok ayrı bir geçmişe sahip olduğu kendiliğinden anlaşılabilir bir gerçektir. Fakat bu rengârenk geçmişin muhtelif hikâyelerinin ayrıntılı şekilde hemen burada yoklanması öncelikli hedefim değildir. Zira beceriksizlik ya da başka uygunsuzluklardan böylesi mutfak aletiyle kendi parmağını kesen bazı ev hanımlarının kanı dışında bu isimlerin birini taşıyan “sanıklarımız”ın geçmişinde kanlı izler – olsa bile – tespit edilememektedir. Fakat bir “zanlı” daha vardır: Türkiye’nin Kuzeydoğu köşesinde, umumiyetle Artvin yöresi insanın elinde gezen “esas zanlısı” *astam* adlı bir kazıyacaktır. Yöresel çevrelerin güvenilir tebliğlerinden öğrendiğimize göre bu *astam* “Demirciler tarafından yapılan dikdörtgen şeklindeki küçük bir ağız ve sapı olan bir araçtır. Tekneden hamuru alıp yufka veya lavaş açılacağı zaman kullanılır. Alınan hamur bununla kesilir ve bulaşan hamurlar bu *egış* ile kazınıp temizlenir” (İlker, 1992, s. 243b ve üstelik İlker, 1989, s. 251).<sup>1</sup>

Anadolu Halk kültürü ve ağızlarına yönelik diğer çalışmaları tararsak çoğu yine Artvin yöresine ait olan tamamlayıcı şu verileri elde etmek mümkündür:

- *astam* (*Şavşat*, *Ardanuç*) “hamur teknesini kazımaya yarayan demir”, (*Yusufeli*) “hamur teknesini kazımak için kullanılan demirden yapılmış spatula benzeri alet”, (*Ardanuç yöresi*) “hamur teknesini kazımaya yarayan demirden yapılmış araç (*egış*), süprüntü ya da kül dökmek için kullanılan küçük demir kürek, ateş küreği” ve (*Şavşat*) “değirmen taşına uydurulan ve çark demirine geçirilen demir”;

- *asdam* ~ *astan* (*Şavşat*) “hamur teknesini kazımaya yarayan demir”;

- *ostam* (*Haşhaşı*—Erzincan) “ateş küreği”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Egiş*’e dair bilgi için 22. nota bk.

<sup>2</sup> Kaynaklar: DS (ss. 347b, 341b, 3291b); KAS (2005, s. 118b); Özkan (1994, s. 100a). Üstelik genel ağda (İnternette) de *astam* sözcüğüne dair basit bilgi bulmak mümkündür, örneğin: *astam* (aynen) “kalın sacdan yapılmış, sapı lama demirden olan, ocak ve sobadan kül çıkarmada kullanılan toz küreği” – *Astami al da sobanın kuluni boşat. Soba dolmuş* (GKTS) ve *astam /aşşam/* “ev içinde kullanılan küçük kürek” (ŞYDK; ŞS). *Astam/ asdam* biçimleri üzerinde daha önce Venera Žangize (1980, ss. 99-100) kısaca durmuştur.





*Astam*'ın Türkçe ile Azerbaycancada tespit edildiği yerler (harita Bläsing):

↑ Şavşat/Artvin ile Zaqaatala/Qax ↑

Türkçenin yanı sıra sözcüğün izleriyle – yine çok seyrek ve sadece ağız seviyesinde – Azerbaycancada da karşılaşmaktayız (genel olarak bk. Şangişe, 1978, s. 130):

- **äştami** ~ **äsdämi** (Qax) “demirden yapılmış küçük kürek” (ADDL, 1964, s. 221; Tuşmalışvili, 1978, ss. 142-143), “hamur işlerinde kullanılan kürek biçiminde bir alet”, **äsdäminän xamır doyrıyx** (Qax) “äsdämi ile hamur doğruyoruz” (ADL, 1, s. 177b);

- **astamur** (Zaqaatala) “ersin, kazıyacak”, **xämiri astamurnan qazısana** “hamuru **astamur** ile kazısana” (ADL, 1, s. 18b);

- **äsdämil** (*Sarıbaşı*) “pişmiş ekmeği tandırdan çıkarmak için demirden bir alet” ve Molazade’ye göre Qax rayonunun *İlisu* kasabasında “**äsdämil** ile hamur döndürülür ve kesilir”;

- **äsrämi** (*Tala*) ve

- **astam** (Şangişe’ye göre Hüseyinov) “hamurun kesildiği alet”.

Biçimlerin bu ilginç dağılımını dikkate alınca (Şavşat ile Qax; yukarıdaki haritaya bk.) *astam*'ın büyük olasılıkla Türk değil, Kafkasyalı olup Türkçe ve Azerbaycanca gibi bazı komşu dillerine karıştığı izlenimi doğar. Bundan hareketle Güney Kafkas dillerini aradığımızda zannımızı hemen Gürcücede yalamaktayız; krş.:

GÜRCÜCE (standart dil) *aştam-i* (*aştam-isa*) “bir kazıma aleti, fırıncının kazıyacağı” (Tschenkéli, s. 39b; KEGL, 1, s. 620). Sözcük ayrıca ağızlarda çok yaygındır (genel olarak bk. Şangişe, 1980, s. 99; Tuşmalışvili, 1978, ss. 142-143):

• (açaruli) *aşam-i*, çoğul *aşm-eb-i* “demirden yapılan küçük kürek; kör ve sıcak külün kaldırılması için kullanılan el küreği” (Nižaraze, 1971, s. 92b);

• *aşam-i* (*aşm-isa*) (raçuli) “*mçadi*<sup>3</sup> ya da ekmeğin pişirildiğinde *keci*’ye<sup>4</sup> sıcak kül atmağa yarayan, sapında köşeli, yassı bir ağzı olan demir alet” (Gigineišvili vd., 1961, ss. 681b, 521); fakat hamur teknesini kazımak için *Raça* halkı *xoçi* kullanır;<sup>5</sup>

• *aşam-i* (mtiuluri) “*keci*’ye ateşli kül atmak için demirden bir *xoçi*”;

• *aşam-i* (pšauri) 1. “teknedeki hamurun kazınması için kullanılan küçük demir kürek” 2. külün *keci*’deki ekmeğin yanına atılmasına yarayan büyük demir kürek’ (Važa-Pšavela’nın eserlerinden<sup>6</sup>);

• *aşama-i* (tuşuri) “tencere veya tekneye yapışmış olan hamurun kazınmasına yarayan küçük demir parçası” ve *aşama’ cul-i* “uzunca, ağzı geniş bir balta” (Xubuția, 1969, s. 67b; Ylonți, 1984, s. 42a). Görünüşe göre bu biçim *-ak* (küçültme)<sup>7</sup> eki ile türemiştir; yani: *aşama-i* < \**aşam-ak-i*. (yandaki şekil eski tip bir *warclis aşami*, yani bir “hamur teknesi kazıya-cağı”nı göstermektedir; KSE, 1, s. 642);

• *aşam-i* (kaşur-kiziçuri) “hamurun kazınması hem de ekmeğin tandırdan çıkarması için kullanılan, küreğe benzer, bir ucu yassı olan demir alet” (Gigineišvili vd., 1961, s. 603b);

• *aşam-i*, çoğul *aşm-ev* (ingilouri) “ekmeğin tandırdan çıkarılması için küçük bir demir küreği” ve *did aşam-i* “bir ucu yassı diğeri çengel biçiminde olan bir *aşami* türü” (Gigineišvili vd., 1961, s. 613a, 616a);

<sup>3</sup> GÜRCÜCE (*m*)çadi “mısır ya darı ekmeği” (Tschenkéli, s. 884a, 2228a). Ödünçleme olarak bu terim de en başta Kuzeydoğu Anadolu Türkçesinde bulunmaktadır; krş: *cadi* (Göle, Ardahan, Posof—Kars; Şavşat—Artvin) ~ *cadı* (Artvin), *çadu* (Kars; Zile—Tokat), *cad* (İğdir—Kars; Erciş—Van), *çat* (Zana—Amasya), *catti* (Şenkaya—Erzurum) ve *cadı unu* (Posof, Ardahan—Kars). Köken tarihine dönük daha ayrıntılı bilgi için bk. Bläsing (2005).

<sup>4</sup> GÜRCÜCE *keci* “güveç, çömlek, bileki, toprak çanak” (Fährnich, 2007, s. 231), “mısır ekmeği ya ekmeğin pişirmek üzere üst üste konan topraktan yapılmış tavalara” (Tschenkéli, s. 573a); Bu tür bir *keci*’nin fotoğrafı bu makalenin sonunda bulunmaktadır.

<sup>5</sup> GÜRCÜCE *xoçi* (raçuli, mtiuluri) “küçük spatül” (Tschenkéli, s. 2382b).

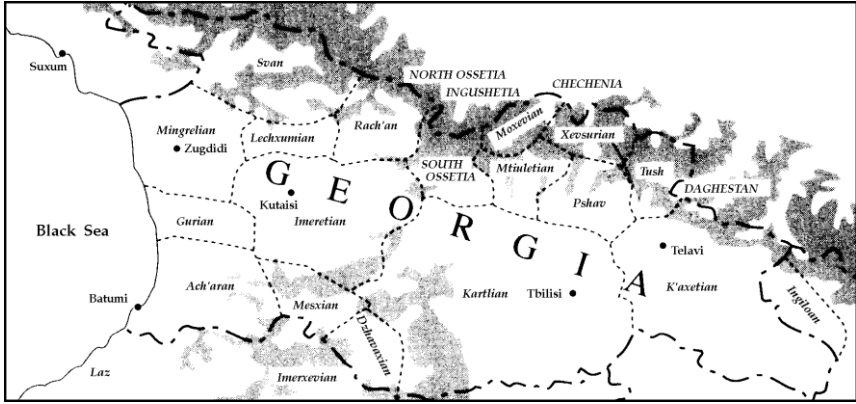
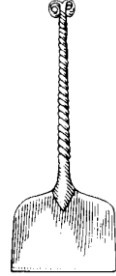
<sup>6</sup> Gerçek adı Luğa Raziğaşvili olan Važa-Pšavela (1861-1915) 19/20. asrın Gürcü edebiyat dünyasında olağanüstü bir rol oynamıştır. Kısa bir bilgi için bk. Fährnich (1993, ss. 224-225), ayrıntılı bilgi almak için E. Lundberg ile E. Gogoberidze’ce sanatçının hayatı ve eserine ışık tutarak hazırlanan, *Važa Pšavela* adlı kapsamlı kitabını (1969) tavsiye etmek istiyorum.

<sup>7</sup> Bu ek için bk. Fährnich (1986, s. 33).

- *oştam-ul-i* (xevsuruli) ‘eine Art Flinte’ (Ylonți, 1984, s. 430b).

Daha önce gördüğümüz gibi *oştam-ul-i* biçimine benzer iki türeme Azerbaycancada da geçmektedir. Bunlar GÜRCÜCE *astamur-a* ‘bir rende türü’ (KEGL, 1, s. 620) biçimini temsil eden *astamur* ve iç yüzü tam net görünmeyen *äsdämil*<sup>8</sup> dir (belki < GÜRCÜCE \**aştam-il*-).<sup>8</sup>

Artvin-Şavşat yöresi Türkçesindeki kayıtlar Gürcücenin *Açar* ya *İmerlhi* ağızlarına, Azerbaycan’ın Qax-Zaqatala bölgesindekileri ise Gürcücenin *İngilo* ağızına bağlanmalıdır. Türkçe ve Azerbaycancada gözlenen *t ~ d* değişimi bu dillerde var olamayan, fakat Gürcüce (hem de diğer Kafkas dilleri) için çok tipik olan patlayıcı gırtlak ünsüze (ejektiv) bağlıdır.<sup>9</sup>



<sup>8</sup> GÜRCÜCE *-ul-*, *-ur-* ve *-il-* ekleri için bk. Fährnich (1986, ss. 39, 40, 36-37).

<sup>9</sup> Gürcücede toplam olarak 6 tane patlayıcı gırtlak ünsüz (ejective) vardır: *k*, *p*, *t*, *q*, *ç*, *ç*. Bunlar, adı geçen Türk dillerinde bazen süresiz, yani *k*, *p*, *t*, *k*, *ç/s*, *ç* olarak, bazen sürekli, yani *g*, *b*, *d*, *g*, *c/z*, *c* olarak telaffuz edilir. Örneğin: (TÜRKÇE ← GÜRCÜCE): *adol* ~ *atol* „ilkbaharda biten bir otun çift sürülürken tarlada çıkan ve soyularak yenen, küçük patates büyüklüğündeki yumru kökü; yerelması“ ← *atol-i* „yer mantarı, domalan; Tuber L.“ (DS, s. 68a, 372b; Tokdemir, 1993, s. 571; Tschenkéli, s. 40a); *banda* ~ *banta* ~ *panta* ← *panța* “yabanî armut, ahlat” (Bläsing 2007); *buçula* ~ *bucula* ← *buçula* “küçük su değirmeni” (DS, s. 777a; Tschenkéli, s. 125b); *cinel/zinel* ~ *çinel/ sinel* “taze ağaç dallarından bükülerek yapılan zincir, bağ” ← *çnel-i* “ince, uzun değnek, ince ağaç dalı” (DS, ss. 978a, 4389a; Tokdemir, 1993, s. 140, 637b; Tschenkéli s. 2188a); *dudali su* ~ *tuta* ← *tuța* “küllü su (çamaşır yıkamak için kullanılır)” (DS, 1595a; Tokdemir, 1993, s. 667b; Tschenkéli s. 1370a); *get* ~ *ket* ← *keț-i* “sırık, değnek” (DS, s. 2008a, 2773a; Tschenkéli, s. 571b) vs. Žangıze’ye göre (1978, s. 130) Gürcüceden Azerbaycancaya ödünçlenen sözcüklerdeki patlayıcı gırtlak ünsüzleri Azerbaycancanın Qax ağızında korunmaktadır.

Kartvel dilleri: Lazca, Megrelce, Svanca ve ağızlarıyla birlikte Gürcüce (Hewitt, 1995, s. VI)

Gürcüce daha eski kaynaklara baktığımızda kazıyacağımızı, tam beklendiği gibi, David Çubinaşvili ve Sulhan Saba Orbeliani'nin vazgeçilmez lugatlerinde bulmaktayız: “скобель, скребокъ, скребло, подчищальная лопатка, râcle de boulanger” (fırıncının kazıyacağı) (Çubinaşvili, 1840, s. 26) ve “comis mosapxeki” (hamur kazıyacağı) (Orbeliani, 1, s. 71a). Üstelik Orbeliani, bunun Ermenice karşılığı olarak *aķiř* (*egiş*) ismini vermektedir (2, s. 480a). Aynen bu devre denk düşen iki kaydı da Ilia Abulaże (1938, s. 163b) göstermektedir: a. Katolikos Anþon'un (I.) eserinden “çurçeli rajme rķinisa anu rvalisa” (demir yahut bakırdan bir nesne) ve Ioane Baþoniřvili'den “cecxlis sarevi mařa rķinisa” (ateşi karıştırmak için demirden bir mařa). Orta Çağ Gürcüce tıp edebiyatında *aştami* sözcüğü 15. yüzyılın büyük hekimi Zaza Panaskerteli-Ciciřvili'nin tedavi yöntemleriyle ilgili olan კარაბადონი (*karabadini*) adındaki kitabında hem de 11/12. asra ait უსწორო კარაბადონი (*usçoro karabadini*) adlı bir el kitabında yer almıştır (bk. Tuşmalışvili, 1978, s. 142).

*Aştami* sözcüğünün ilk kaydı ise Gürcü edebiyatının bize kadar ulaşan en kadim edebî eseri sayılan წამებად წმიდისა შუმანოვისი დედოფლისად (*çamebaj çmidisa şuşanıkisi dedoplisaj*), yani ‘Kraliçe Azize şuşanik'in eziyeti’ adındaki meşhur dinî menkıbesinde bulunmaktadır.<sup>10</sup> Beşinci asra ait olan bu menkıbede Mamikonian soyundan prens Vardan'ın kızı olan şuşanik'in kederli hayatı ve feci akıbeti saf ve canlı bir dille anlatılmaktadır. şuşanik çocukluğundan itibaren önce Hristiyanlık dinine sonsuz saygı gösteren bu Ermeni soylu ortamda, sonra Gürcü kralı Arşuşa'nın Tsurtavi'daki sarayında onun evlatlarıyla birlikte sevgiyle büyütölüp tam dinin yüce değerlerine göre sofuca eğitilmiş, nihayet Kral Arşuşa'nın oğlu olan prens Varsken'e zevce olarak verilmiştir. O zamanlar Gürcistan (İberya veya Kartli)<sup>11</sup> Sasani (Pers) İmparatorluğunun bir vasal devleti idi. Genç Varsken tam bir zaman adamı olduğu için hemen Fars'a şehinşah Peyroz'un ziyaretine gidip bunun baskısına da baş eğerek Hristiyanlıktan dönüp Zerdüştlüğü kabul etmiş ve bu adımın mükafâtı olarak Albanya'nın *piştaxşi*, yani yardımcı krallığına da atanmıştır (ayrıntılı bilgi için bk. Toumanoff 1963, s. 262-263).<sup>12</sup> Sasani şehinşahın ayrıca bir kızını da Varsken'e verdiği anlatılmaktadır. Her nasıl olursa olsun, şuşanik kocasının Cenab-ı Hak ile gerçek dine ihanet edip ateşperest olduğundan haberdar olduğunda buna üzülererek çocuklarıyla beraber saraydan kaçıp yakın bir kiliseye sığınmıştır. Varsken; şuşanik'in eve dönmesi

<sup>10</sup> Bu eserden Tiflis'de 11 elyazması muhafaza edilmektedir. Birinde *aştami* yerine *aştama* biçimi geçmektedir.

<sup>11</sup> O zamanlar Gürcistan birkaç prenslik ve krallıktan ibaretti.

<sup>12</sup> Krş. PEHLEVİ *bidaxş* ‘yardımcı kral’ (MacKenzie, 1971, s. 18).

ve Pers hükümdarına mahcup olmamak için – demek en başta siyasî nedenlerden – onun da Zerdüşî dinine mensup olması için ne kadar çare aramışsa da eşi, Hıristiyan inanç ve hayatını sadakatle savunarak kocasının tek-lif ve sıkıştırılmalarını reddetmiştir. Sonunda Varsken, kardeşi Cocik’in yardı-mıyla eşini kandırabilmiştir. Fakat sofu Şuşanik, saraya döndüğünde yine, ken-dini tecrit etmek için küçük bir odaya kapanmıştır.



MS 565 senesinde Kafkas bölgesi (Wiki-Cauc)

Bir gün Varsken artık sabretmez hâle gelip bir şöleni bahane ederek hanımı ile birlikte kardeşi Cocik’i ve – tabii ki zorlayarak – Şuşanik’i de çağırıp getirtmiştir. Bu garip ortamda Şuşanik kendini rahat hissetmediği için yemeğe dokunamaz olmuştur. Cocik’in zevcesi eltisine biraz şarap içirmeye çalışırken Şuşanik telaşlanıp bardaktaki şarabı onun yüzüne fırlatıp dökmüştür:

მაშინ იწყო უჯეროსა გინებად ვარსქენ და ფერჯითა თვისითა დასთრგუნვიდა მას; და აღილო ასტამი, და უხეთქნა მას თავსა, და ჩაჰვლა, და თუალი ერთი დაუბუმტა; და მჯიღითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ და თმითა მიმოითრევდა; ვითარცა მქეცი მძვნვარს ყოდა და იზახდა ვითარცა ცოფი.<sup>13</sup>

*maşin i-çq-o użero-sa gin-eb-ad varsken da perq-ita twis-ita da-s-trgun-vi-da ma-s; da aγ-i-γ-o aştam-i, da u-xetkn-a ma-s tav-sa, da ça-h-pl-a, da tual-i ert-i da-u-buş-a; da mžiγ-ita s-cem-da pir-sa mis-sa uçqalo-d da*

<sup>13</sup> Metnin 6. bölümü: 3KAL3 (1963, s. 17-11) = el yazma A 356 recto (Gippert-Titus’a göre).

*tm-ita mi-mo-i-trev-da; vitarca mqec-i mşwinwar-ē qio-da da i-zax-da vitarca cop-i.*<sup>14</sup>

O zaman Varsken saygısızca sövmeye başlamış ve ona bizzat kendi ayağıyla tekme atmış; bir ‘astam’ı tutmuş, kafasına vurmuş ve derin derin içine batırmış; bir gözünü yaralamış, ağzına hiç merhamet etmeden yumruk vurmuş, [onu] saçından sağa sola çekiştirmiş; bir canavar gibi kudurarak ulumuş ve çılgın gibi bağırmıştır ...<sup>15</sup>



Kardeşi Cocik, hemen ayağa kalkıp da Varsken’i durdurmaya çalışırken Şuşanik’i – kuzuyu kurttan çeker gibi – onun elinden kurtarmıştır (ვითარცა კრავი მგელსა, გამოულო ჳელთა მისთა; *vitarca kravi mgelsa, gamouyo qelta mista*).<sup>16</sup> Bu vahşi muameleden sonra yarı ölü yerde yatan biçare Şuşanik hapsedilmiştir. Kadıncağız böylece hasta ve anlatılmaz dertler içinde sadece dinine güvenerek ve bundan aldığı güç ve teselliye dayanarak tam altı sene sürüne sürüne yaşamış, nihayet 475 senesinde Tsurtavi (*Curtavi*) kalesinin dar ve pis bir zindanında vefat etmiştir. Daha yaşadığı zamanda azizeliğe çıkarılan Şuşanik’in mahzun hikâyesini sonradan gelen nesiller için kaleme alan kişi onun günah çıkaran papazı ve en yakın arkadaşı Iakob Tsurtaveli (*Iakob Curtaveli*) idi.<sup>17</sup> Dürüstlüğü parlaman bir simgesi olarak Azize Şuşanik

<sup>14</sup> Eski Gürcüce metinde *aştam-i* adının (“ateşi karıştırmaya ve düzelmeye yarayan bir ucu eğik demirden araç”; bk. Abulaşe, 1973, s. 11a; Sardshweladse & Fährnich 2005, s. 40b) yanı sıra şu sözcükler geçmektedir: *maşin* “o zaman”; *v-i-çq-eb* “başlamak”; *u-şer-o* “saygısız”; *gin-eb-a-j* “sövme”; *perq-i* “ayak”; *twis-i* “eigen”; *v-trgun-av (da-)* “tekme atmak”; *v-i-y-eb (a(y)-)* “ele almak, tutmak; kaldırmak”; *v-xetkn-eb* “dövmek, vurmak”; *is* “o”; *tav-i* “kafa, baş”; *v-pl-av (ça-)* “(derin) içine batırmak”; *tuval-i* “göz”; *ert-i* “bir”; *v-buşť-eb (da-)* “şişirmek”; *mşiy-i* “yumruk”; *v-s-cem* “bir şeye vurmak”; *pir-i* “ağız”; *mis-i* “onun”; *u-çqal-o-j* “acımasız, merhametsiz”; *tma* “saç(lar)”; *v-i-trev (mimo-)* “sağa sola çekmek”; *vitar-ca* “gibi, -cesine”; *mqec-i* “canavar, yırtıcı hayvan”; *v-mşwinvar-eb* “çıldırma, kudurmak”; *qiv-* “ulumak, bağırma”; *v-i-zax-eb* “bağırma”; *cop-i* “çıldırma, deli”.

<sup>15</sup> Eserin en güvenilir çevirileri Paul Peeters tarafından hazırlanıp 1935 senesinde *Analecta Bollandiana* dergisinde yayımlanmış olan bir Latince tercüme (ss. 24-40; yukarıdaki parça: s. 29) ve David Marshall Lang’ın (1956, ss. 45-56; yukarıdaki parça: s. 49) çok canlı İngilizce çevirisidir.

<sup>16</sup> Açıklamalar: *vitar-ca* “gibi”; *kra-vi* “kuzu”; *mgel-i* “kurt”; *v-y-eb (gamo-)* “çekmek, çıkarmak”; *qel-i* “el”; *mis-i* “onun”.

<sup>17</sup> Iakob Tsurtaveli ile Azize Şuşanik’in menkıbesi hakkında daha çok bilgi örneğin Tarchnişvili (1955, s. 83-87), Deeters (1963, s. 135) ve Tchantouridze (2008) vermektedir.

günümüze kadar Gürcü kilisesinde önemli bir rol oynamakta ve halk arasında büyük itibar görmektedir. Şuşanik'i gösteren azize tasvirleri hâlâ birçok yerde bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Az kalsın, şuna değinmeyi de unutacaktım, değerli okurlarım! Kötü niyetli, hain Varsken son olarak dürüst Kral Vahtang<sup>19</sup> tarafından cezalandırılıp idam edilmiştir.



Şavşat bölgesi geleneksel köy mutfaklarının *terek* ('raf, sergen'; DS, s. 3889), çekmece ya da *sakoze*'lerinden<sup>20</sup> eksik olmayan, karıncayı bile incitmez kazıyacağıımızın kanlı geçmişi işte budur. Gördüğümüz gibi Azize Şuşanik'in zamanında söz konusu *astam* ağır bir ocak demiri idi, fakat Varsken gibi acımasız bir canavarın elinde bu

hımbıl, cansız çubuk felaket getirici ve tezcanlı bir silah olmuştur. Bu aleti bugünlerde bile; ya daha değişik bir ifadeyle o korkunç cinayetten tam 15 asır sonra hem Gürcücenin hem de Türkçenin bazı ağızlarında ocak demiri ya da ateş küreği görevinde görmek mümkündür (fotoğrafta sağda *kinçoti* ve solda *aştami*; bk. LeMill).

Özgün adı *Kartuli Sabçota Enciklopedia* olan Gürcü Sovyet Ansiklopedi'sinin N. Rexviaşvili tarafından *aştami*'ye yönelik tertip edilmiş olan maddesinde şu değerli bilgi elde edilmektedir (KSE, 1, s. 642): *Aştami* 'demirden yapılmış küçük bir kürektir. Ekmek hazırlanırken kullanılır. *Varclis aştami* (hamur teknesi küreği) ile hamur kazılır; *tornis aştami* (tandır küreği) ile pişirilmiş ekmek tandırdan çıkarılır ve yanıp tutmuş kalıntılar kazınır; *keris aştami* (ocak küreği) ile ocaktan kor çıkarılır ve kapanmış *keci*-tavası üzerine dökülür. [Eskiden] *aştami* ile *saşece* (maşa) kutsal nesnelere sayılır ve kızların çeyizine konurdu. Her Azize Barbara [<sup>21</sup>] bayramında ailenin en genç hanımı için törenle bir *aştam-saşece* takdimi düzenlenirdi'.

tedirler.

<sup>18</sup> Azize Şuşanik'in bir tasviri tanınmış çağdaş (1968 doğumlu) ressam ve ikonacı Laşa Kincuraşvili tarafından yapılmıştır. Yukarıda gösterdiğim bu tasvir şimdi Isabella Susan Kaufmann'ın özel sanat koleksiyonunda bulunmaktadır (bk. LK).

<sup>19</sup> Kral Vahtang I. *Gorgasali*, İberya/Kartli'nin kralı (~ 447-522); temel bilgi için bk. Wiki-Vakht.

<sup>20</sup> *sakoze* (Yusufeli—Artvin) "kaşıklık" (KAS, 2005, s. 1001b) ← GÜRCÜCE (raçuli) *sakoze* "kaşıkların saklandığı yer, kaşıklık" (Ylonçi, 1974, s. 465b). Bu ağız biçimi *sa—e* ön ekson ek takımı (circumfix) ile *kovz-i'*den ("kaşık"; Tschenkéli, s. 606b) türeyen bir sifattır (yani \**sa-kovz-e* "kaşıklara mahsus (olan)"); bk. Fähnrich, 1986, s. 43).

<sup>21</sup> "Nikomedyalı" Azize Barbara (*çminda didmoçame Barbare*) 4-17 Aralık tarihlerinde kutlanır; daha ayrıntılı bilgi için bk. Wiki-Barb.

Son nokta bence özellikle dikkate layıktır, çünkü *astam*'ın Artvin yöresi geleneksel hayatında ne rol oynadığı veya oynamış olduğu hakkında bilgimiz yoktur! Acaba orada da bunun çeyize konması âdeti var mı(ydı)? GÜRCÜCE *barbaroba* denilen Barbara bayramını, bugünkü Müslüman ortamında eski şekilde elbette ki bulamayız, ama ona dayanan bazı âdet hâline gelmiş törenlerin hâlâ devam etmeleri olanaksız değildir. Birkaç sene önce ayrı bir çalışmada gösterdiğim gibi GÜRCÜCE *berobana* denilen eski bir karnaval/yılbaşı töreni Artvin yöresinde çok yaygın bir halk şenliği olarak hâlâ yaşamaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Bläsing 2005). Benzeri, Hemşin'de *vartevor* olarak bilinen bir yayla şenliği için de geçerlidir (bk. Bläsing, 1992, no. 141). Yani, çağdaş bazı şenliklerin – ayrıca Türkiye'nin o köşesindeki zengin kültürel kalıtında – eski Hristiyan dininde ve kısmen bundan önceki Paganlık zamanında bile kutlanan bayramlara kadar götürülmesi mümkündür.

Artık *aştami* sözcüğünün daha başka hangi dillere yayıldığıнын ve tabii ki etimolojisinin de incelenme sırası geldi. Sözcüğün, Gürcücenin dışında diğer Kartvel dillerinde, özellikle Ana Kartvelceye yönelik herhangi bir izi bulunmamaktadır, çünkü SVANCA *astam* “kazma aleti” (Nižaradze, 1910, s. 419) ~ *hastam-i* (Žangize, 1980, s. 99) tıpkı Türkçe ve Azerbaycancada görülen kardeşleri olduğu gibi ödünçleme sayılmaktadır. İhracat listesine sözcüğün şu biçimleri de ilave etmemiz gerekir: ÇEÇENCE ve İNGUŞÇA *yostam* (ГЪ) “çivi” (Xalilov, 1998, s. 73), İNGUŞÇA *hostam* (ХЪ) “çivi” (IngR, 2003, s. 71), AVARCA (Ancuxskij dialekt) *astami* “küçük kürek, spatula”, UDİCE (Oktomerskij govor) *aştam* ve CAHURCA (Gel'meckij dialekt) *aştamiy* ~ (Caxskij dialekt) *iştami* “kazıma aleti” (Xalilov, 2004, s. 76, 272a, 274b, 277a).

Gürcüce *aştam-i*'nin köken tarihine baktığımızda bunun henüz bilinmediğini anlamaktayız. David Čubinašvili'nin (1840, s. 26) onun LATİNCE *ascia* ile bir bağlantılı olduğu önerisi bence olanaksızdır. Çünkü iki sözcük ne ses bilimsel ne de anlam bilimsel bakımdan birbirlerine uymamaktadır; krş. LATİNCE *ascia* “balta; mala”, GREKÇE ἄξι-vη “balta” (Walde & Hofmann, 1, ss. 71-72).

Anlam bilim açısından ise başka bazı düşüncelerin eklenmesi bu münasebetle olanaklıdır. Büyük olasılıkla sözcüğümüzün temel anlamı genel olarak “demirden çubuk şeklinde yapılmış olan, ateşi karıştırmaya yarayan bir alet” ya daha özel olarak uzun saplı bir “ateş küreği”dir. Azize Şuşanik'in başını yaran biçimde, yukarıdaki fotoğrafta görünen, ucu çengelli ya da geniş ağızlı bir sırıgın olduğu düşünülebilir (bk. Abulaze, 1938, s. 163b). İkincil olan “kazıyacak” anlamının ne zaman oluştuğu net bir şekilde artık tespit edilmez, fakat Orbeliani ve başka kaynaklardan öğrendiğimize göre bu anlam genişlemesi mutlaka 17. asırdan önce Gürcücede gerçekleşmiştir. Nedenleri tahmin edilebilen bu süreç ile ilgili şu ilginç noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum: Karşılaş-



tırılabilir anlam çiftleri (*ateş demiri : kazıyacak*) yukarıda gösterdiğim terimlerin bazılarında da tespit edilmektedir; mesela: *egış, eğiş, egüç, eyiş* vs.,<sup>22</sup> *esiren, ısıran, sıran* vs. “ateş küreği”, *kisren* “kenarsız ateş küreği”,<sup>23</sup> ve *küskü* “fırını temizlemekte ya da ateşi karıştırmakta kullanılan sırık”, “fırındaki ateşi karıştırmakta, odun itmekte kullanılan balta sapından kalın ağaç”<sup>24</sup> (DS, ss. 1822b, 4498a, 2490-2491, 3614b, 2884b, 3050b, 4578b). Bunun yanı sıra – az önce GÜRCÜCE *astamı*’de gördüğümüz gibi – hemem hemen aynı terimler, ekmekleri tandırdan çıkarmaya ve yanıp tutuşmuşu kazıyarak silmeye yarayan küreğe benzer bir aletin adı olarak da kullanılmaktadır; örneğin: *eğiş, eğiş, egiç* “ekmeği tandırdan almak için demirden yapılan bir ucu eğik, bir ucu yassı araç”, *ersin* “tandır ekmeğini piştikten sonra tandırdan çıkarmak ve kesmek için kullanılan demir araç”, *kazgıç* “tandırdan ekmeği çıkarmaya yarayan bir araç, evirgeç” (DS, ss. 1672b, 1679b, 1777a, 2711b).<sup>25</sup>

*Astam* sözcüğü gibi ilk kez 5. yüzyılda წამება დობისა მუშანობისა დედოფლისა (*çamebaj çmidisa şuşanikisi dedoplisaj*) adlı eserde kaydolunan ve bugün Şavşat yöresi Türkçesine Gürcüceden ödünçleme

<sup>22</sup> Terimin etimolojisi için bk. Bläsing (1995, ss. 20-23). O çalışmamın üç sayfalık kapsamında *egış*’lerin çok büyük ihtimalle Türkçeden (*eğ-iç* vb.) kaynaklı olduğunu açıkça tartışıp göstermeme rağmen Türkçeye yönelik yeni yayımlanan bazı etimolojik eserler bundan, ne yazık ki, faydalanmayıp eski fikirlerine güvenerek bunları hiç de eleştirmeden tekrar etmektedir; buna göre: TÜRKÇE *egış* ← ERMENİCE *akiş* ← FARŞÇA *āgūč*. Elinizdeki çalışmanın söz gelişinde ekseriyetle Artvin yöresinde tespit edilen *egışı* (DS, s. 1680a) biçiminin özel açıklanmasını da uygun görmekteyim, çünkü bildiğimiz TÜRKÇE *egış*’in Gürcüceleştirilmiş bir biçimdir. Sonundaki *-i*, kuşkusuz, Gürcücenin yalın durum ekidir. Bu ekin Türkçe ve Türkçeden ödünç sözcüklere de eklenmesi Türkiye topraklarında yaşayan Gürcülerin dilinde (*Çveneburebis ena*) normal bir olaydır; krş.: *gumiş-i* “gümüş”, *qizilşuy-i* “kızılıçık”, *hokumdar-i* “hükümdar” vb. (Puçkaraşe, 1993, ss. 420b, 618b, 694a).

<sup>23</sup> Terimin etimolojisiyle ilgili bilgi için bk. Tzitzilis (1978, Nu. 364).

<sup>24</sup> Bu sözcük daha çok “taş kaldırmakta kullanılan uzun demir çubuk ya da ağaç, basit kaldıraç” anlamında kullanılmaktadır. Buna rağmen genel olarak “ateş demiri” anlamı, bunun temel anlamı olarak kabul edilip etimolojisine yönelik şu bağlantı önerilmektedir (bk. Räsänen, 1969, s. 293b; SCTES): *küskü* ← \**köskü* ← *kösegü* ~ *közegü* “ocak demiri” ← *köz-e* “köz karıştırmak” (Clauson, 1972, s. 757b) +*gU*. Üstelik Türkçenin ağızlarında geçen birtakım böylesi biçimler ilave etmek mümkündür; örneğin: *köseği, kösenği, kösevi, köseyi, kösgi* 1. “ateş karıştırmaya yarayan bir ucu yanmış odun, tahta” 2. “ateş karıştırmak ya da ateş çekmek için kullanılan demir araç, maşa” 3. “saç üzerinde pişen hamuru çevirmek için kullanılan araç, evirgeç” (DS, ss. 2971-2972).

<sup>25</sup> Bu biçimler ve çeşitlerine tam bir çiçek dürbünü bakışı için *Türk Dil Kurumunun Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü* web sitesini (TDKAğız) ziyaret etmenizi özellikle tavsiye ediyorum.

olarak geçen, üstelik de anlamına göre tam ateş küreğine yakışan bir terimi daha burada kısaca tanıtmak istiyorum:

*abli* (Şavşat, Ardanuç) ~ *abbi* (Şavşat—Artvin) “sönmeye yüz tutan ateşin üzerini kaplayan beyaz kül tabakası” (DS, s. 24b), “sönmeye başlayan kor üzerinde oluşan çok ince ve kolayca uçabilir nitelikte kül” (Tokdemir, 1993, s. 627a), “sönmüş kıvılcım” (KAS, 2005, s. 7a). Bu biçimlerin dolaysız çıkış noktası, örneğin *Acar* (açaruli) ve *Gur* (guruli) ağızlarında geçen GÜRCÜCE *abl-i* “kül”dür (Ylonçı, 1984, s. 20b; Nižaraže, 1971, s. 79b).<sup>26</sup> Eski ve edebî dilde ise sözcük *avl-i* biçiminde geçmektedir (KEGL, 1, s. 156; Tschenkéli, s. 7b; Orbeliani, 1, s. 40b; Çubinaşvili, 1840, s. 7a), aynen de Şuşanik hikâyesinin metninde:

...და შეიქმნა და დადნა ვითარცა ავლი.<sup>27</sup>  
 ... *da še-ikmn-a da da-dn-a vitarca avl-i*.<sup>28</sup>  
 ... ve kül gibi olup yok oldu.

Diğer Kartvel dillerinde bulunmayan *avl-* kökünün de etimolojisi tarihin hâlâ sıkıca sakladığı bir sırdır. Bildiğim kadarıyla buna yönelik tek bir öneri vardır. *Gruzinsko-russko-francuzskij slovar'* adındaki abidevi lugatında David Çubinaşvili (1840, s. 7a) onun TÜRKÇE *alev*'e bağlanması mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu fikrin kesinlikle reddedilmesi gerekir, çünkü az önce gördüğümüz gibi *avl-i* ta en eski zamanlardan beri Gürcücede kayıtlıdır. Bu yaklaşıma dayanarak Gürcüce biçimi doğrudan doğruya FARŞÇA *ālāv* ~ *alāv*, *ālav*, *alav* “şulelenen ateş, yalım, alev” (Steingass, 1957, s. 92a; Junker & Alavi 1965, ss. 51b, 520b) sözcüğüne bağlasak da – mesela şöyle: *\*alav* (ünlü düşmesiyle, synkope) > *\*alv-* (ünsüz göçüşmesiyle) > *avl-* – biçimsel açıdan engel bulunmamakla birlikte anlam bilimsel nedenlerden (*yalım* : *kül*) bu çözüm de pek ikna edici değildir. Üstelik de FARŞÇA *ālāv*'ın etimolojisi ve bununla birlikte onun TÜRKÇE *alev* ile münasebeti (Türkçe < Farsça veyahut Farsça > Türkçe) belli değildir.<sup>29</sup>

Şavşat'ta kullanılan *abbi* biçimi oranın Türkçesinde meydana gelmiş olan bir ünsüzler benzeşmesinin neticesidir (*-bl-* > *-bb-*), çünkü genel olarak Gürcücenin ünsüz sistemi – şekil bilgisi neticesindeki bazı imla sebepleri istisna olmak üzere – böylesi ikilemelere izin vermemektedir; krş. örneğin GÜRCÜCE *oqa* ‘ağırlık birimi, yaklaşık 1200 gr.’ (Tschenkéli, s. 987a; Orbeliani, 1, s. 610b)

<sup>26</sup> Bunların yanı sıra Šušana Puţkaraze (1993, s. 373b) Gürcücenin Şavşat yöresinde konuşulan *İmerhvi* ağzından *abli-abli* (‘kül’) sözcük ikilemesini bildirmektedir.

<sup>27</sup> Metnin 14. bölümü: 3KAL3 (1963, s. 24<sub>34-35</sub>).

<sup>28</sup> Açıklamalar: *da* “ve”; *v-i-kmn-i* (še-) “olmak”; *dn-eb-a*, (*da-*) (geçişsiz fiil) “erimek, yok olmak” ve *avl-i* “kül”.

<sup>29</sup> Bununla ilgili bk. Doerfer (2, no. 1354).

< OSMANLICA *oqqa* “Osmanlı zamanına ait bir ağırlık birimi” (Redhouse, 1890, s. 261b).<sup>30</sup>

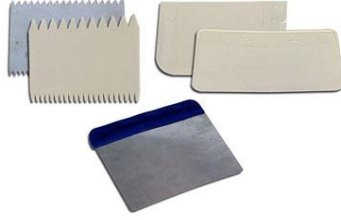
Pekâlâ, artık sona gelmek üzere şu sahneyi gözümüzde canlandıralım: Türkçe halk dilinin olağanüstü *kazıyacak* zenginliğini hiç bilmeksizin, sadece *Türkçe Sözlük*'te sunulan ölçünlü dile dayanarak mutfaklarımıza böylesi faydalı bir aleti satın almak amacıyla büyük şehirlerin asansörlü, döner merdivenli çok modern ve şık alışveriş cennetlerine gitsek... Vay dostlar vay; yandık, lal olduk! Çünkü bu öteberiyi nasıl sorup isteyeceğimizi ne elimizdeki yepyeni Türkçe Sözlük bildirebiliyor ne de bu alçakgönüllü satırları karalamış olan bendeniz söyleyebiliyorum.<sup>31</sup> Tabii, *sora sora Bağdat bulunur* gibi anlata anlata nihayet hamur kazıyacağı bulunur da fakat sözcük meselesi böylece çözülmüş olmayacak. Bu nedenle yaldızlı ticaret dünyasına değil, fakat Ankara'daki *Türk Dil Kurumuna* başvurup da, onun hizmetinde çalışan yetkili arkadaşlarımız bu soruna iyice ışık tutup Türkçeye resmî seviyede bu alete uygun bir sözcük seçsinler diye rica etsek, eminim, mesele ileride muhakkak ortadan kalkar. Geçmiş kanlı olan *Artvinli Astam* bu göreve layık bir aday olarak acaba kabul edilir mi? Bence değil, çünkü en ciddi rakipleri, rengârenk Genel Ağ (İnternet) portallarında zaten bol ışıklı sahne hayatına alışmış olan *kazıyacak*'ın yanı sıra belki de Azerbaycan'daki Türklerin ellerinde ve dillerinde dönen *ersin*'dir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Bunun aksine Gürcüce olmayan sözcüklerde Türkiyede konuşulan Gürcücede çok seyrek olarak ise ünsüz ikizleşmeleri görünmektedir, örneğin: *dukkân-i* ← *dükkân* (fakat *dukançi* ← *dükkancı* ~ *tukan*, *tukançi!*); *tulli* ← *türlü*; *şellig-i* ← *şenlik* (Puşkaraşe, 1993, ss. 442, 471, 628b). Fakat genel olarak Türkiye'deki Gürcücede de ünsüz ikizleşmesi kaldırılır; krş.: *eyvalah* ~ *eivala* ← *eyvallah*; *lezetli* ← *lezzetli*; *mu'yelim-i* ← *mu'allim* (a.y., ss. 447b, 493b, 519a).

<sup>31</sup> “Hamur, merhem, boya vb. şeyleri ezip karıştırarak yoğurmak için kullanılan ve bir ucu ele alınacak biçimde saplı, öbür ucu yassı olan alet” ya “aşure kazanlarını karıştırmakta kullanılan, uzun saplı ve yayvan uçlu tahta kepeç” (hem de bazı ağızlarda “ateş küreği”) anlamlarını taşıyan, Türkçe Sözlük'te bulunan TÜRKÇE *mablak* (Türksöz, 2005, s. 1320a) adındaki alet, biçim açısından bizim kazıyacağımıza her ne kadar benzese de başka işlere yarayan değişik bir nesnedir.

<sup>32</sup> AZERBAJCANCA *ärsin* ‘hamur vb. işlerinde kullanılan küçük bir demir küreği andıran alet’ (ADİL, 2, s. 130a). En başta Azerbaycancadan olmak üzere terim bazı Kafkas dillerine de geçmiştir, örneğin: LEZGİCE *ersin* “demirden kazıyacak” (LzGR, 1966, s. 395a). *Ersin* söcüğünün etimolojisi belli değildir (bk. Tzitzilis, 1987, Nu.. 364). Andreas Tietze'ye göre (1982, Nu.. 71) bu sözcüğün KÜRTÇE *hasin* ~ *hasin*, *hâsin*, *âsin* (demir) ile bir bağlantısı olabilir. Bence KÜRTÇE (*h*)*asin* (< \*(*ā*)*sana*- < ANA-İRANCA \*(*ā*)*suqana*-; Cabolov, 2001, s. 454) *\*ärsin* biçiminin temeli olamaz, zira Kürtçe/İranca biçimlerinin hiçbirinde -r- geçmez (yani *ärsin* ≠ *âsin*).

“İstikbal” ile “Mazi” bir arada



*Tarak* (galvaniz, plastik), *Kaziyacak* (plastik) ve  
*Esnek kaziyacak* (GEMÜ)



Gürcülerin geleneksel *keci-tavas*ı (fotoğraf için bk. LeMill)

**Kaynakça**

- Abulaş, I. (1938). *İakob Curtaşveli, marçwilobaj Şuşanikişi* «*Jakob Curtaveli, muçeni-çestvo Şuşaniki*». Tbilisi.
- Abulaş, I. (1973). *Şveli kartuli enis leksikoni* «*Slovar' drevnegruzinskogo jazyka*». Tbilisi.
- ADDL (1964). *Azərbaycan dilinin dialektoloji lüvəti*, R. Ä. Rüstəmov & M. Ş. Şirəliyev (Red.). Bakı.
- ADİL (2006). *Azərbaycan dilinin izahlı lüvəti*, 1-4. Bakı.
- ADL (1999-2003). *Azərbaycan dialektoloji lüğəti*, 1-2. Ankara.
- Bläsing, U. (1992). *Armenisches Lehngut im Türkkeitürkischen am Beispiel von Hemşin*. Amsterdam & Atlanta.
- Bläsing, U. (1995). *Armenisch - Türkisch, Etymologische Betrachtungen ausgehend von Materialien aus dem Hemşingebiet nebst einigen Anmerkungen zum Armenischen, insbesondere dem Hemşindialekt*. Amsterdam & Atlanta.
- Bläsing, U. (2005). *Kaukasisch-Türkische Streiflichter*. *Iran and the Caucasus*, 9(1), 73-80.
- Bläsing, U. (2005). *Berobana, Türkiye'nin Kuzey-Doğu Uçunda Oynanan bir Halk Oyununa Geçici Bir Bakış*. Bildiri olarak *VI. Türk Kültürü Kongresi, 21-26 Kasım 2005*, Ankara'da sunulmuştur.
- Bläsing, U. (2007). *Auf den Spuren der Panta-Birne, Ein 'grenzüberschreitender' Fruchtname im östlichen Pontos*. *Iran and the Caucasus*, 11(1), 107-120.
- Cabolov, R. L. (2001). *Étimologičeskij slovar' kurdsogo jazyka*, 1. Moskva.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- Çubinaşvili = Çubinov, D. (1840). *Gruzinsko-russko-francuzskij slovar'* «*Dictionnaire Géorgien-Russe-Français*». Sanktpeterburg.
- Deeters, G. (1963). *Georgische Literatur*. *Handbuch der Orientalistik I, 7: Armenisch und Kaukasische Sprachen*, 129-155. Leiden & Köln.
- Doerfer, G. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 1-4. Wiesbaden.
- DS (1963-82). *Türkiye 'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. 1-12. Ankara.
- Fährnich, H. (1986). *Kurze Grammatik der georgischen Sprache*. Leipzig.
- Fährnich, H. (1993). *Georgische Schriftsteller (A-Z)*. Aachen.
- Fährnich, H. (2007). *Kartwelisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden & Boston.
- GEMÜ, *Gastrodizayn Endüstriyel Mutfak Ürünleri*. <[http://www.gastrodizayn.com.tr/?sayfa=urun\\_kategori&altgrup=140&lang=tr](http://www.gastrodizayn.com.tr/?sayfa=urun_kategori&altgrup=140&lang=tr)> (01. 2010).
- Gigineişvili, I. & Varlam Topuria, Ivane Kavtaruş (1961). *Kartuli dialektologia I, kartuli enis kilota mokle ganxilva: tekştebi, leksikoni* «*Gruzinskaja dialektologija I, kratkij obzor dialektov gruzinskogo jazyka: teksty, slovar'*». Tbilisi.

- Gippert-Titus, *Collectio textorum hagiographicorum, Martyrium Susanicae on the basis of the edition 3KAL3*, electronically prepared by Jost Gippert. <<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/cauc/ageo/gh/gh1/gh1.htm>> (01. 2010).
- GKTS, *Güney Kafkasya Türkçesi Sözlüğü*. <<http://nurdemyildiz.spaces.live.com/>> (01. 2010).
- Ylonçi, A. (1984). *Kartul kılo-temata sitqvis kona; meore gamocema*. Tbilisi.
- Hewitt, G. (1995). *Georgian, a structural reference grammar*. Amsterdam.
- IngR (2003). *Inguško-russkij slovar' (Galgajn-o'rsijn slovar')*. Moskva.
- İlker, O. (1989). *Yukarı Maden ve Yukarı Madenliler (Y. Hod ve Y. Hodlular), Köyün doğal ve toplumsal yapısı, C. 1*. İstanbul.
- İlker, O. (1992). *Aşağı Maden ve Aşağı Madenliler (A. Hod ve A. Hodlular), Köyün doğal ve toplumsal yapısı, C. 1*. İstanbul.
- Junker, H. F. & Bozorg Alavi (1965). *Persisch-Deutsches Wörterbuch*. Leipzig.
- KAS (2005). Özhan Öztürk, *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük*, 1-2. İstanbul.
- KEGL (1950-64). *Kartuli enis ganmarṭebiti leksiḱoni (Tolkovj slovar' gruzinskogo jazyka)*, 1-8. Tbilisi.
- KSE (1975) = *Kartuli sabḱota enciklopedia (Gruzinskaja soveteskaja enciklopedija)*, 1. Tbilisi.
- Lang, D. M. (1956). *Lives and Legends of the Georgian Saints*, selected and translated from the original texts. London & New York.
- LeMill, *keci*. <<http://skola.edu.ge:8080/Lemill/content/10e510e310d710d010d810e110d8-10e110d010db10d610d010e010d410e310da10dd/view>> (02. 2010).
- LeMill, *kinḱoṭi da aṣṭami*. <<http://lemill.net/content/webpages/10de10e310e010d8-10e910d510d410dc10d8-10d010e010e110dd10d110d810e110d0/view>> (02. 2010).
- LK = *Lasha Kintsurashvili, Iconographer*. <<http://www.comeandseeicons.com/s/lkg07.htm>> (01. 2010).
- Lundberg, E. & E. Gogoberidze (1969). *Važa Pšavela, žizn' i tvorčestvo*, izdanie četvertoe. Moskva.
- LzgR (1966). *Lezginsko-russkij slovar'*, sostavili B. Talibov i M. Gadžiev. Moskva.
- MacKenzie, D. N. (1990). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London. (Nachdruck der verbesserten Ausgabe von 1986).
- SSCTES = Nişanyan, Sevan, *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. <<http://www.nisanyansozluk.com/>> (01. 2010).
- Nižaradze, I. I. (1910). *Russko-svanskij slovar'*. Tiflis.
- Nižaraṣe, Š. (1971). *Kartuli enis açaruli dialekti, leksiḱa (Adžarskij dialekt gruzinskogo jazyka, leksiḱa)*. Batumi.
- Orbeliani, S. (1966-93). *Leksiḱoni kartuli*, 1-2. Tbilisi.
- Özkan, İ. E. (1994). *Ardanuç ve Yöresi Ağızları*. Kayseri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi)

- Peeters, P. (1935). Sainte Sousanik, Martyre en arméno-georgie. *Analecta Bollandiana*, 53, 5-48 ve 245-307.
- Putkaraçe, Ş. (1993). *Çvemburebis kartuli*. *«The Georgian Language of “Chvemburebi” in Turkey»*. Batumi.
- Redhouse, Sir J. W. (1890). *A Turkish and English Lexicon*. Constantinople. (Reprint Istanbul 1978)
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki.
- Sardshweladse, S. & Heinz Fähnrich (2005). *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*. Leiden & Boston.
- ŞŞ, *Şavşat Sözlük*. <<http://www.savsatli.com/konu/49-savsat-sozluk.html>> (01. 2010).
- Steingass, F. (1957). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London. (Reprint of the First Edition 1892)
- ŞYDK, *Şavşat yöresinden derlenen kelimeler*. <<http://www.birikimler.com/html/kelimeler.html>> (01. 2010).
- Tarchnişvili, M. (1955). *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Città del Vaticano.
- Tchantouridze, L. (2008). Saint Shushanik of Georgia, Women in Early Georgian Church. *The Canadian Journal of Orthodox Christianity*, 3, 50-61.
- TDKAğız, *Türk Dil Kurumunun Türkiye Türkçesi Ağzıları Sözlüğü*. < <http://www.tdkterim.gov.tr/ttas/>> (02. 2010).
- Tietze, A. (1982). Die Zusammensetzung des Gewerblichen Wortschatzes in der Provinz Kars. *Zeitschrift für Balkanologie*, 18, 159-215.
- Tokdemir, H. (1993). *Artvin Yöresi Folkloru*. Ankara.
- Toumanoff, C. (1963). *Studies in Christian Caucasian history*. Washington, D.C.
- Tschenkéli, K. (1965-74). *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, 1-3. Zürich.
- TürkSöz (2005). *Türkçe Sözlük*. 10. bs. Ankara.
- Tuşmalışvili, G. (1978). Zogierti kartuli nasesxobani azerbaişanuli enis dialektëbşi. *Sakartvelos SSR Mecnierebata Akademiis macne, enisa da lişeraturis seria*. 4/1978, 141-145.
- Tzitzilis, C. (1987). *Griechische Lehnwörter im Türkischen (mit besonderer Berücksichtigung der anatolischen Dialekte)*. Wien.
- Walde, A. & Johann Baptist Hofmann (1938-1956). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3. neu bearbeitete Auflage, 1-3. Heidelberg.
- Wiki-Barb. *Wikipedia, the free encyclopedia, Barbara von Nikomedien*. <[http://de.wikipedia.org/wiki/Barbara\\_von\\_Nikomedien](http://de.wikipedia.org/wiki/Barbara_von_Nikomedien)> (02. 2010).
- Wiki-Cauc. *Wikimedia Commons, Caucasus 565 map*. < [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caucasus\\_565\\_map\\_de.svg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caucasus_565_map_de.svg)> (02. 2010).
- Wiki-Vakht. *Wikipedia, the free encyclopedia, Vakhtang I of Iberia*. <[http://en.wikipedia.org/wiki/Vakhtang\\_I\\_of\\_Iberia](http://en.wikipedia.org/wiki/Vakhtang_I_of_Iberia)> (02. 2010).

- Xalilov, M. Š. (1998). Xronologičeskaja stratifikacija gruzinskix leksičeskix elementov v dagestanskix jazykax. *Voprosy jazykoznanija*, 1998, no.4, 69-81.
- Xalilov, M. Š. (2004). *Gruzinsko-dagestanskije jazykovye kontakty*. Moskva.
- Xubuŋia, P. R. (1969). *Tuŋuri kılo, leksiķa*. Tbilisi.
- Ŗangiŷe, V. (1978). Kartuli leksiķa azerbaiŷanuli enis ĉrdili-dasavlur kıloķavebŷi. *Sakartvelos SSR mecnier ebata aķademiis macne*, 4/1978, 124-140.
- Ŗangiŷe, V. (1980). Kartuli leksiķa turkuli enis dialektēbŷi. *Sakartvelos SSR mecnier ebata aķademiis macne, enisa da liķeraturis seria*, 2/1980, 95-104.
- ŖKAL3 (1963). *Ŗveli kartuli agiograpiuli liķeraturis ŷeglebi, ĉigni I (V-X ss.), dasabeĉdad moamzades II. Abulaŷem, N. Atanaeliŷvilma, N. Goguazem, L. Kaŷaiam, C. Kurciķiŷem, C. Ćankievma da C. Ŗġamaiam, Ilia Abulaŷis xelmŷġvanobita da redakciit ĉPamjatniki drevnegruzinskoj agiografiĉeskoj literatury, kniga I (V-X vv.), podgotovili k peĉati I. Abuladze, N. Ataneliŷvili, N. Goguadze, L. Kadŷaja, C. Kurcikidze, C. Ćankieva i C. Dŷgamaja, pod rukovodstvom i redakciēj I. V. Abuladze*. Tbilisi.
- ZTS (1976). *Zanaat Terimleri Sözlüġü*. Ankara.



# ÇEPNİ, ÇANDIR VE OKÇULU KÖYLERİ ÖRNEKLEMİNDE TAHRİR DEFTERLERİNE DAYALI BİR MİKRO-TARİH\* ANALİZİ\*\*

*Biray ÇAKMAK*

## Özet

Bu çalışma, XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli arşiv kaynakları arasında yer alan Tapu Tahrir Defterleri'ndeki verilere dayanan, Çepni, Okçulu ve Çandır köyleri örnekleminde bir mikro-tarih analizidir. Çalışmada, üç farklı köyle ilgili, dört farklı tarihe (1455, 1485, 1547 ve 1613) ait tahrir defterindeki veriler kullanılmaktadır. Değişim ekseninde iktisadi, demografik ve mali bir metin inşasına çalışılmaktadır. Defterlerdeki verilerin nitel ve nicel analizi yapılmak suretiyle güvenilirlikleri ve tutarlılıkları sorgulanmaktadır. Defterlere yönelik eleştirilere karşı mikro analizlerin

---

\* 1950'li ve 1960'lı yıllarda toplumsal tarihçiler, geçmişe teleskopla bakarak makro tarihsel analizler yaptılar. Araştırmalarında büyük yapılar, büyük süreçler ve geniş mekânları çeşitli açılardan incelediler. Geçmişe teleskopla bakma eğilimi 1970'li yıllarda yerini, mikroskobik incelemelere bıraktı. Makro tarihe bir tepki ve alternatif olarak ortaya çıkan mikro-tarihin ilk örneklerini İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg'un Peynir ve Kurtlar'ı ile Fransız tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie'nin Montaignou'su teşkil etti. Bu eserler 1970'li yıllarda yayımlandı. İki örnekte de geçmişe mikroskopla bakılmaya başlandı. Peter Burke'nin ifadesiyle "Her ikisi de sıradan insanlara çoğu zaman onların özünü kavratmakta güçlük çektikleri sorular soran yüksek statülü dışarıdakilerdir" (Burke, 2000, s. 37). Ginzburg eserinde tek bir bireyi, Menocchio'yu ele aldı. Le Roy Ladurie ise 14. yüzyılın başında Güneybatı Fransa'daki Montaignou köyünü betimledi. İki öncü çalışmada da görüldüğü üzere mikro-tarih, kısaca küçük ölçekli ve bazen de tek bir bireyi ele alan incelemelere öncelik verdi (Lamoreaux, 2006, s. 555). Zamanla çok sayıda mikro-tarih çalışması yapıldı ve yayımlandı (Bu araştırmalara dair bk. Iggers 2000, ss. 104-119). Mikro-tarihçiler, büyük ölçekli nicel araştırmaları, kişisel düzeyde gerçeği saptırdıkları, örneledikleri için eleştirdiler ve ilgilerini küçük yerleşim birimlerine (köy, kasaba) ve bu birimler içinde bireylerin yaşamlarını nasıl kazandıklarına ve sürdürdüklerine yönelttiler, herhangi bir toplumsal birim içinde yaşayan bireylerin ferdî ilişkilerinin karmaşık işlevini gözler önüne sermenin daha inandırıcı olduğunu düşündüler, bunun özgünlüğünü vurguladılar (Magnusson, 2003, s. 709). Mikro-tarihçiler, temel amaçlarından birini "tarihi, öteki yöntemlerle dışarıda bırakılmış olan kişilere açmak" ve "yaşamın büyük bölümünün gerçekleştiği küçük gruplar düzeyinde tarihsel nedenselliği aydınlatmaktır" şeklinde açıkladılar (Iggers, 2000, s. 111). Mikro-tarih çalışmaları ele aldığı konular itibarıyla; birey esaslı, olay esaslı, kaynak esaslı ve topluluk esaslı olmak üzere dört kategoriye ayrılabilir (Olafsson, 2009, s. 2).

\*\* Bu makale, *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu, 9-11 Ekim 2008*, Giresun'da, sunulan "XV ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Kırsal Toplumunda Doğal Çevre, Üretim ve Vergilendirme: Çepni, Çandır ve Okçulu Köyleri Örnekleminde Tahrir Defterlerine Dayalı Bir Mikro-Tarih Analizi" isimli bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

yapılması ve sair bilgi/arşiv kaynaklarının kullanılması gerekliliğine işaret edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tahrir defterleri, Çepni, Çandır, Okçulu, ekonomi, demografi, malî veriler, değişim, mikro-tarih.

### **A Micro-history Analysis of Samples of Çepni, Çandır and Okçulu Villages Based on Tahrir Defters**

This study is a micro-history analysis of Çepni, Çandır and Okçulu villages. The analysis is based on the data of the tahrir defters which is one of the most important archival sources of the Ottoman History. The tahrir defters belong to four different dates (1455, 1485, 1547 and 1613). What is tried to be done here is to construct an economic, demographic and fiscal text in the context of the change. The reliability and consistency of the data in the defters are also examined. This study emphasizes the need for micro-analysis of the data in the tahrir defters and use of other archival sources.

**Key words:** The tahrir defters, Çepni, Çandır, Okçulu, economy, demography, fiscal data, change, micro-history

## **Giriş**

Sınırlı kentleşme olgusu geleneksel sanayi öncesi toplumların temel özelliği idi. Nüfusun büyük kısmı kırsal kesimde yaşamaktaydı. Bu tarihsel olgu, Osmanlı Devleti için de geçerliydi. Nitekim imparatorluğun “temellerinden birini ve gücünün ayrılmaz bir parçasını” köy ve köylü nüfus oluşturdu (Singer, 1996, s. 4)<sup>1</sup>. Başlıca iktisadi faaliyeti de tarım ve hayvancılık teşkil etti. Bir çift öküz ile onun çektiği kara saban küçük köylü aile işletmelerinde aile emeği ve araziyle birlikte başlıca üretim aracıydı. Osmanlı Devleti, XV ve XVI. yüzyıllarda pazar ekonomisinin girmediği, geçimlik kırsal üretimi sıkı bir kontrol ve denetime tabi tuttu. Merkezî devlet anlayışına paralel olarak kırsal üretim kayıt altına alınmaya çalışıldı. Vergi kaynakları ile vergilendirilebilir nüfusu tespit amacıyla sık sık tahrirler yapıldı (İnalçık, 1987, ss. XVIII-XX). Meydana getirilen mufassal tahrir defterlerinde kırsal sosyo-ekonomik yapı, oldukça ayrıntılı bir şekilde yer aldı. Defterlerin bu tafsilatlı içerikleri, köyler düzeyinde araştırma imkânlarını sundu, ancak bu imkânlar araştırmacılar tarafından yeterince kullanılmadı. Çalışmalar sancak/kaza düzeyindeki araştırmalarla sınırlı kaldı. Bu arada defterlerdeki kantitatif verilerin güvenilirlik ve tutarlılığına yönelik, bir muhalefet doğdu. Sınırları

<sup>1</sup> Nüfusun %80-90'ının tarımsal üretimle işgal ettiği ve tarımın aşırı ekonomik önemi bilinen bir husustur (Öz, 1999, s. 66).

genişleyen “Defteroloji” çalışmalarına ciddi eleştiriler yöneltildi<sup>2</sup>. Bu reaksiyonun da etkisiyle, tahrir defterlerine yönelik ilgi zamanla azaldı.

### **Coğrafi Konum**

Çepni, Çandır ve Okçulu köyleri, Bolaman çayının doğusunda, Vona Yarımadasında, yani Karadeniz kıyı şeridinde yer alır. Bu şerit, subtropikal okyanus iklimine sahiptir. Köylerde yaz kuraklığı görülmez, her mevsim yağmur yağar. Etek ormanları zirai üretim için tarlalar açmaya imkân tanır. Toprak verimlidir, ancak parçalıdır. Arazi kuzeye doğru meyillidir (Yediyıldız, 1987, s. 18)<sup>3</sup>.

### **Zirai Üretimin Niteliği**

Çandır, Çepni ve Okçulu köylerinde tarım ve hayvancılık temel geçim kaynağıdır. Zirai üretimin esasını hububat oluşturur. Arpa ve buğday başlıca zirai ürünlerdir. XVI. yüzyılda arpa ve buğdaya nazaran gavers önem kazanır. Üretim miktarı önemli bir artış gösterir. Köylerde arpa, buğday ve gavers yanında sebze ve meyve üretimi de yapılır. Sebze ve meyve üretimi içinde piyaz ve ceviz (girdegan) belirgindir. Ancak tahıl üretimine nazaran iktisadi önemleri oldukça küzidir. Köylü reaya ayrıca kendir üretir. Tersane-i Âmire için üretilen kendir, XVI. yüzyılda aynen gavers gibi iktisadi önem kazanır. Köylerde zirai üretim yanında hayvan da yetiştirilir. Defterlere göre bu, küçükbaş hayvanlarla (koyun ve kuzu) sınırlıdır. Sosyo-ekonomik hayatın vazgeçilmez unsurları olan merkep, katır, öküz, at, deve vb. “hayvanat-ı ziraiye ve nakliye” vergilendirilmediği için defterlerde yer almaz. Reayanın üretim faaliyetleri arasında bal üretimi için yapılan arıcılık da bulunur, ancak arıcılığın iktisadi önemi de hububata göre oldukça sınırlıdır. Kısaca ele alınan üç köyde hububat üretimi birincil öneme sahiptir. Hayvancılık, arıcılık sair üretim unsurlarıdır. Köylerde ayrıca temel besin maddesi olan hububatı işlemeye yönelik su gücüyle çalışan değirmen(asiyab)ler de bulunur<sup>4</sup>. Bu üretim kalemleri, XV ve XVI. yüzyıllara özgü kırsal üretimin de kısa bir tasviri niteliğindedir.

<sup>2</sup> Bu muhalefete ve defterlerdeki verilerin imkân ve sınırlılıklarına dair bk. Öz, 1997, s. 81; Öz, 2000, ss. 20-23; Öz, 1991, ss. 432-438; Acun, 1999, ss. 319-332). Kantitatif verilere yönelik olumsuz yaklaşımlara tipik örnek Heywood (1988, ss. 322-336)'dir.

<sup>3</sup> Yörede tarımsal üretime müsait alüvyonal ovalara genelde rastlanmaz. Günümüzde Ordu ili topraklarının ancak binde beşini ovalar oluşturur.

<sup>4</sup> Çepni ve Okçulu köylerindeki bu asiyablar 1485'ten itibaren görülmeye başlar (TD 37, ss. 48, 212; TD, s. 169; ss. 107, 118). Çepni köyüne tabi Kürze mezrasında da bir asiyab vardı (TD, 169, s. 118).

## Üretimin Organizasyonu ve Üretim İlişkileri

Çepni, Çandır ve Okçulu köyleri reayası üretimi “mirî arazi rejimi” ve “çift-hane sistemi” çerçevesinde gerçekleştirdi<sup>5</sup>. Her üç köyde üretim faktörlerinden olan arazi miriydi, arazi-i memluke ve mevkufe yoktu. Arazi, raiyyet çiftlikleri şeklinde reayaya tapu resmi karşılığında verildi. Reaya “müstakil aile işletmesi” niteliğindeki arazide gerçekleştirdiği zirai üretim için sipahiye, miktar ve nispetleri kanunnamelerde belirtilen çeşitli aynı ve nakdî vergiler ödedi. Mirî arazi rejimine göre raiyyet, tapu ile tasarrufunda bulunan toprak üzerinde üretimi bizzat gerçekleştirdi. Tüm üretim vasıtalarını, iş gücü ve sermaye başta olmak üzere kendisi karşıladı. Reaya arazinin sadece kullanım hakkına sahipti, arazinin kuru mülkiyeti (rakabesi) devlete aitti. Bir başka ifadeyle köylü reaya, uhdesindeki tapulu arazi üzerinde daimi ve irsî bir kiracı konumundaydı. Raiyetin vefatı hâlinde arazi oğullarına intikal ederdi, ancak oğulları arasında bölünemezdi, zira raiyyet çiftliğinin hukuken bölünmezliği esastı. Reaya uhdesindeki araziye, izinsiz olarak bir başkasına devr ve ferağ edemez, yani satamazdı (İnalçık, 2006, s. 113).

Çepni köyünde ise bir köylü farklı bir üretim organizasyonuna tabiydi. Reaya-Sipahi (sahib-i arz, sahib-i ra'yyet) ilişkileri, aynî vergi miktarları raiyyet çiftliklerinden farklıydı. Köyde sipahiye ait nim çift büyüklüğünde bir “hassa çiftlik<sup>6</sup>” vardı<sup>7</sup>. Bu hassa çiftlik, 1455'te sipahi Baba İsa, 1485'te de oğlu Sipahi Hamza'nın uhdesindeydi (TD, 13, s. 261; TD, 37, s. 48). 1455'te köydeki ekinli bennaklardan Adil Melik oğlu Mehmet'in ismi üzerine “hassa” kaydı düşüldü (TD, 13, s. 261). 1485'te sipahi öşür gelirleri, normal reyanın ödediği aynî öşürler ve “hassa-ı gendüm 4 müd” ve “hassa-ı cev 4 müd” şeklinde tefrik edildi (TD, 37, s. 48). Buna göre nim çift büyüklüğündeki hassa çiftlikten sipahi 8 müd gelir elde etti. Ancak bu 8 müd hububat, öşür geliri olarak alındığında, nim çift büyüklüğündeki hassa çiftliğinin toplam üretim miktarı 40 müddü. Bir başka ifadeyle sipahinin hassa çiftliğindeki toplam üretim (1 müd=20 kile'ye göre) 800 kile'ydı. Oysa aynı tarihte köyde Adil Melik oğlu Mehmet hariç toplam 4 ekinli bennak vardı ve sipahiye verdikleri

<sup>5</sup> Reyanın tabi olduğu mirî arazi rejimi ve çift-hane sistemi için bk. (İnalçık, 1990, ss. 1-11).

<sup>6</sup> “Beğlik çiftlik” olarak da bilinen hassa çiftlikler, doğrudan doğruya sipahinin tasarrufuna bırakılan tarım arazisiydi. Sipahi bu araziye reayaya tapu ile veremezdi. Bizzat işletip işletmemede muhtardı. Bazen kendisi bizzat işletir, bazen de tamamen şahsi ve serbest bir anlaşma usulüyle reyadan birine/birilerine kira veya ortaklık usulüyle verirdi. Bu usulde sipahi, reayaya ya tohum ve çift hayvanlarını verir, ürünün yarısını alır ya da üretim sürecine hiçbir maddî katkıda bulunmaz ve ürünün 1/4'ünü aynen kabzederdi (Barkan, 1980, s. 792; Barkan, 1975, s. 9; İnalçık, 1987, s. XXX).

<sup>7</sup> “Çiftlik-i Hassa-ı Süvari: Bir Öküz” (TD, 13, s. 262); “Çiftlik-i Hassa: Bir Öküz”, (TD, 37, s. 48); “Çiftlik-i Hassa 1” (TD, 169, s. 118).

arpa ve buğday öşür miktarı 6 müddü (TD, 37, s. 48), yani toplam üretimleri 30 müddü (600 kile). 1547'de ise sipahinin hassa çiftlikten 400 akçe geliri vardı ('an hassa 400, gendüm 300, şair 100 akçe) (TD, 255, s. 377). Defterdeki tahrir kıymetlerine göre (1 kile buğday 6 akçe, 1 kile arpa 5 akçeydi) de bu nakdî rakamların aynı karşılıkları 50 kile buğday, 20 kile arpa'ydı. 1613'te ise defterde "an hassa hınta 50 kile 350, şair 20 kile 120" kaydı vardı (TD, 169, s. 118). Buna göre sipahinin nim çift büyüklüğündeki hassa çiftlikten hububat geliri 70 kile'ydi. Bu 70 kile öşür miktarı olarak alındığında da nim çift büyüklüğündeki hassa çiftlikteki toplam üretim 350 kile'ydi.

Bu hesaplamalardan bazı nitel sonuçlar çıkarmak mümkündür. İlk olarak 1485'te nim çiftten daha az yer tasarruf eden 4 ekinli bennakın (4 ekinli bennak = 1 tam çifte göre) toplam üretimi 600 kile olduğuna göre, nim çift büyüklüğündeki hassa çiftlik toplam üretimi yaklaşık 300 kile olmalıdır (Yani bir tam çiftin yarısından alınan ürüne eşit olmalıdır). O hâlde hassa çiftlik için verilen aynı gelir rakamı, öşür miktarı değildir. Zira 8 müd, yani 160 kile toplam üretimin yarısı olmalıdır. Bu takdirde nim çiftin yıllık toplam üretim miktarı 320 kile'dir. Bu ise 4 ekinli bennakın elde ettiği 600 kile ile uyumludur. Dolayısıyla sipahi hassa çiftliğini ortakçılık usulüyle işletmektedir. 320 kilelik toplam üretim miktarı, 1547 ve 1613 tarihlerindeki 70 kileyle ise kısmen uyumludur. Ancak bu uyum tevile muhtaçtır. Zira 70 kile eğer ortakçılık usulü söz konusuysa 140 kile olmalıdır. Buradan da, 1485'te hassa çiftliğin tamamının, 1547 ve 1613'te ise yarısının ortakçılık usulüyle işletildiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Muhtemelen sipahi 1547 ve 1613'te hassa çiftliğinin yarısını ortakçıya vermektedir, yarısında da bizzat kendisi zirai üretimde bulunmaktadır. Buradan şu sonucu da çıkarmak mümkündür. Bir tam çifte, ortalama 600-700 kile arasında değişen miktarlarda toplam üretim gerçekleştirilmektedir (15 ton-17.5 ton). Bir tam çift yaklaşık 100 dönüm kabul edildiğinde, dönüm başı alınan ürün miktarı ise 6-7 kile (150-175 kg'dir).

### **Zirai Üretiminin Niceliğindeki Değişim ve Nüfus-Arazi-Üretim İlişkileri**

Tahrir defterlerindeki fiskal veriler öşür oranları dikkate alınarak toplam üretimi hesaplamada kullanılırlar. Aynı öşür miktarları, ihtiyatlı olarak kullanılmak şartıyla üretimin kapasitesi hakkında bir fikir verir<sup>8</sup>. Defterlerde öşür birim fiyatları da yer alır ve ürünlerin birbirine dönüştürülmesine imkân tanır. Dolayısıyla aynı ve nakdî vergi miktarları hane/kişi başı gelir seviyesini

---

<sup>8</sup> Bu vergi miktarlarının tahminiliğine, tahrirden önceki üç yılın hasat ortalamasına göre hesaplandığına dair genel ve makbul bir kanaat vardır (İnalçık, 1987, s. XIX; Öz, 2000, s. 527; Makovsky, 1984, s. 92).

hesaplama olanakları sunar<sup>9</sup>. Elde edilen sonuçlar da, eğer bu veriler reel durumu yansıtıyorlarsa, köylülerin üretimlerinin geçimlerini sağlayıp sağlayamadığı hakkında bir fikir verir. Tüm bu anlama çabalarında ise bazı teorik ön kabuller, elde edilen sonuçların anlamlı kılınmasında dikkate alınır<sup>10</sup>.

Çepni köyünde buğday ve arpa üretimi 1455-1613 yılları arasında belirli bir artış eğilimi gösterdi. 1455-1547 yılları arasında toplam hububat üretim miktarları yaklaşık %200 oranında arttı. Bu artış, nüfus artış oranıyla da uyumluydu. Zira 1547 yılına kadar köydeki ekinli bennakların sayısı, 3, 5, 1547’de ise 8’di. Köyde üzerinde tapulu arazisi olmayan, ancak babalarından intikal eden arazi üzerinde “müşa ve müşterek” üretimde buldukları bilinen (Öz, 2007: s. 491) cabaların sayısında ise özellikle 1547 ve sonrasında, aynen raiyyet rüsumu vermedikleri hâlde kaydedilen mücerredlerin sayısında olduğu gibi önemli bir artış görüldü. Bu, caba ve mücerred sayısındaki artışa paralel olarak köydeki zirai nüfus yoğunluğunun arttığı anlamına gelir. Nitekim, köyün ekinliği/mezrası konumundaki Kürzeyeri’nin yıllık hasılı süreçle birlikte tedricî bir artış gösterdi. Öyle ki, bu mezrada, XVII. yüzyılın başında önemli miktarda zirai üretim gerçekleştirildi. Normal bir köy büyüklüğünde nüfusu barındıran (6 ekinli bennak, 12 caba, 9 mücerred) mezrada, sipahi geliri 2000 akçeye çıktı. Muhtemelen bu mezrada zirai üretimi gerçekleştiren reaya, Çepni ve çevresindeki artan nüfustu. Köydeki özellikle 1547 ve sonrasında mücerred ve caba sayısındaki artış oranı ile üretim miktarlarındaki dengesizlik ile Kürze mezrasındaki iskân ve üretim artışı arasında bir bağ vardı. Bununla birlikte mezrada bennak ve caba kaydedilenlerle Çepni köyündeki aileler arasındaki akrabalık ilişkilerini tespit etmek güçtür. Köydeki kayıtlı reaya hane sayısı ile toplam üretim arasındaki kantitatif ilişki ise 1455’te 173, 1485’te 153, 1547’de 85,5, 1613’te 70 kile’dir. Bu yüksek oran gerçekte daha düşüktü. Zira köyde sipahi, ortakçılık gereği üretimden daha fazla pay almaktaydı. Dolayısıyla süreçle birlikte evli reayanın, köydeki arazilerde sürekli üretimde bulunduğu düşünülürse hane başına ortalama üretim düşüş eğilimindeydi ki Kürze

<sup>9</sup> Defterlerdeki fiskal verilerden “ekonomik buğday muadili”ni hesaplama imkânı veren yöntem hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (McGowan, 1969, ss. 139-196; Öz, 1997, ss. 82-84). Bu hesaplamalarda en büyük güçlüğü hacim ölçüsü birimleri (genelde müd, kile)nin kg karşılıklarının tespiti oluşturur. Bu güçlüğe dair bk. (İnalçık, 1983, ss. 311-347; Koç, 2000, ss. 541-546). İlginç olan hacim ölçüsü birimlerinin kilogram karşılıklarının hububat türlerine göre de değiştiğidir. Ancak araştırmalarda bu ayrıntı pek dikkate alınmaz. Tüm bu sebeplerle burada ürün miktarları kg’a çevrilmedi, ilk defterlerde yer alan müd miktarları 1/20 oranına göre kile şeklinde verilmekle yetinildi.

<sup>10</sup> Örneğin bir dönümden 100 kg’ın üzerinde ürün alınmasının mümkün olmadığı, bir kişinin asgari geçim seviyesi için yıllık 230-300 kg ekonomik buğday muadiline gereksinim duyduğu şeklindeki teorik kabuller söz konusudur (Öz, 1997, s. 84; McGowan, 1969, s. 155; Faroqhi, 1994, s. 266).

mezrasındaki zirai üretimdeki artış da bu düşüş trendiyle doğru orantılı olmalıdır. Ayrıca köydeki toplam zirai üretim rakamlarındaki özellikle 1547 ve 1613'teki durağanlık, reaya hane sayısındaki artış dikkate alındığında defterlerdeki verilerin güvenilirliği meselesini de gündeme getirmekle birlikte, mevrada üretim faaliyetlerinin artmasının sebeplerini teşkil etmektedir (bk. Tablo I. I, II. I, III. I).

Çandır köyünde de benzer bir durum vardı. Temel üretim yine hububattı, 1455-1485 arasında üretim miktarında önemli bir değişiklik yaşanmadı. Zira köydeki hane sayısında da bir artış söz konusu olmadı. Caba Pir Ahmet, 1485'te, babası Yusuf vefat ettiği için ekinli bennak statüsüne geçti. Aynen bir önceki tahrirde görülmeyen Musa'nın oğulları Mehmet, Ali ve Hamza gibi. Zira 1455'te köyde kayıtlı ekinli bennaklar 1485'te artık yoktu. Ya ölmüşlerdi ve arkalarında evlat bırakmamışlardı ya da köyü terk etmişlerdi. 1455'te mücerred olan Mehmet de evlenerek konjonktürden istifade etti ve sipahiden ekinli bennak statüsünde arazi tapuladı. 1485 sonrasında ise köydeki nüfusta önemli bir artış yaşandı, arazi üzerinde yaşanan nüfus baskısı sebebiyle bir miktar yeni arazi üretime açıldı. Zira ekinli bennakların sayısı 1547'de 8'e çıktı ve bu tarihten itibaren sabit kaldı. Buna karşılık sipahiden tapu ile arazi alamayan cabaların sayısında müthiş bir artış yaşandı. Caba adayı mücerret nüfus da aynı şekilde arttı. Üretim miktarlarında da önemli bir artış yaşandı. Zira 1547'de üretim 1455 ve 1485'e göre yaklaşık % 300 oranında arttı. Bu kısmen arazinin artan nüfusu besleyebilme kapasitesinin optimum noktaya ulaştığının da işaretiydi. 1613'te ise arazi kıtlığının bariz işaretleri görüldü. Nüfus hızla arttı, üretim miktarları ise sabit kaldı, hatta düştü<sup>11</sup>. Caba sayısındaki aşırı artış, ekinli bennak sayılarının ve üretim miktarının sabit seyri karşısında ciddi geçim sıkıntısı olduğu sonucunu da zımnen içermekteydi. Bu durum hane başına düşen ortalama üretim miktarlarına da yansdı. Nitekim 1455 ve 1485'teki hane başına düşen ortalama 40-50 kile hububat miktarı, 1613'te yaklaşık 19 kileye geriledi. Köydeki nüfus baskısının diğer işaretleri de dönüm resmi vermek suretiyle sipahiden kiralanan arazi parçalarıyla küçükbaş hayvancılık ve arıcılığın gelir vasıtaları arasındaki öneminin kısmen artmasıydı. Bu arada, hububat birim fiyatlarında tahrir kıymetlerine göre artış da görüldü<sup>12</sup>. Osmanlı gümüş akçesindeki tağşişle de ilgili olan bu fiyat artışı, geçim sıkıntısının da bir başka işaretiydi.

<sup>11</sup> Bu noktada reel üretimin defterlere yansıma derecesinin sıhhatini dikkate almak da gereklidir. Gerçekten üretim miktarındaki aynılık ile nüfus artışındaki negatif ilişki defterlerdeki öşür miktarlarının sıhhatine yönelik ciddi soruları gündeme getirmektedir.

<sup>12</sup> Bir kile buğdayın tahrir kıymeti 1455'te 3, 1485'te 2,5, 1547'de 6, 1613'te ise 7 akçe'ydi.

Okçulu köyünde ise kısmen farklı bir durum söz konusuydu. Bu farklılık, arazi imkânlarından kaynaklanmaktaydı. Statü tayininde etkili olduğu bilinen arazi miktarı, 1455'te oldukça müsaitti. Zira köyde 3 reaya nim çifte sahipti. İki kardeş İbrahim ve Ali ile Eynekoca nim çift büyüklüğünde arazilere tapu ile mutasarrıflardı. Sadece mübtela olan İsa caba statüsündeydi. 1485'te ise nim çift statüleri kayboldu. Eynekoca gibi, İbrahim de muhtemelen vefat etti. Zira nim çiftlerden biri zemin olarak kaydedildi. Yani herhangi bir reaya uhdesine tapuyla verilmedi. Zira üretim miktarındaki düşüş dikkate alındığında muhtemelen münhal kaldı ve zirai üretim yapılmadı. Bu nim çiftlik, daha sonraki tarihlerde tapuya verildi. Köydeki ekinli bennakların sayısı 1547'den itibaren sabitlendi. Caba sayıları ise hızla arttı. 1547'de 18 olan caba sayısı 1613'te 38'di. Mücerred sayılarındaki artış oranı ise çok daha yüksekti. Okçulu köyü, zirai arazi potansiyeli bakımından Çepni ve Çandır köylerine göre daha avantajlıydı. Zira ilk tahrirde üç nim çiftliğin varlığı da bunu göstermektedir. Zamanla nüfus artışına bağlı olarak üretim miktarlarının yükselmesi de zirai üretim imkânlarının potansiyeline işaret etmektedir. Köydeki zirai üretim 1485'ten itibaren sürekli arttı. Aynı tarihteki 300 kile'lik toplam üretim 1547'de 850 kile'ye çıktı. 1613'teki üretim miktarı ise 2950 kile'ydı. Gaversin ağırlık kazandığı üretimde, nüfus artışının etkileri açıkça görüldü. 1547'ye göre %350'ye varan artış oranı, arazi miktarı ile nüfus artışı arasındaki pozitif uyumun güzel bir göstergesi niteliğini haizdi. Bununla birlikte üretimdeki önemli artışa rağmen Okçulu köyünde ekinli bennak sayısı sabit kaldı. Bu durum ise muhtemelen arazi tasarruf şekillerindeki değişiklik ya da reel durumun defterlere yansımaya sınırlarıyla ilgili olmalıdır. Üretim miktarlarında 1485'ten sonra görülen artışın, köydeki hane başına ortalama yansımaları ise 1547'de 30,3, 1613'te 61,4 kile'ydı.

### **Vergilendirme ve Reayanın Vergi Yükü**

Üretici konumundaki reayanın ödediği başlıca aynı vergi öşürdü. Öşür, nicelik itibarıyla reaya tarafından ödenen en önemli vergiydi ve genelde aynı olarak tahsil edilirdi. İktisadi değer taşıyan her nevi "mezrû'ât-ı arzıyye" öşür vergisi kapsamındaydı. İmparatorluk genelinde oranı genelde 1/8 olan öşür vergisi<sup>13</sup>, reyadan %20 nispetinde tarh ve tahsil edildi. Bu yüksek oran sebebiyle reaya ayrıca salarıyye ödemedi. Öşür oranındaki yüksekliğin gerekçesi ise eyalet-i Rum'da "malikane-divani sistem"ın varlığıydı (Öz, 1999, s. 80). Kanunnamelerde de öşür oranı açıkça belirtilmedi, sadece "Vilayet-i

<sup>13</sup> Öşür vergisi, aynı zamanda kuru mülkiyeti devlete ait olan mirî araziyi kullanma kirasıydı. İmparatorluğun son zamanlarında bile ham mirî arazi üzerinde ebniye inşası irade-i seniyyenin şeref-müte'allik buyurulmasına matuftu ve binanın işgal ettiği yer için kıymeti nispetinde binde kırk bedel-i öşür takdir edilirdi (arazinin şeref ve itibarına göre 'öşre mu'adil senevî icâre-i zemîn"). Bununla da öşür kayıplarının telafisi amaçlanırdı (Barkan, 1940, s. 379; Barkan, 1980, ss. 799-804; Güçer, 1964).



Rum'un arazisi iki başdan ta'sir olunmak kanun-ı kadim olmağın Defter-i Cedîd'e dahi öyle sebt olundu" kaydı yer aldı (Yediyıldız, 1987, s. 153). Ancak ele alınan köylerde malikane-divani sistemi söz konusu değildi. Yani araziler üzerinde hukuki bakımdan mutlak devlet mülkiyeti söz konusuydu. Devlet mutlak mülkiyet hakkını köylü ileri gelenleriyle paylaşmadı. Bu takdirde 1/10'luk malikane hissesi de sipahiye aitti ve köylüler yüksek oranda aynı vergi mükellefiyetine tabiydi.

Reyanın ödediği bir diğer vergi grubu ise raiyyet rüsumuydu. Osmanlı idaresinin fetihleri müteakip sınırlandırmaya çalıştığı mevcut feodal hizmetlere karşılık ihdas ve tarh ettiği bu vergiler, nakdî olarak ödendi ve miktarlarında reyanın tasarruf ettiği arazi miktarı ile medeni durum belirleyici bir rol oynadı. Reyanın ödediği raiyyet rüsumu, bir nevi üretim-mali aile ünitesini vergilendirmek için sistematik hâle getirilen kombine örfî bir vergiydi ve öşürden sonra nicelik itibarıyla reyanın ödediği ikinci önemli vergi grubuydu (İnalçık, 1990, s. 5; İnalçık, 1993, ss. 31-62). Bu vergi grubu, tam çift yer tasarruf eden reyadan 57, nim çiftten yarısı (28,5), ekinli bennaktan 18, cabadan 13 akçe miktarında alındı. Ancak bu miktarlar defterlere sürekli aynen yansımadi<sup>14</sup>. Mücerredlerden ise defterlerde kaydedilmelerine rağmen, 6 akçelik mücerred resmi tahsil edilmedi<sup>15</sup>. Raiyyet rüsumu, ilgili köyler serbest tımarlar dâhilinde yer almadığı için askerî sınıf mensupları /ehl-i seyf (sipahi ve sancak beyi) arasında 1/3 oranlarında paylaşıldı. Bu paylaşım defterlere 1485 yılından itibaren yansdı.

Çepni, Çandır ve Okçulu köyleri reayasının ödediği bir diğer vergi grubu da bâdihevâ ve müteallikatıydı. Bu vergilerin temel özelliği daimi ve standart bir nitelik taşımaması, yani zuhurata bağlı olmasıydı. Zira ne ilyazıcı/tahrir emini, ne de sipahi tahriri takip eden yıllarda kimlerin evleneceğini, suç işleyeceğini bilemezdi. Defterlerdeki vergi miktarlarının tahminiliğine belki de en güzel örneği teşkil eden bu vergi grubu, aynı zamanda dirlik sahiplerinin iştahını belki de en fazla kabartanını oluşturmaktaydı ve askerî/sipahi-reaya ilişkilerinde önemli ipuçlarına sahip olmalıydı. Ancak buna

<sup>14</sup> Defterlerde bennak ve caba resimlerinin toplam miktarları yer aldı. Bazen sadece sipahi hissesi, bazen sipahi ve niyabet hisseleri ayrı ayrı, bazen de ikisi birlikte topluca yer aldı. Rakamların genelde kanunnamelerdeki birim miktarlarla uyduğu görülür. Niyabet hissesi nim çift, bennak ve cabalarda genelde yaklaşık 1/3 nispetindeydi. Bununla birlikte Çepni köyünde bennak resmi kişi başına 1455'te 20 akçe kaydedildi. Ayrıca 1455'te niyabet hisseleri kaydedilmedi. Ancak bu niyabet hisseleri de tahsil edilmiş olmalıdır. Zira Eyalet-i Rum'da niyabet hisselerinin defterlere kaydedilmediği hâlde tahsil edildiği biliniyor (Öz, 1999, s. 83). Bununla birlikte tablolarda defterlerdeki veriler esas alındı.

<sup>15</sup> "Ve defterde (hâli 'ani'r-rüsüm kaydolunan mücerredlerden nesne alınmaz" (Yediyıldız, 1987, s. 150).

dair bilgilere defterlerde genelde rastlanmaz. Başlıcalarını resm-i nikâh/gerdek/arûsâne, ‘abd-ı âbık, cürm-ü cinâyet, cerâ’im-i hayvanât’ın teşkil ettiği bu vergilerin ihdas ve tahsisiyle, asayiş ve güvenliğin sağlanması amaçlanmıştı.

Köylü ayrıca yetiştirdiği küçükbaş hayvanlar, koyun ve kuzu için de yıllık nakdî bir vergi ödedi. Resm-i ganem/âdet-i aġnâm adıyla bilinen bu verginin miktarı da 2 koyuna bir akçeydi (Yediyıldız, 1987, s. 152). Bu vergi raiyyet rüsumunda olduğu gibi, sancak beyi ile sipahi arasında taksim edilmektedir. Ancak bu vergi de defterlerde sürekli kaydedilmedi ki bu da hayvancılığın yapılmadığı anlamına gelmiyordu. Bal üretimi de aynı ya da nakdî olarak vergilendirme kapsamındaydı (öşr-ü kovan ya da resm-i kovan). Alâsından bir kovana iki akçe, ednâsından bir akçe alınan bu vergi, aynı olarak da tahsil edilmekteydi. Köylüler ayrıca XVI. yüzyıldan itibaren avârız-ı divaniye ödemiş olmalıydı, ancak bu vergiler defterlerde yer almadı.

Bu çerçevede reayanın ödediği aynı ve nakdî vergilerin toplam üretime oranları yaklaşık olarak Çepni köyünde 1455’te % 42, 1485’te % 36, 1547’de % 27, 1613’te % 25’di. Çandır köyünde ise aynı şekilde ilgili oranlar 1455’te % 29.5, 1485’te % 41, 1547’de % 31, 1613’te % 34’tü. Okçulu köyünde ise 1455’te % 27,7, 1485’te % 48, 1547’de % 32, 1613’te % 26’ydi<sup>16</sup>. Kısaca reaya, toplam üretimlerinin Çepni köyünde % 25-% 40’ı, Çandır köyünde % 29-% 41’i, Okçulu köyünde de % 26-% 48’i arasında değişen oranlarda vergi verdi. Şüphesiz bu oranların elde edildiği sayısal veriler de; tahriri yapan ilyazıcının/eminin yaptığı işe sadakatine ve dürüstlüğüne, defteri yazan kâtibin dikkatine, sipahinin insafına, reayanın vergi vermeyle kaçırma arasındaki temayülüne bağlıydı. Nitekim oranlardaki farklılık bunu açıkça gösterdi.

### Sonuç

Tapu Tahir Defterleri XV-XVI. yüzyıl Osmanlı taşrasına dair çalışmalarda göz ardı edilmemesi gereken başlıca arşiv kaynakları arasındadır. Osmanlı taşra toplumunun ekonomik, demografik, toplumsal, idari, iskân vb. yapısı hakkında paha biçilmez bilgiler içermektedir. Bununla birlikte, bu defterler, sınırsız öğrenme isteklerinin ancak bazı yönlerini karşılayabilmektedir. Defterler incelendikten sonra zihinlerde oluşan boşlukların doldurulması için başka kaynakların da kullanılması kaçınılmazdır. Zira bu defterlerde daha ziyade vergi ve vergilendirilebilir nüfus yer almaktadır. Tertip edilmeleri de bununla ilgilidir. Bu sebeple de mali nitelikleri daha belirgindir. Sadece bu defterler esas alınarak ve bu defterlerdeki veriler değerlendirilerek kırsal yapıyı tamamen ortaya çıkarmak gayrikabildir. Diğer

<sup>16</sup> Bu oranlar elde edilirken teknik sebeplerle hayvancılık ve arıcılık hesaplamaya dâhil edilmedi. Sebze, meyve ve kendir toplam geliri; vergi miktarı 5’le çarpılarak elde edildi.

kaynaklar göz ardı edildiğinde ise bu defterlere dayalı araştırmalar kaynak odaklı bir niteliğe bürünmektedir. Aksine araştırmaların tematik nitelikleri daha belirgin olmalıdır.

Bu sebeple araştırmaların problematik nitelikli olması büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede yapılacak araştırmalarda, doğal olarak cevabı aranan sorular için diğer kaynaklara kendiliğinden gereksinim duyulacak, böylece sadece tahrir defterlerine dayalı araştırmalar yerine, tüm kaynak gruplarını kullanan araştırmalar gerçekleştirilecektir.

Tahrir defterleri kullanılırken de verilerin mutlak doğrular olarak görülmemesi gerekmektedir. Bu çerçevede defterlerdeki verilerin anlamlı olup olmadığına bakılması, sorulara cevaplar aranması gerekmektedir. Bu sorular da analitik nitelikli, değişim ve dönüşümü yakalamaya yönelik kaygılarla sorulmalıdır. Bu sorulara defterler cevap veremediği zamanlarda da sair kaynaklar kullanılmalıdır. Zira defterlerdeki vergi ve nefer miktarları reel durumun tüm yönlerini de yansıtmamaktadır. Ayrıca defterlerdeki verilere mutlak doğrular olarak da bakılmamalıdır. Kâtip hatalarıyla dolu bu kayıtların tutarsızlıkları, köy düzeyinde yapılacak hâsıl ile bunu oluşturan vergi kalemleri miktarları karşılaştırmalarında açıkça görülmektedir. Farklı tarihli defterlerdeki tutarsızlıklar da dikkate alınmalıdır. Bunlar tespit edilerek sebepleri de aranmalıdır. Defterlerdeki çoğu veri tahminidir. Bunlar da tahrirlerin yapıldığı kesitleri yansıtmaktadır. Defterler arada kalan yıllara dair öğrenme arzularını gündeme getirmelidir.

Bu bakımdan çalışmalarda tüm kaynak grupları kullanılmalı, defterlerdeki her türlü veri matematiksel işlemler de yapılmak suretiyle anlamlı hâle getirilmelidir. Ayrıca defterlerdeki terimlerin de genel geçer tanımları değil, özgünlüklerine ilgi gösterilmelidir. Tespit edilen bu özgünlükler de genel bir bağlam içerisine oturtulmalıdır, benzerlik ve farklılıklar tespit edilmelidir. Bunun için de daha mikro düzeyde, köyler ekseninde incelemeler yapılmalı, böyle çalışmalar da mikro tarihçiliğin detaylı/özgün öğrenme gereksinimlerini karşılama yanında, defterlerdeki terim ve/veya verilerin geçerliliğini, sistemin niteliğini, esaslarını anlama amacına matuf olmalıdır. Neticede inşa edilen metinlerde de, “tarih yazmak için saymayı bilmek gerekir” diyen (Özbaran, 1991, s. 130) George Le Febvre’in tamamen haklı olamayacağı dikkate alınmalı, geçmişe yönelik sayısal gerçekliklerin birler basamağına kadar mutlak doğrular şeklinde sayılarla tespit edilemeyeceği göz önünde bulundurulmalıdır. Özetle defterler üzerinde yapılan çalışmalarda karşılaşılan temel açmaz, defterlerin hazırlanış gayeleri ile araştırmacıların cevabını aradığı sorular arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu takdirde de, cevabı bulunamayan sorulara karşılık defterlerin yetersiz ve tutarsızlığı vurgulanmaktadır.

### Kaynakça

- Acun, F. (1999). Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, I, 319-332.
- Afyoncu, E. (2003). Türkiye’de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (1), 267-286.
- Barkan, Ö. L. (1940). Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnamesi. *Tanzimat*, I, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 321-421.
- Barkan, Ö. L. (1975). Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı. *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973*, O. Okyar, (Ed.), H. Ünal Nalbantoğlu (Ed. Yrd.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1-25.
- Barkan, Ö. L. (1980). Çiftlik. *Türkiye’de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 789-797.
- Barkan, Ö. L. (1980). Öşür. *Türkiye’de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 799-804.
- Burke, P. (2000). *Tarih ve Toplumsal Kuram* (M. Tunçay Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Faroqhi, S. (1994). *Osmanlı’da Kentler ve Kentliler* (N. Kalaycıoğlu Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Güçer, L. (1964). *XVI ve XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*. İstanbul.
- Heywood, C. (1988). Between Historical Myth and “Mythohistory”: The Limits of Ottoman History. *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 315-345.
- Iggers, G. G. (2000). *Bilimsel Nesnelikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı* (G. Ç. Güven Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnalcık, H. (1983). Introduction to Ottoman Metrology. *Turcica*, 15, 311-347.
- İnalcık, H. (1987). *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnalcık, H. (1990). Köy, Köylü ve İmparatorluk. *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler, İstanbul 21-25 Ağustos 1989*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1-11.
- İnalcık, H. (1993). Osmanlılar’da Raiyet Rüsümü. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayınları, 31-62.
- İnalcık, H. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)* (R. Sezer Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koç, Y. (2000). Ziraî Tarım Araştırmalarında Ölçü Tartı Birimleri Sorunu: Bursa Müdü Örneği. *T. C. Selçuk Üniversitesi, Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, International Congress on Ottoman Empire with all Aspects in 700th Anniversary of its Establishment, 7-9 Nisan 1999, Bildiriler*, A. Aköz, B. Ürekli, R. Özcan (Yay. Haz.), Konya, 541-546.

- Lamoreaux, N. R. (2006). Rethinking Microhistory: A Comment. *Journal of Early Republic*, Vol. 26, No. 4, 555-561.
- Magnusson, S. G. (2003). The Singularization of History: Social History and Microhistory within the Postmodern State of Knowledge. *Journal of Social History*, Vol. 36, No. 3, 701-735.
- Makovsky, A. (1984). Sixteenth-Century Agricultural Production in the Liwa of Jerusalem: Insights from the Tapu Defters and an Attempt at Quantification. *Archivum Ottomanicum*, IX, 91-127.
- McGowan, B. (1969). Food Supply and Taxation on the Middle Danuba 1568-1579. *Archivum Ottomanicum*, I, 139-196.
- Olafsson, D. (2009). Communities based microhistories and related scholarly approaches within humanities and social sciences. *Theory and Practice of Microhistory*, A Workshop at Collegium Budapest on 19 June 2009, 1-16.
- Öz, M. (1991). Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler. *Vakıflar Dergisi*, XXII, 429-439.
- Öz, M. (1997). XVI. Yüzyıl Anadolu'sunda Köylülerin Vergi Yükü ve Geçim Durumu Hakkında Bir Araştırma. *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, XVII, 77-90.
- Öz, M. (1999). Osmanlı Klasik Döneminde Tarım. *Osmanlı 3, İktisat*, G. Eren (Ed.), Doç. Dr. K. Çiçek, C. Oğuz (Bilim Ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 66-73.
- Öz, M. (1999). *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öz, M. (2000). 15-16. Yüzyıllarda Anadolu'nun Sosyal Tarihine Dair Araştırmalar: Genel Bir Değerlendirme. *T. C. Selçuk Üniversitesi, Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, International Congress on Ottoman Empire with all Aspects in 700th Anniversary of its Establishment, 7-9 Nisan 1999, Bildiriler*, A. Aköz, B. Ürekli, R. Özcan (Yay. Haz.), 525-531.
- Öz, M. (2000). Tahrir Defterlerindeki Sayısal Veriler. *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*, H. İnalçık, Ş. Pamuk (Der.), 15-32.
- Öz, M. (2002). XVI. Yüzyılda Anadolu'da Tarımda Verimlilik Problemi. *XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1643-1651.
- Öz, M. (2007). Reâyâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, 34, 490-493.
- Özbaran, S. (1991). Tavandan Tabana Toplum Tarihine Doğru. *Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990, Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 121-131.
- Singer, A. (1996). *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

TD 13 (Yediyıldız, B. ve Üstün, Ü. (1992). *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları, I, 1455 Tarihli Tahrir Defteri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını).

TD 37 (Yediyıldız, B. ve Üstün, Ü. (2002). *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları, II, 1485 Tarihli Tahrir Defteri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını).

TD 255.

TD 169.

Yediyıldız, B. (1987). *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

**Tablo I. I:** Çepni Köyü Demografik Verileri

Nüfus Veri Türleri	1455	1485	1547	1613
Ekinli Bennak	3 (1'i hassa çiftlikte üretim yapıyor)	5	8	4
Caba		1	10	18
Mücerred		2	5	13
Toplam	3	8	23	35

**TD 13, 262, (197), TD 37, 48 (120), TD 255, 377, TD 169, 117-118.**

**Tablo I. II:** Çandır Köyü Demografik Verileri

Nüfus Veri Türleri	1455	1485	1547	1613
Ekinli Bennak	4	5	8	8
Caba	2	1 (müezzin, caba resmi veriyor)	14	37
Mücerred	1	2	2	10
İmam, Hatip, Fakih, Müezzin				
Toplam	7	8	24	55

**TD 13, 259 (194-195), TD 37, 46 (117), TD 255, 378, TD. 169, 119-120.**

**Tablo I. III:** Okçulu Köyü Nüfus Verileri

Nüfus Veri Türleri	1455	1485	1547	1613
Nim Çift	3			
Ekinli Bennak	4	6	10	10
Caba	1 (Mübtela)	1	18	38
Mücerred		7	5	26
İmam, Hatip, Fakih, Müezzin	1 (çift resminden muaf)	1 (çift resminden muaf)		
Toplam	9	15	33	74

**TD 13, 262 (197), TD 37, 48 (121), TD 255, 370-371, TD. 169, 106-107.**

**Tablo II. Ia:** Çepni Köyü Yıllık Vergi Miktarları

Ürün Adı	1455		1485	
	Aynî	Nakdî	Aynî	Nakdî
Buğday	5 müd	300	3 Müd+4 müd (hassa)	150+200
Arpa	5 müd	200	3 müd+ 4 müd (hassa)	120+160
Gavers				
Meyve ve Sebze		20		15
Piyaz				
Resm-i Kendir				
Resm-i Ganem/ âdet-i ağnam				4+4
Öşr-ü Kovan/ resm-i kiyvare				30
Bâdiheva/ Deştibâni/arûsiyye		10		26+14
Bennak ve Caba Resmi		60		103
Toplam	200 kile/ 10 müd	590 akçe (köyün mezraası Kürze'nin geliri yok)	280 kile/ 14 müd	826 akçe (köyün mezrası Kürzeyeri'nde 1 müd buğday, 1 müd arpa gelir var=50+40 akçe), işleyenler kayıtlı değil

**TD 13, 262 (197), TD 37, 48 (120-121), TD 255, 377, TD. 169, 117-118.**

**Tablo II. Ib:** Çepni Köyü Yıllık Vergi Miktarları

Ürün Adı	1547		1613	
	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî
Buğday	100 kile +50 kile	600+300	100 kile +50 kile (hassa)	700+350
Arpa	60 kile +20 kile	300+100	60 kile +20 kile (hassa)	360 +120
Gavers	120 kile	600	120 kile	720
Meyve ve Sebze		104		140
Piyaz				
Resm-i Kendir		110		
Resm-i Ganem/ âdet-i ağnam		100		
Öşr-ü Kovan/ resm-i kiyvare		50		50
Bâdiheva/ Deştibâni/arûsiyye		90+90		
Bennak ve Caba Resmi		274		234+72

Toplam	350 kile	2718 akçe (220 akçe hâsılı olan Kürze mezrası var)	350 kile	2746 akçe (Kürze mezrasında iskan var, mezrada 6 ekinli bennak, 12 caba, 9 mücerred var, 2000 akçe toplam aynı ve nakdî vergi geliri var)
--------	----------	---	----------	---

**TD 13, 262 (197), TD 37, 48 (120-121), TD 255, 377, TD. 169, 117-118.**

**Tablo II. II: Çandır Köyü Yıllık Vergi Miktarları**

Ürün Adı	1455		1485		1547		1613	
	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî
Buğday	2 müd	120	1,5 Müd	75	40 kile	240 akçe	40 kile	280
Arpa	1 müd	40	1 Müd	40	40 kile	200 akçe	30 kile	180
Gavers					100 kile	500 akçe	100 kile	600
Meyve ve Sebze		20		20		12		20
Piyaz								
Kendir						30 (?)		30
Resm-i Ganem/ âdet-i ağnam						160		50
Öşür-ü kovan/ resm-i kivvare				20		12		20
Bâdiheva/ deşibâni/ar ûsiyye		20		26+14		220		200
Bennak ve Caba Resmi		66		103		326		144+ 481
Toplam	60 kile/ 3 müd	266 Akçe	550 kile/ 2,5 müd	298 akçe	1180 kile	1700 akçe (ayrıca 300 akçe hâsılı olan bir zemin var)	170 kile	2005 akçe (defterde 2000)

**TD 13, 259 (195), TD 37, 46 (117-118), TD 255, 378, TD. 169, 120.**



**Tablo II. III:** Okçulu Köyü Yıllık Vergi Miktarları

Ürün Adı	1455		1485		1547		1613	
	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî
Buğday	4 müd	240	2 Müd	100	20 kile	120	140 kile( defterde 40, ancak tahrir kıymeti ne göre 140 olmalı)	980
Arpa	3 müd	120	1 Müd	40	50 kile	250	150 kile	900
Gavers					100 kile	500	300 kile	1800
Meyve ve sebze						30		İsmi var, miktarı yok
Piyaz						10		10
Kendir						160		
Resm-i Ganem/ âdet-i ağnam		20				140		
Öşr-ü Kovan/ resm-i kovan				10		30(?)		80
Bâdiheva/ deştibâni/ arûsiyye		25		50+25		280		500 (deştibâni ve tapu-yu zemin, nisf bâdiheva ve arûsiyyenin miktarı yok)
Nim Çift, Bennak ve Caba Resmi		114		86+ 35		414		180+ 494 (defterde 794)

Toplam	140 kile/ 7 müd	519 akçe	60 kile/ 3 müd	346 akçe (ayrıca nim büyüklü günde bir zemin var, geliri yok)	170 kile	193 Akçe (ayrı ca 100 akçe hâsılı olan bir zemin var)		Defterde 6000 akçe (vergi kalemleri tek tek toplandığın da yaklaşık 5000 akçe)
--------	--------------------------	-------------	-------------------------	---	-------------	---	--	---

**TD 13, 262 (197-198), TD 37, 48 (121-122), TD 255, 370-371, TD. 169, 106-107.**

**Tablo III. I: Çepni Köyü Yıllık Toplam Üretimi**

Ürün Adı	1455		1485		1547		1613	
	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî	Ayni	Nakdî
Buğday	260 kile	780 akçe	460 kile	1150 akçe	600 kile	3600 akçe	600 kile	4200 akçe
Arpa	260 kile	520 akçe	460 kile	920 akçe	340 kile	1700 akçe	340 kile	2040 akçe
Gavers					600 kile	3000 akçe	600 kile	3600 akçe
Meyve ve sebze		100 akçe		75 akçe		520 akçe		700 akçe
Piyaz								
Kendir						550 akçe		
Küçükbaş Hayvan Sayıları				16 adet		200 koyun		
Bal üretimi				150 akçe		100 ya da 50 adet kovan		100 ya da 50 adet kovan
Toplam	520 kile	1400 akçe	920 kile	2295 akçe+ 16 koyun	1540 kile	9370 akçe+200 adet koyun+50 ya da 100 adet kovan	81540 kile	10540 akçe+10 0 ya da 50 adet kovan

**TD 13, 262 (197-198), TD 37, 48 (121-122), TD 255, 370-371, TD. 169, 106-107.**

**Tablo III. II: Çandır Köyü Yıllık Toplam Üretimi**

Ürün Adı	1455		1485		1547		1613	
	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî
Buğday	200 kile	600 akçe	150 kile	375 akçe	200 kile	1200 akçe	200 kile	1400 akçe
Arpa	100 kile	200 akçe	100 kile	200 akçe	200 kile	1000 akçe	150 kile	900 akçe
Gavers					500 kile	2500 akçe	500 kile	3000 akçe
Meyve ve sebze		100 akçe		100 akçe		60 akçe		100 akçe
Piyaz								
Kendir						150 akçe		150 akçe
Küçükbaş Hayvan Sayıları						320 adet koyun		100 adet
Bal üretimi				100 akçe		12 ya da 24 adet kovan		20 ya da 40 adet
Toplam	300 kile	900 akçe	250 kile	775 akçe	900 kile	4910 akçe+ 320 adet koyun+ 12 ya da 24 adet kovan	850 kile	5550 akçe+ 100 adet koyun+ 20 ya da 40 adet kovan

**TD 13, 262 (197-198), TD 37, 48 (121-122), TD 255, 370-371, TD. 169, 106-107.**

**Tablo III. III: Okçulu Köyü Yıllık Toplam Üretimi**

Ürün Adı	1455		1485		1547		1613	
	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî	Aynı	Nakdî
Buğday	400 kile	1200 akçe	200 kile	500 akçe	100 kile	600 akçe	700 kile	4900 akçe
Arpa	300 kile	600 akçe	100 kile	200 akçe	250 kile	1250 akçe	750 kile	4500 akçe
Gavers					500 kile	2500 akçe	1500 kile	9000 akçe
Meyve ve sebze						150 akçe		

Piyaz						50 akçe		50 akçe
Kendir						800 akçe		
Küçükbaş Hayvan Sayıları		40 adet koyun				280 adet koyun		
Bal üretimi				50 akçe		30 ya da 60 adet kovan		180 ya da 360 adet
Toplam	700 kile	1800 akçe+ 40 koyun	300 kile	750 akçe	850 kile	5350 akçe+280 koyun+ 30 ya da 60 kovan	2950 kile	18450 akçe+ 180 ya da 360 adet kovan

**TD 13, 262 (197-198), TD 37, 48 (121-122), TD 255, 370-371, TD. 169, 106-107.**

# OSMANLI DÖNEMİ KADIN SÜS MALZEMELERİNİN DİVAN ŞİİRİNE YANSIMALARI

Ülkü ÇETİNKAYA\*

## Özet

İnsanın güzel olana ilgisi dolayısıyla hemen her çağda o çağın estetik anlayışına uygun olarak güzel olmak, güzel görünmek önemli olmuştur. Erkeğe göre güzel görünmeye daha çok önem veren kadın cinsi, güzelleşmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Güzel giysiler, mücevher ve aksesuarlarla birlikte çeşitli süs (makyaj) malzemeleri kadın güzelliğine güzellik katan unsurlardır.

Esas gayesi güzellik olan bütün güzel sanatlar gibi divan edebiyatında da bu konuya son derece önem verilmiş, insan güzelliği idealize edilerek anlatılmıştır. Bu çalışmada divan şiirinin başta gazeller ve aşk mesnevileri olmak üzere farklı nazım şekilleriyle yazılmış manzumelerinde geçen, kadınların makyaj malzemeleri ile ilgili örneklerle, bu malzemelerin özellikleri, hangi amaçlarla ve ne şekilde kullanıldıklarına ilişkin bilgiler değerlendirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Divan şiiri, kadın, güzellik, aksesuar, süslenme, makyaj, somutlaştırma, Osmanlı, gazel, mesnevi.

## Reflections of Ottoman Period Women's Accessories and Toiletries on Divan Poetry

### Abstract

Since mankind has always paid attention to beauty, attractiveness and impressive appearance in accordance with the aesthetical views of a given period have been important. The women, whose concern for beauty overwhelm men's, in an attempt to attract men, have tried various methods to look beautiful. Beautiful clothes, jewelry, accessories and toiletries (make up) are the elements that increase feminine charm.

Like all the other fine arts that have strong admiration for beauty, divan literature has attached much importance to this subject, and human beauty was narrated with idealization. In this paper, information about women's make-up/toiletries, their features, their aims of use and how they are used are examined by the analyses of samples taken from divan poems of different verses such as *gazel* (ode) and love *mathnawi*.

**Key words:** Divan poetry, woman, beauty, accessories, toilette, make up, concretization, Ottoman, gazel, mathnawi.

---

\* Dergimizin 12. sayısında "Osmanlı Kültüründe Kadın Süs Malzemelerinin Edebiyata Yansımaları" başlığıyla hakem öneri ve düzeltmelerinin yer almadığı ilk halini sehven yayımladığımız makalenin, hakemlerin önerileri doğrultusunda düzeltilmiş halini bu sayımızda tekrar yayımlıyoruz.

## Giriş

Güzellik kavramı ile insan arasında daima varlığı bilinen ilişki, insanın güzel olana karşı hoşlanma ve haz duyguları ile kendini gösteren doğal eğilimidir. Bu nedenle her çağda, o çağın estetik anlayışına uygun olarak güzel olmak, güzel görünmek insanlar için daima önemli olmuştur. Kadın cinsi ise erkeğe göre güzel görünmeye daha çok önem vermiştir. Başka insanların ve özellikle karşı cinsin beğenisini kazanmak isteyen kadın, güzelleşmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Giyim kuşamdaki zarafet, kıyafeti tamamlayan mücevher ve aksesuarlarla çeşitli süs (makyaj) malzemelerinin kullanımı kadın güzelliğine güzellik katan unsurlar olmuştur.

İdealist bir edebiyat olan divan edebiyatında, insan güzelliği de idealize edilerek anlatılmıştır. Değişmeyen ve dışına çıkılamayan belirli estetik kurallara bağlı olan bu edebî gelenekte, insan güzelliği bütün ayrıntılarıyla ve en güzel şekilde sevgili tipi ile anlatılır. Cinsiyeti önemli olmaksızın sevgiliye atfedilen bu güzelliğin, daha çok kadına özgü özelliklerle tasvir edildiği görülür. Dolayısıyla teşbih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatlar, şairin böyle bir güzeli tasvir ederken sıkça başvurduğu hazır araçlar olmuştur.

Dış görünüş bakımından mükemmel güzelliği ile tek ve değişmez bir tip olan sevgilinin, divan edebiyatının tek taraflı aşk anlayışına göre seven ve aşkın ızdırabını çeken âşığına eziyeti, cefası, nazı, kahredici ilgisizliği ve vefasızlığı ise hâkim ve değişmez moral vasıflarıdır (Akün, 1994, s. 415). Bu vasıflarıyla âşığını kahreden sevgili, süslenerek mükemmel güzelliğine kattığı güzellikle, son derece baştan çıkarıcı bir görünüşe kavuşur ve âşığın ızdırabı büsbütün artar. Şair Gubari (öl. 1574-75)'nin "Aşkın gözü daima güzelliğe bakar, aşkın süsü daima güzelliktedir. Güzellik ne kadar güçlü (fazla) olursa aşk hâli (de o kadar) artar. Ey sevgili! Güzelin güzelliği arttıkça, âşığın aşkını artırır." dediği şu beyitleri, güzelliğin aşktaki önemini anlatması bakımından dikkate değerdir:

Hüsne bakar hemîşe ʿayn-ı ʿaşk  
 Hüsni iledür hemîşe zeyn-i ʿaşk  
 Ne kadar olsa hüsni kuvvetde  
 Hâlet-i ʿaşk olur meziyyetde  
 Artduğunca cemâl ü hüsni nigâr  
 ʿÂşıkun ʿaşkını arturur ey yâr (Aktaş, 2006, s. 173)

Kadın güzelliğinin özellikle aşkın başlangıcında en önemli etken olduğunu aşk mesnevilerinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Söz konusu mesnevilerde erkek kahramanlar genellikle kadın kahramanların ya resmini görerek ya da bir başkasından güzelliklerinin övgüsünü duyarak âşık olurlar. Dolayısıyla bu eserlerde kadın kahramanlar gerek giyim kuşamları, mücevher ve aksesuarları gerekse makyaj malzemeleri kullanmak suretiyle süslenmeye önem veren, güzellikleri ile göz kamaştıran kişiler olarak anlatılırlar.

Fransızca “maquillage” kelimesinden Türkçeye geçmiş olan “makyaj” terimi, yüzü güzelleştirmek için kaş, göz, kirpikler, yanak ve dudaklara çeşitli maddeler sürülerek yapılan işlemin adıdır (*Türkçe Sözlük*, 2005, s. 1334). Eskiden makyaja “yüz yazmak” denilmiştir. Reşat Ekrem Koçu “yüz yazmak” hakkında şu bilgileri veriyor: “Eski Türk kadınının süslenmesinde allıklı, akıllı, rastıklı, sürmesi, yapma laden benli yüz makyajı karşılığı kullanılmış bir deyimdir. Hünerli, zevkli kızlar, kadınlar yüzlerini kendileri yazarlardı. Ham elliler ise, bu işte bilgisi kabul edilmiş kadınlara başvururlardı (1967, s. 248). Türkçede “yüz yazmacısı” olarak adlandırılan bu kadınlara Arapçada “mâşita” veya “meşşâta” denir.

Makyaj için kullanılan maddeler zamana göre çeşitlilik göstermiştir. Günümüzde modern kimyanın ürünleri olan fondöten, pudra, allık, rimel, far ve ruj gibi maddelerin yerine eskiden kimyasal işlem görmemiş, doğal yollarla çeşitli bitki ve madenlerden elde edilen maddeler kullanılmıştır. Eskiden kadınların kullandıkları makyaj (süs) malzemeleri genel olarak kına (hınâ, hınnâ, hizâb, nigâr), rastık (vesme), sürme (kuhl, tütüyâ), çivit (nîl), allık (gül-güne, gâze, sürhî, kızılca, düzgün), üstübeç (sefidâ, sefidâc isfidâc, sefidâb), altın suyu (zer-âb, âb-ı zer), altın varak (zerek), yapma (suni) ben (hâl-i ârizî) gibi maddelerdir. Bu maddelerden “hınnâ, vesme, surhî, sefidâb, sürme, zerek ve hâl-i ârizî”den oluşan yedi tanesine genel olarak Farsçada “her-heft” denilmektedir (Mu’in, 1364, s. 5130). *Burhân-ı Kâtı*’da, yedinci madde ile ilgili olarak ihtilaf bulunduğu işaret edilerek “hâl-i ârizî” yerine kimilerinin “gâliye” yi tercih ettikleri bildiriliyor (Mütercim Âsım, 2000, s. 344). Nitekim bu yedinci madde *Ferheng-i Şu’ûrî*’de “gâliye” (Şu’ûrî Hasan, s. 425a-b) iken *Gencine-i Güftar*’da (Şükûn, 1984, s. 1985) ve *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*’de (Devellioğlu, 1993, s. 358) “misk” olarak geçer.

Eski zaman kadınlarının, makyaj malzemelerinin yanı sıra güzel kokulu maddeler de kullandıkları görülür. Günümüzde kullanılan parfümün yerini tutan bu maddeler ise müşğ (misk), anber, nâfe, gâliye ve gül suyu vb.dir.

Bu çalışmada öncelikle, Osmanlı dönemi kadın süs (makyaj) malzemelerinin özellikleri, hangi amaçlarla ve ne şekilde kullanıldıklarına ilişkin çeşitli kaynaklarda yer alan bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda divan şiirinin başta kadın, aşk ve güzelliğin en çok konu edildiği gazeller ve aşk mesnevileri olmak üzere, farklı nazım şekilleriyle yazılmış manzumelerinde geçen söz konusu süs malzemeleri ile ilgili örnek beyitler değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili örnek beyitlerin tespiti için divan edebiyatında 14 ve 18. yüzyıllar arasında yazılmış 62 divan ve 36 mesnevi taranmıştır. Taramalar sonucunda konuyla ilgili çok sayıda örnek beyit tespit edilmiştir. Ancak bu beyitlerin hepsini değerlendirmenin bir makale boyutunu aşacağı düşüncesiyle örnek sayısı sınırlı tutulmuştur.

### 1. Kına [Hınâ (Hinnâ), Hizâb, Nigâr]

Arapçada “hınâ” ve “hinnâ” biçimlerinde kullanılan ve Türkçede “kına” olarak bilinen bu madde, kına ağacının yapraklarının tozundan yapılmış siyahımsı kırmızı renkli bir boyadır (Şemseddin Sami, 1317, s. 560; Hüseyin Remzi, 1305, s. 466).

Eski Türk süslemesinde çok önemli bir yere sahip olan kına, kadın ve kızlar tarafından el, ayak ve saçlarını boyamakta kullanılmıştır. Bu boyama işlemine de “kına yakmak” denmiştir. Reşat Ekrem Koçu kınanın kullanımı ile ilgili şu bilgileri veriyor:

Bir macun hâline getirilen kına boyası akşam yemeğinden sonra avuca konulur ve parmaklar yumularak yumruk olmuş eller bezle sarılıp bağlanırdı. Ertesi sabah açılıp yıkandığında avuçlar ve parmaklar bir aydan fazla devam edecek, tırnaklar da uzayıp kesildikçe kaybolacak şekilde kırmızıya boyanmış olurdu. Düğünlerde gelin kızın el ve ayaklarına muhakkak kına yakılır ve gece sabaha kadar devam eden sazlı sözlü oyunla eğlenceye ‘kına gecesi’ denilirdi (1967, s. 157).

Arapça “hizâb” kelimesi ise genel olarak “boya” demektir (Mütercim Ahmed Asım, 1305, s. 121; Şemseddin Sami, 1317, s. 583). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*’te ise boya anlamının yanı sıra “kına” anlamı da görülüyor (Devellioğlu, 1993, s. 374). Buna göre “hizâb”ın, kaşa sürüldüğünde rastık (vesme), ele veya ayağa sürüldüğünde ise kına anlamına gelen bir kelime olduğu anlaşılıyor. Arpaeminizade Sami (öl. 1734) ve Keçecizade İzzet Molla (öl. 1829)’nın aşağıdaki beyitleri “hizâb”ın kına anlamında kullanımına örnektir.

Sami söz konusu beyitte, şarap ile kınanın renk ilişkisi nedeniyle “Yârim her ne zaman şarap içse, bir yudumunu sanki arzu gelinimin (geline benzeyen arzusun) ayağını kınalamak için (kadehte) bırakır” demektedir. Dolayısıyla, sevgilinin şarabının son yudumunu, şairin geline benzettiği arzusunun ayağına kına olması için dökmek üzere kadehte bıraktığı anlaşılmaktadır. Çünkü eskiden meyhane müdavimleri arasında, içilen şarabın son yudumunu (cür’a) yere dökmek bir âdetmiş. Bu konuda bilgi için bk. (Onay, 1993, ss. 95-96):

Baқыyye cür<sup>c</sup>a қор yârüm ne dem nüş-ı şarâb eyler  
Ayağına <sup>c</sup>arūs-ı şevkumuñ güyâ *hizâb* eyler (Kutlar, 2004a, s. 480)

İzzet Molla ise, sevgilinin kınalı elini, onun ayrılığından gönlü hasta düşmüş âşığının göğsüne koymamasını, koyarsa kınanın rengiyle hasta âşığın ateşinin yükseleceğini söyler. Buna göre beyitte sevgilinin kınalı elleriyle âşığa dokunuşunun, onun gönlündeki aşk ateşini büsbütün artıracığı, dolayısıyla sevgilinin kınalı ellerinin güzelliği ve etkileyiciliği vurgulanmaktadır. Burada



“reng” kelimesi “hile, oyun” anlamını da çağrıştıracak şekilde tevriyeli kullanılmıştır:

Koyma destûn sine-i dil-ḥaste-i hicrānuña  
 Āteşi efvn olur reng-i *hizābu*ndan senûn (Şahin, 2004, s. 472)

Farsça “nigâr” kelimesi de “Sevgilinin (güzelin) el ve ayaklarına kına ile yapılan şekil” (Mu’în, 1364, s. 4803) anlamındadır. Abdülbaki Gölpınarlı *Hafız Divanı* tercümesinde “Nigâr, hem güzel manasına gelir, hem de parmaklara konan kına manasına gelir. Bu bakımdan şairler, daima bu kelimenin iki manasıyla bir sanat yaparlar” (Şirazi, 1992, s. 704) diyor. Hamdullah Hamdi (öl. 1503)’nin *Yusuf u Züleyha* mesnevisinde Züleyha’nın kınalı ellerinin tasvir edildiği şu beytin ilk mısra’ında “kına” ikinci mısra’ında “sevgili” anlamlarında olmak üzere “nigâr” kelimesinin cinaslı kullanımı buna örnektir:

Keffi levhine itdi naḡş-ı *nigâr*  
 Tâ bu naḡş ile el vire o *nigâr* (Öztürk, 2001, s. 135)

Fuzuli (öl. 1556)’nin bir müseddesinden alınan ve sevgilinin sümbül gibi siyah ve etrafa misk kokusu yayan saçlarını güle benzeyen yanakları üzerine döktüğü, nazık ve güzel ayağına gül yaprağı gibi kına yaktığından söz ettiği aşağıdaki dizelerde de “nigâr” kelimesinin kına anlamına geldiği görülmektedir:

Tökmiş gül üzre sünbül-i gîsü-yı müşg-bâr  
 Yaḥmış laṭif ayağına gül-berg tek *nigâr* (Akyüz vd., 1958, s. 444)

Revani (öl. 1524)’nin “Bayram güzelleri (bayram yerlerinde gezintiye çıkan güzeller) bayramda hile ile her âşığın gönlünü almak için ellerine kına yakmışlar” dediği şu beytinde, hem güzellerin bayramlarda kına yakma âdetinden hem de onların kınalı ellerinin âşıkları aşka düşürecek kadar güzel oluşundan söz edilmektedir:

°İdde her °âşıkun almağa gönlin âl ile  
 Ellerin *ḥunnâ* ile naḡş eylemiş ḥübân-ı °îd (Avşar, tarihsiz, s. 129)

Şairler kına ile kan arasındaki renk benzerliğinden dolayı güzellerin âşıkların kanını kına olarak kullandıkları hayalini şiirlerinde sık sık dile getirmişlerdir. Mesîhi’nin aşağıdaki beyti buna örnektir.

Beyitte bir genç kıza (bakireye) benzetilen kasidenin güzelliğine şaşırılmaması gerektiği, çünkü ellerinin ciğer kanı ile kınalandığı belirtilmektedir. Yani şair, kasidesini daha önce söylenmemiş hayallerle yazdığı için el değmemiş (bakire) bir kıza; yürekte gelen samimi duygularını söyleyiş güzelliği içinde anlattığı için de elleri ciğer kanıyla kınalanmış genç kıza benzetererek övmüştür:

RengİN görinse bîkr-i kaşİdem °aceb mi kim  
Hün-ı cigerle eylemişem ellerin *hızāb* (Mengi, 1995, s. 41)

Aşağıdaki beyit Gelibolulu Sun’i (öl. 1534-35)’nin *Divan*’ında mesnevi nazım biçimiyle yazılmış ve gelin gibi hayal edilen mumun süslenişinin anlatıldığı şiirden alınmıştır. Burada güzel mumun gelin olduğu ve kına gecesinde ayağına kına yakıldığı anlatılmaktadır:

°Arūs oldu bu gice şem°-i ra°nā  
Anuñ’çün yaqdılar pāyına *hunnā* (Yakar, 2002, s. 434)

Arpaeminizade Sami’nin, bir kasidesi (temmūziyye)nde yer alan aşağıdaki beyitlerde “Temmuz sıcağını vasfetmenin güzelliğinin, beğenilen (seçkin) şairlik maşitasının arzusu olduğu o zaman, (vasfedilen temmuz sıcağı), hayal bakiresinin (bakire bir kız gibi el değmemiş hayallerinin) kıvrıcık saçlarını etkileyerek onları alev rengi gibi kendi kendine kınaladı.” denmektedir. Yani şair, temmuz sıcağını anlatmanın, genç kıza benzettiği hayalinin saçlarına bile etki ederek, onun alev rengi gibi kendi kendine kınalanmasını sağladığını anlatmaktadır:

O dem ki zībiş-i tahrīr-i vaşfi temmūzuñ  
Murād-ı māşīta-i şab°-ı müsteřāb oldu  
İdüp külāle-i dūşīze-i řayāle eşer  
Çü reng-i sürş-i °alev ř°od-be-ř°od *hızāb* oldu (Kutlar, 2004a, s. 129)

## 2. Rastık (Vesme)

Türkçedeki “rastık” kelimesinin Arapça karşılığı olan “vesme”, kadınların kaşlarına sürdükleri siyah boyaya denir (Şemseddin Sami, 1317, s. 1492; Koçu, 1967, s. 196; Pakalın, 1993, s. 13). Farsça sözlüklerden *Burhān-ı Kātī*’da vesme ile ilgili olarak şu bilgiler veriliyor:

Bir nebatır. Karılar kaynatıp usaresi ile ebruların hizab ederler. Bu nebat ketem dedikleridir ki mersin varakına şebih, semeri fülful kadar ve ba’de’l-kemāl siyah olur. Bazılar ‘vesme varaku’n-nıl yani çivit otudur’ dedi. Bazılar indinde hınâ-yı siyahtır ki hınâ-yı mecnûn veya hınâ-yı şugāl dahi derler. (...) Bir kavilde rastık taşıdır.” (Mütercim Âsım, 2000, s. 809).

*Burhan-ı Kātī*’da bitkisel ve madenî kökenli olduğu bildirilen vesmenin diğer sözlüklerde (Şemseddin Sami, 1317, ss. 654-655; Koçu, 1967, s. 196; Pakalın, 1993, s. 13) yalnızca rastık taşı denilen “antimon” elementinden elde edildiği bildirilmektedir.

Türkçedeki yaygın söyleyişe göre “rastık” olarak bilinen kelimenin aslı Farsça “râsuht”tur. *Burhān-ı Kātī*’ın “râsuht” maddesinde ise şu bilgiler veriliyor:

Rastık taşına denir ki muharrak [yanmış] bakırdan yaparlar. Sıfatı budur ki bakırı gayette ince sahifeler düzüp bir çömlek içre dizdikten sonra öşrü kadar kükürtle tuz mecmu'undan sahifelerin üzerine ve arasına serpip çömleği ağzının muhkem bend ve külhanda bir hafta terk eyleyeler ta ki cümlesi muhterik ola. Efdali Mısrî nevidir (Mütercim Âsım, 2000, s. 618).

Vesmenin kullanımına ilişkin olarak tespit edilen örnek beyitlerden aşağıdaki Fuzuli, Behiştî ve İzzet Molla'nın beyitlerinde, vesme ile boyanmış kara kaşlı güzellerin kaşlarının çekiciliği anlatılmıştır.

Fuzuli, sevgiliye “Harami (haydut, eşkiya) kaşların vesme ile kılık değiştirip hile yolunu tutarak gönül yağmalarlar” diye sesleniyor. Çünkü sevgilinin vesme ile daha da güzelleşen kaşları, kılık değiştirerek yol kesen, hırsızlık yapan haramiler gibi şairin gönlünü çalmıştır.

Қılıр тағыр-і шүрет *vesmeden* yağмā қилурлар дил  
Ҳарāmī қаşларуñ рesm ü reh-і нїреng тұтмıшлар (Akyüz vd., 1958, s. 193)

Behiştî (öl. 1571-72)'nin “Bayram hilali eğer senin yolunun tozunu vesme diye kaşlarına sürmemiş olsaydı, insanlar onu görmeye o kadar hevesli olmazlardı” dediği aşağıdaki beyitte ise sevgilinin ayağının tozu vesmeye, hilal de o vesmeyi kaşına çeken güzele benzetilmiştir. Burada hilalin kaşlarının cazibesi sevgilinin ayağının tozunu vesme olarak sürmüş olmasına bağlanarak sevgilinin üstünlüğü vurgulanmaktadır. Öte yandan, eskiden bir ay boyunca oruç tutan insanlar bayramı büyük bir özlemle bekledikleri için bayramın yaklaştığı günlerde ufukta hilali gözlerlirmiş. Çünkü ufukta hilalin görülmesi ile ramazan ayı son bulurmuş (Onay, 1993, s. 340). Şair burada bu geleneğe de telmihte bulunmuştur:

Cihān hālkı hilāl-і cīde şöyle mā<sup>2</sup>il olmazdı  
Eger ebrūsına hāk-і rehūñden itmese *vesme* (Aydemir, 2000, s. 486)

İzzet Molla'nın II. Mahmud övgüsünde yazdığı bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte, düşmanların padişahın kılıcı üzerindeki siyah dalgayı, güzelin kaşları üzerindeki vesme sanarak âşık olup can verdikleri söyleniyor. Burada, kılıçtan geçerek ölen düşman askerlerinin ölümü, kaşları vesmeli bir güzele benzetilen kılıcın cazibesiyle âşık olup ölmek biçiminde güzel bir nedene bağlanarak hüsn-i ta'lil sanatıyla anlatılmıştır:

Oluр şemşirine c<sup>2</sup>âşık nice cān virmesün a<sup>c</sup>dā  
Şanur kim vesmedür mevc-і siyāhı ebruvān üzre (Şahin, 2004, s. 38)

Şairler, güzellerin kaşlarını yaya benzettiklerinde vesmeyi de toza benzetmişlerdir. Bu türlü örneklerde “toz” kelimesi “Çok küçük parçacıklara bölünmüş olan herhangi bir madde (Türkçe Sözlük, 2005, s. 1999)” ve “Yayın kabzası üzerine kaplanan kayın ağacı kabuğu ve kirişi (Yeni Tarama Sözlüğü 1983, s. 211)” olmak üzere iki anlama da gelecek şekilde kullanılmıştır.

Fuzuli, bir muhammesinde yer alan aşağıdaki dizelerde “Vesmeli kaşın, kabzası yeşil renkli kayın ağacı ile kaplanmış yay, etkili ve yan bakışın ok(tur). Fuzuli hemen senin o etkili yan bakışına ve kaşına yönelir.” diyerek, sevgilinin kabzası koyu yeşil renkli kayın ağacı ile kaplanmış yaya benzeyen vesmeli kaşları ve oka benzeyen bir anlık etkili ve yan bakışı ile ölmek için o kaşlara ve bakışa doğru yöneldiğini söylüyor:

*Vesmeli* kaşuñ yaşıl tozlı kemān ğamzeñ ħadeng  
Ğamze vü kaşuñğa meyl eyler Fużülü bî-direng (Akyüz vd., 1958, s. 454)

Hamdullah Hamdi'nin *Yusuf u Züleyha* mesnevisinde yer alan aşağıdaki beyitte ise “müşğn toz” ibaresi geçmektedir. Bu ibare hem müşğ tozu veya müşğ gibi siyah renkli toz, hem de yayın kabzası üzerine kaplanan siyah renkli kaplama anlamına gelmektedir:

Geldi meşşâlar Züleyhâ'ya  
Müşğden toz itdiler yaya (Öztürk, 2001, s. 171)

Vesme ile ilgili olarak Cinani (öl. 1595) *Divan*'ında “vesmeyi” redifli bir gazel bulunmaktadır. Bu gazel, redifi dolayısıyla vesme ile ilgili anlam, kavram, düşünce ve benzetmeleri içerdiği için yek-âhenk bir gazeldir. Vesme hakkında buraya kadar verilen bilgi ve örneklerde görülmedik biçimde, söz konusu gazelin her beytinde sevgilinin, kaşlarına kırmızı vesme sürdüğünden söz edilmektedir. Dolayısıyla kırmızıya boyanmış (kırmızı vesme sürülmüş) kaşlar kan, kına, şafak gibi kırmızı renkli unsurlara benzetilerek tasvir edilmiştir. Kaynaklarda vesmenin siyah renk dışında kırmızı renkli olduğuna ilişkin bir bilgiye rastlanmamasına karşılık, bu şiirde bütünüyle vesmenin kırmızı renginden söz ediliyor olması, ya “vesme”nin “boya” anlamında kullanılmış olduğunu ya da tasviri yapılan sevgilinin kaşlarının doğal olarak kızıl renkli olduğunu düşündürmektedir. Gazel şöyledir:

Sürh iderse n'ola ebrūsına cānān vesmeyi  
Hün-ı °aşıkdan yaqar şimdi nigārān *vesmeyi*

Bu ilk beyitte, güzeller şimdi vesmeyi âşık kanından yaktığı (âşık kanını vesme olarak kaşlarına sürdükleri) için sevgilinin de kaşına kırmızı vesme (âşığının kanını) sürmesine şaşılmanması gerektiği söylenmektedir. Yani güzellerin âşıkların kanını kına gibi vesme olarak kaşlarına sürmeleri âdet hâline geldiği için, sevgilinin de vesmesini kırmızı yaptığı (âşığının kanını vesme diye kaşlarına sürdüğü) anlatılmaktadır.

Anı sürh añlar gören ebrūsı ammā reng alır  
Ol muħannā dest ile yaqduqca her ān *vesmeyi*

Bu beyitte ise “Onu (sevgilinin kırmızıya boyanmış kaşlarını) gören kırmızı sanır. Ancak (sevgili) vesmeyi her an kınalı elleriyle sürdüğü için kaşları (ellerinin kınasından) renk alır (o nedenle kırmızı görünür)” deniyor.

Muşhaf-ı ruhsârına ser-sürelerdür sürh ile  
Vechi var sürh eylese ol şâh-ı hûbân *vesmeyi*

Üçüncü beyitte de güzellerin şahı olan sevgilinin yüzü Kur'ân-ı Kerim'e benzetilerek, kırmızı mürekkeple yazılmış sure başlıkları gibi kaşlarına kırmızı vesme sürmesinin uygun olacağı (yakışacağı) belirtilmektedir.

Her biri kanlar döker şemşîr-i hûn-âlüddur  
Şanma kim sürh eyledi ol çeşmi fettân *vesmeyi*

Dördüncü beyitte, gözleri fettan (bakışlarının etkileyciliği ile kargaşa çıkararak) sevgilinin, kaşlarına kırmızı vesme sürdüğünü sanmamak gerektiği, (onun iki kaşının) her birinin kanlar döken (öldüren), kana bulanmış kılıçlar olduğu söylenmektedir. Burada da kırmızıya boyanmış kaşlar kanlı kılıçlara benzetilmiştir.

Yâ meh-i nevdür ki olmışdur şafağdan âşikâr  
Sürh ider zann eylemeñ ol mâh-ı tâbân *vesmeyi*

Beşinci beyitte “(Yüzü) parlak aya benzeyen sevgilinin kırmızı vesme sürdüğünü sanmayın. Olsa olsa şafak vakti gökte hilal görünmüştür” denerek, sevgilinin kırmızı vesme sürdüğü kaşları şafağın kızılığı içinde görünen hilale benzetilmiştir.

Tîğ-ı sürhıdur ol ebrûlar Cinânî Kâsım'ıñ  
Eyle hünîdür yaçar kanıyla her ân *vesmeyi* (Okuyucu, 1994, s. 600)

Son beyitte ise “Ey Cinani! O kaşlar Kasım'ın kırmızı/kızıl (kana boyanmış) kılıcıdır. (Kızıl kılıca benzeyen o kaşlar) öyle kanlıdır (kan dökmeye meyilli, zalim, katil) ki her an vesmeyi kanıyla yakar” denilmektedir. Dolayısıyla kırmızıya boyanmış kaşlar burada da kanlı kılıca benzetilmiştir.

Son beyitten anlaşıldığı üzere bu gazelde kırmızı vesmeli kaşları tasvir edilen sevgili, Kasım adlı bir kişidir. Buna göre vesmenin, tedavi edici ve görüş gücünü artırıcı etkisi nedeniyle sürme gibi erkekler tarafından da kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

### 3. Sürme (Kuhl, Tûtîyâ)

Sürme Türkçeden Farsçaya geçmiş bir kelime olup Arapça karşılığı “kuhl ve tûtîyâ”dır. Kadınların süs amacıyla göz kenarlarına sürdükleri sürme, siyah veya lacivert renkli toz bir maddedir (Şemseddin Sami, 1317, s. 719, 1151; Mütercim Âsım, 2000, s. 699; Şükûn, 1984, s. 1194; Koçu, 1967, s. 211; Onay, 1993, ss. 381-382). Kaynaklarda “sürme”nin aynı zamanda İsfahan'da bir köyün adı olduğu ve en iyi sürmenin burada elde edildiği bildirilmektedir (Mütercim Âsım, 2000, s. 699; Şükûn, 1984, s. 1194; Koçu, 1967, s. 211; Onay, 1993, s. 381).

Sürmenin kadınlar tarafından göz kenarlarının yanı sıra, kimi kaynaklarda kirpiklere ve kaşa da sürüldüğünden söz ediliyor (Şemseddin Sami, 1317, s. 719; Koçu, 1967, s. 211). Sürme kabı (sürmedan) içinde ezilerek yapışkan bir hâle getirilen sürmenin mil (ince ve uzun çubuk şeklinde alet) yardımıyla gözler yumularak kirpiklere sürüldüğü bildirilmektedir (Koçu, 1967, s. 211).

Sürmenin kadın süs malzemelerinden biri olmak dışında, görüş gücünü artırıcı bir ilaç özelliği taşıdığı ve yendiği takdirde ses kısılmasına veya yiyenin hiç konuşamamasına neden olduğuna dair bilgiler de vardır. Sürme Fars ve divan şiirinde bu özellikleriyle de yer almıştır (bk. Güner, 1997, ss. 119-126).

Burada kadınların sürmeyi süslenme amacıyla gözlerine sürdüklerini gösteren örneklere yer verilmiştir.

Zati (öl. 1546)'nin "Geceler boyunca sabaha kadar gökteki meleklerin gözüne sürme yerine siyah duman çekelim." dediği aşağıdaki beyitte ise, aşk derdiyle sabaha kadar âh eden âşıkların âhının göğe yükselen dumanı sürmeye benzetilmiştir:

Giceler şubha degin gökde melâ'ik gözine  
Yine *sürme* yirine düd-ı siyâhı çekelim (Tarlan, 1970, s. 403)

Azmizade Haleti (öl.1631), sevgilinin, gözlerine kuyruklu (göz kenarından biraz daha uzatılarak çekilmiş) sürmeler çekerek ortaya çıktığında, gözlerinin doğan gibi avını aramaya başladığını söyleyerek sürmeli gözlerin çekiciliğini, gönül alıcılığını anlatmak istemiştir:

Ƙuyruklu *sürmelerle* eger cilve kılsa yâr  
Başlar şikâra gözleri mânend-i şâh-bâz (Kaya, 2003, s. 191)

Haleti şu beyitte ise (güzelliği ile) ayartıcı, baştan çıkarıcı güzelin, aşk derdiyle ağlayıp inleyen, gönlü yanmış âşıkların küllerini gözlerine sürme diye çektiği için, sürmesinin mavi renkli olduğunu söylüyor. Şair burada sevgilinin lacivert renkli sürmesini, aşk ateşiyle yanmış âşıkların külüne benzetmiştir:

Kebüd olsa °aceb mi *sürmesi* ol şüh-ı fettânuñ  
Gözine kuñl ider hâkisterin °uşşâğ-ı nâlânuñ (Kaya, 2003, s. 344)

Şeyhülislam Es'ad (öl. 1753), sevgilinin nazlı bakışının keskin kılıcını (kılıç gibi keskin, etkileyici nazlı bakışını) bileyerek daha da keskinleştirmesine gerek olmadığını ve o etkileyici bakışlarla âşğın gönlünde yakıcı bir etki yaratan gözlerine bir de sürme çekmemesini söylüyor. Çünkü bir de sürme çekerse o bakışlar âşğı mahvedecektir:

Ne hâcet zağ<sup>†</sup> virmek tîğ-i tîz-i gâmze-i nâza  
Amân ol çeşm-i sūzişüñe zâlim sūrmeler çekme (Doğan, 1997, s. 288)

#### 4. Çivit (Nîl)

“Nîl” Farsça bir kelime olup Türkçede “çivit” ve “çivit otu”nun karşılığıdır. “Çivit” Hint’te ve Yemen’de yetişen bir bitkiden elde edilen koyu mavi renkli bir boyadır (Şemseddin Sami, 1317, s. 533; Mütercim Âsım, 2000, s. 562; Şükûn, 1984, s. 1939). *Lügat-i Remzî*’de yaprağına vesme denilen ve saç ve sakal boyamakta kullanılan bir tür ota da nîl denildiği belirtiliyor (Hüseyn Remzî, 1305, s. 917). *Burhân-ı Kâtî*’da da *Lügat-i Remzî*’de olduğu gibi, bazılarınca nil yaprağına yani çivit otuna vesme denildiği bildirilmiştir (Mütercim Âsım, 2000, s. 809). Yanmış üzerlik tohumuna da nil (çivit) denildiği bildirilen sözlüklerde, bunun nazar değmesinden korumak amacıyla çocukların kulağı tozuna (kulak arkasındaki çukur yer) ve alınlarına çekildiğinden söz ediliyor (Mütercim Âsım, 2000, s. 562; Şükûn, 1984, s. 1940). Nitekim Şeyhî’nin *Husrev ü Şirin* mesnevisinden alınan aşağıdaki beyitte de çividin nazardan korunmak için yüze çekildiği açıkça ifade ediliyor:

Çividi kim yüz ayına çekerler  
Nazar jenginden eylerler hâzerler (Timurtaş, 1963, s. 64)

Yusuf u Züleyha ve Husrev ü Şirin mesnevilerinden tespit edilen aşağıdaki beyitlerde, kadınların nili, süslenirken bir çizgi şeklinde çekmek suretiyle güzel yüzlerini nazardan korumak için kullandıkları anlaşılıyor. Burada yine nazardan korunmak için kullanılan nazar boncuğu ile nilin renk benzerliğini de belirtmek gerekir.

Hamdullah Hamdi, Züleyha’nın Yusuf ile gizli buluşması öncesinde süslenirken, kötü gözlerden korunmak amacıyla yüzüne nilden bir çizgi çekişini şöyle anlatmıştır:

Mâha hağ çekdi nîlden çün mîl  
Hüsni Mısr’dan <sup>c</sup>imâret itdi o Nîl  
Çekdüğü hağ-ı nîl ol mâha  
Tâ ki mîl ola çeşm-i bed-îh’âha  
Ya görüp çeşmin oldı mâşıta mest  
Sürme mîlin düşürdi ditredî dest (Öztürk, 2001, s. 134)

<sup>†</sup> Farsça sözlüklerde bu kelimenin “karga”nın yanı sıra “ok yayının kırıış geçecek yerinde olan sargı” (Şükûn, 1984, s. 1054), “gûşe-i kemân” (Mu’in, 1364, s. 1711) anlamlarına geldiği belirtilmektedir. *Yeni Tarama Sözlüğü*’nde “zâğ (Far.)”a “Yayın ucuna sarılan deri”, “zâğ virmek”e “Keskinliğini göstermek”, “zâğlamak”a “Keskinletmek” anlamları verilmiştir (1983, s. 257). *Kamus-ı Türkî*’de ise Farsça “zâğ”ın “karga, gurâb”, Türkçe “zağ”ın “Kılıç ve bıçağa bilemekle verilen cila, kilağı” anlamında olduğu belirtilmiştir (Şemseddin Sami, 1317, s. 670). Dolayısıyla beyitteki “zağ”ın *Kamus-ı Türkî*’de belirtildiği üzere Türkçe olduğu anlaşılmaktadır.

Hamidizade Celili'nin *Husrev ü Şirin* mesnevisinde Ferhad'ın ölümüne yas tutan Şirin'in yüzündeki nil ile çekilmiş çizgi, gözyaşlarının gözünden akıttığı Nil Irmağı olarak tasvir edilmiştir:

Degül ruhsâresinde hatt-ı *nîl*  
Gözi yaşı akitmiş cüy-i Nîl'i (Kazan, 1997, s. 231)

Taranan divanlar arasında, güzellerin nazardan korunmak amacıyla yüzlerine nil çekme geleneği ile ilgili örneğe yalnızca Tacizade Cafer Çelebi'nin *Divan*'ında rastlanmıştır. Şairin bir gazelinde geçen aşağıdaki beyitte, bir güzele benzetilen bahçenin güzelliğine nergisin nazarının değmemesi için, menekşenin bahçenin yüzüne nil çektiği anlatılıyor. Burada baharda sıra sıra rengârenk çiçeklerle bezenerek son derece güzel bir görünüme kavuşan bahçedeki menekşelerin oluşturduğu sıra, koyu mavi (lacivert) renginden dolayı bahçenin yüzüne çekilmiş nile benzetilmiştir. Divan şiirinde sıklıkla güzel gözün benzetmeliği durumunda olan nergis ise bakışlarıyla nazarı degen bir insan olarak hayal edilmiştir:

Çekdi gird-i ruḥ-ı bustâna benefşe yine *nîl*  
Tâ eşer eylemeye nergisün aña nazarı (Erünsal, 1983, s. 442)

Nil, kadınların süs amacıyla yüzlerine sonradan yapıştırdıkları yapma ben yapımında da kullanılmaktadır. Buna ilişkin örneğe ise “Yapma Ben (Hâl-i Ârızî)” başlığı altında yer verilmiştir.

### 5. Allık (Gül-gûne, Gâze, Sürhî, Kızılca)

Farsçada “gül-gûne”, “gâze” ve “sürhî” olarak geçen kelimeler Türkçede kadınların süslenmek amacıyla yüzlerine sürdükleri düzgünlerden “allık” veya “kızılca”nın karşılığıdır. “Düzgün” ise eski usul makyajda kadınların yüzlerine sürdükleri beyaz ve kırmızı boyaların genel adıdır. Düzgünün beyaz renkli olanına “aklık [sefidâb, sefidâc, isfidâc, üstübeç]”, kırmızı renkli olanına “allık [gülgûne, gâze, sürhî, kızılca]” denir (Koçu, 1967, s. 98).

R. Ekrem Koçu, allığın nasıl yapıldığı ve kadınlar tarafından nasıl kullanıldığı hakkında şu bilgileri vermiştir:

Eski toplum hayatımızda allık yanak ve dudak üstünde yalnızca kadınlar tarafından kullanılmıştır.(...) Kadın makyajında allık olarak herhangi bir kırmızı boya kullanılmıştır ve attarlar tarafından ‘Gaz Boyaması’ adı ile satılmıştır. Gaz denilen incecik tülbendler kırmızı boyaya batırılır ve boya o tülbend üstünde toplanıp kurur idi. Boyanacak hanımlar yanaklarını gül suyu ile hafifçe ıslatırlar ve sonra küçük bir parça gaz boyamasını cild üzerinde gezdirerek yüzün gereken yerlerini allandırılırdı. Dudak



boyamak için de dudağı dil ile ıslatıp üstüne gaz boyamasını sürmek kâfi gelirdi (1967, s. 12).

Bu bilgilerden eski kadınların, allığı bugünkü makyaj malzemelerinden hem allık hem ruj yerine kullandıkları anlaşılıyor. S. Haim tarafından hazırlanan *The One Volume Persian English Dictionary* adlı sözlükte “sürhî” kelimesinin hem allık (İng. redness) hem ruj (İng. rouge) anlamına geldiği belirtilmektedir (1975, s. 448). Bu kelimeye *Turkish and English Lexicon*’da ise yalnızca allık (İng. redness) anlamı verilmiştir (Redhouse, 1992, s. 1051). Bu sözlükler dışında, bilinen belli başlı Farsça-Farsça, Farsça-Türkçe, Farsça-İngilizce ve Türkçe sözlüklerde “sürhî” kelimesinin allık veya ruj anlamına rastlanamamıştır.

Divan ve mesnevilerden tespit edilen örneklerde, allığın kadınlar tarafından yalnızca yüze sürülen bir makyaj malzemesi olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tacizade Cafer Çelebi’nin bir terci-bendinden alınan aşağıdaki mısralarında, bahçenin gönül aldatan (cazibeli, alımlı) yanağının, sevgilinin yüzünün güzelliği gibi gül allığı ile güzelleştiği söyleniyor. Burada bahçe, sevgilinin güzelliğine imrenen bir güzel olarak kişileştirilirken (teşhis), bahçedeki güller de allığa benzetilmiştir:

Cânân cemâli gibi ruḥ-ı dil-firîb-i bâğ  
Gül-güne-i gül ile bulur behcet ü bahâ (Erünsal, 1983, s. 8)

İzzet Molla şu beyitte, sevgilinin al yanağına bir de allık sürdüğü gün ortalıkta kızılca kıyamet koptuğunu (kavga gürültü, kargaşa çıktığını) belirtmekte, hem de “kızılca kıyamet kopmak” deyimindeki “kızılca” kelimesinin “allık” anlamına işaret ederek kelimeyi tevriyeli biçimde kullanmaktadır:

Elbette bir kızılca kıyâmet kıpar bugün  
Ruhsâr-ı ala kim didi ol şûha gâze çek (Şahin, 2004, s. 472)

Hamdullah Hamdi Züleyha’nın aslında süse ihtiyacı olmadığını fakat yüzüne sürdüğü kızılca (allık) ve üstübeç (aklık) ile güzelliğinin bir kat daha arttığını şöyle ifade ediyor:

Yoğ idi zeyne ihtiyâcı anuñ  
Artdı andan velî revâcı anuñ  
Güle virdi kızılca rengi revâc  
Nür arturdı nûra isfîdâc (Öztürk, 2001, s. 134)

Arpaeminizade Sami ise, içinde bulunduğu şişenin güzelliğine güzellik katan şarabın her damlasının, düşüncenin yanağına allık olduğunu söyler. Şair burada düşünce (endişe) gibi soyut bir kavramı bir güzel kişiliğinde hayal ederek şarabın her damlasını da onun yüzüne sürdüğü allığa benzetmiştir:

Bâde kim revnağ-fezâ-yı şîşedür her kaşresi  
 Ğâze-i ruhsâre-i endîşedür her kaşresi (Kutlar, 2004a, s. 564)

Sami gibi sebk-i Hindî üslubunun etkisiyle şiirler yazan Şeyh Galib'in aşağıdaki beytinde de bu üslubun önemli özelliklerinden biri olan somutlaştırma görülmektedir. Şair sürhî-i nâz (naz allığı), kumâş-ı ârzû (arzu kumaşı) ve reng-i istignâ (naz rengi) tamlamalarındaki naz, arzu ve istigna gibi soyut kavramları allık, kumaş ve renk gibi somut kavramlarla bağdaştırarak güzel bir hayal yaratmıştır. Şairin “O gül endamlının (sevgilinin) yanağının yasemin bahçesinde (yasemin bahçesi gibi bembeyaz yanağında) naz allığı, arzu kumaşında naz rengi midir bilmem.” dediği beyitte, sevgilinin güzelliği ve onu arzulan âşığa karşı nazlı tavırları anlatılmaktadır:

Semenzâr-ı ruhında *sürhî*-i nâz ol gül-endâmuñ  
 Kumâş-ı ârzûda reng-i istignâ midur bilmem (Gürer, 1993, s. 497)

Şairler söz konusu süs malzemelerinin çok defa, güzellerin güzelliklerine güzellik kattığını, o güzellik karşısında âşıkların sarsıcı bir etkiye, dayanılmaz bir cazibeye kapıldıklarını anlatmalarına karşılık, kimi zaman da Allah vergisi doğal güzelliğin daha makbul olduğunu dile getirmişlerdir. Bu düşüncenin, allıkla ilgili beyit örneklerinde daha fazla dile getirildiği görülmektedir.

Mesela Şeyhülislam Yahya (öl.1644), dünyada güzelliğin Allah vergisi olması gerektiğini, allık ve gâliye gibi süs malzemeleri ile elde edilen güzelliğin Allah vergisi güzellik ile kıyaslanamayacağını şöyle ifade eder:

Hüsn eâlemde Hudâ-dâd gerekdür Yahyâ  
 Ne kadar eâlem ola gâliye vü *ğâze* ile (Kavruk, 2001, s. 340)

Naili, sevgiliye “Hiçbir süs ve boyaya ihtiyacı olmayan (renksiz) doğal güzelliğinle gülleri utandır da senin süsleyici kadının (makyözün) bahçenin yanağına allık sürsün” diyerek yine onun yanağının doğal pembeliğinin allık sürülmüşçesine güzel olduğunu, süse ihtiyacı olmadığını belirtiyor. Burada “renk” kelimesinin “hile” anlamı dolayısıyla “bî-rengî” hem renksizlik hem de hilesizlik anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır. Çünkü pembe olmayan yanağı allık sürerek pembeleştirmek de bir bakıma hiledir:

Bî-rengî-i hüsnüñle virüp güllere haclet  
 Meşşâfañi *gül-güne*-tırâz-ı ruh-ı bağ et (İpekten, 1970, s. 230)

## 6. Üstübeç (Sefîdâc, İsfîdâc, Sefîdâb, Sefîdâ)

Farsçada “sefidâ, sefidâb, sefidâc” biçimlerinde görülen ve “isfidâc” olarak Arapçaya geçmiş olan kelimenin sözlüklerdeki (Şemseddin Sami, 1317, s. 726; Devellioğlu, 1993, s. 929) karşılığı “üstübeç”tir. Üstübeç ise kurşun boyası (kurşun karbonat) da denilen ve boyacılıkta kullanılan beyaz madenî bir maddedir (*Büyük Türk Sözlüğü*, tarihsiz, s. 1211; *Türkçe Sözlük*, 2005, s. 2065). Eskiden kadınlar beyaz renkli toz hâlindeki bu maddeyi su ile karıştırarak süs malzemesi olarak yüzlerine sürmekte kullanmışlardır. Düzgünün beyaz renkli olanıdır ve buna “aklık” denir (Koçu, 1967, s. 98). Bu maddenin kullanımı ile ilgili sakıncayı *Koçu* “...aklıkda üstübeçli bir su kullanıldığı için hem yüzün taravetini tahrib eder, hem de cildten geçerek dişler üzerinde tesir gösterir, yıllar boyunca her gün düzgünlenmiş kadınların dişleri kapkara olurdu” (1967, s. 99) sözleriyle ifade ediyor. Üstübeç veya aklık olarak bilinen bu maddenin, günümüzde kadınların kullandığı pudra ve fondötenin işlevini gören bir süs malzemesi olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Galib, baştan çıkarıcı güzelin allık, rastık ve üstübeç sürerek yüzünü beyaz, siyah ve kırmızıya boyadığını söylüyor:

Gül-gün u vesme sürdi *sefidâb* ile ruhın  
Kıldı o fitnekâr sefid ü siyâh u sürh (Gürer, 1993, s. 362)

Naili (öl. 1666)’nin aşağıdaki beyti, Sultan Mehmed Han’ın övgüsünde yazdığı bir kasidenin nesib bölümünde yer almaktadır. Burada Edirne’nin kış mevsimindeki görüntüsü anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu beyitte, Edirne’nin zemininin, gümüş gibi bembeyaz tenli güzellerin terlemiş sineleri gibi sabah üstübeciyle boyandığı (yaldızlandığı, parlatıldığı) söylenmektedir. Yani şair, sabah vakti toprağın üstündeki karların gün ışığıyla beraber ışıldamasını, beyaz tenli güzellerin terli sinelerine benzetmiştir. Çünkü divan şairleri için sevgilinin terli sinesi ve yanakları daima bir cazibe unsuru olmuştur. Şehrin zemininin parlaklığının sebebi sabah (subh) olduğu için de teşbih-i belîğ yoluyla sabah üstübece benzetilmiştir. Buradan üstübecin tene sadece beyazlık değil aynı zamanda ışıltı, parlaklık da verdiği anlaşılıyor:

Bulmuş tılâ zemîni *sefidâc*-ı şubhdan  
Hoy-kerde levh-i sine-i simîn-berân gibi (İpekten, 1970, s. 68)

Revani’nin şu beytinde ise dünya bir yeni geline, rüzgâr da gelin süsleyici kadına benzetilerek, rüzgârın gelin süsleyici kadın gibi, yeni geline benzeyen dünyayı süslemek için- renk benzerliği dolayısıyla- ateşi allık, karı üstübeç yaptığından söz edilmektedir:

Nârî gül-güne kıllup berfi *sefîdâc* itdi bād  
Nev-<sup>c</sup>arūs-ı dehri tezyîn itmege meşşâtavâr (Avşar, tarihsiz, s. 54)

Hamidzade Celili'nin *Husrev ü Şirin* mesnevisinde Şirin gelin olurken gelin süsleyici kadının Şirin'in yüzüne allık ve üstübeç sürmesi şöyle anlatılıyor:

Virür meşşâta ol gül-çihreye zîb  
İder gül-gün u *isfîdâc* tertîb (Kazan, 1997, s. 242)

### 7. Altın [Altın Varak (Zerrîn Varak), Altın Tel, Altın Suyu]

Altın, kadınlar tarafından çeşitli şekillerde (küpe, kolye, zincir, bilezik, yüzük vs.) takı olarak kullanılmasının yanı sıra yüz makyajında da kullanılmış bir maddedir. Burada kadınların altın varak, altın tel ve altın suyu olmak üzere, altını yüz makyajında nasıl kullandıkları üzerinde durulacaktır.

Altın varak (zerrin varak veya zer varak), çeşitli süsleme sanatlarında kullanılan ve ince tirşelerin arasında dövülerek inceltilen altın levhalara denir. (Pakalın, 1993, s. 54; Ayan Birol, 1998, s. 541).

Altın varak çeşitli süsleme sanatlarında kullanılan bir madde olmakla birlikte, eskiden kadınların kullandıkları yedi süs malzemesinden (her-heft) biri olarak da bilinir. Farsçada kadınların süslenmek amacıyla yüzlerine yapıştırdıkları bu altın varaklara “zerek” denilmektedir (Mütercim Âsım, 2000, s. 840; Mu'în, 1364, s. 1735; Şükûn, 1984, s. 1070).

Hamidzade Celili'nin *Husrev ü Şirin* mesnevisindeki şu beyitte, gelin olduğunda Şirin'in yüzüne altın varak yapıştırıldığı belirtilmektedir. Şair Şirin'in yüzündeki altın varağı sanki ayın üstüne konmuş yıldızlara benzetmiştir:

Urup *zerrîn varağ* ruhsâr-ı âle  
İder mâh üstine encüm havâle (Kazan, 1997, s. 242)

Tacizade Cafer Çelebi II. Bayezid'i övdüğü ateş redifli kasidesinin şu beytinde padişaha “Ateş, güzelliğini sana göstermek için dumanını kıvılcımlarla bezeyip şakaklarına altın varaklardan damga yapar.” diye sesleniyor:

Saňa <sup>c</sup>arz itmege hüsün şererden zeyn idüp düdi  
İder aşdâğına *altun varağ*lardan şıdâğ<sup>‡</sup> âteş (Erünsal, 1983, s. 132)

Emri'nin aşağıdaki beytinde, gelinlerin yüzlerinin altın varak gibi altın tellerle süslediğinden söz edilmektedir. Şair, yeni geline benzediği düşüncenin, güzel görünmek için yüzünü altın tellerle süslediğini söylüyor. Ancak düşünce

<sup>‡</sup> şıdâğ (Ar.): Devenüñ şudğına (şakağına) başılır bir tamğa adıdır (Mütercim Ahmed Âsım, 1305, s. 713).

gelininin güzel görünmek istediği ve “aña” zamiriyle anılan kişinin kim olduğu açık değildir<sup>§</sup>:

Nev-<sup>c</sup>arūs-ı fikr aña zibā görünmek kaçına  
Şa<sup>c</sup>şa<sup>c</sup>a şanma yüzün zer te/le tezyîn eylemiş (Saraç, 2000, s. 338)

Farsçada “zer-âb” kelimesinin Türkçedeki karşılığı olan “altın suyu” sözlüklerde mücüllitler ve nakkaşların tezhip için kullandıkları bir madde olarak tarif edilmektedir (Mütercim Âsım, 2000, s. 838; Mu’in, 1364, s. 1728). Altın varaklar “altın ezme” adı verilen özel bir yöntemle ezilip toz hâline getirildikten sonra jelatinli su ile karıştırılır. Elde edilen bu karışıma altın suyu (ezme yaldız, sulu yaldız, zer hall) denir. Altın suyu, uygulanacak zemine fırça yardımıyla sürülerek kullanılır (Esiner Özen, 1998, s. 35).

Kaynaklarda altın suyunun kadın süs malzemesi olarak kullanıldığı belirtilmemekle birlikte, Kemal Paşazade’nin aşağıdaki beytinde tıpkı altın varak gibi makyajda kullanıldığı görülmektedir. Züleyha Mısır Azizi ile evlenirken gelin süsleyici kadınlar onun yüzünü altın suyu ile süslerler. Züleyha’nın altın suyu ile süslenen yüzü yaldızlanmış kitaba benzetilmiştir:

Gelüp meşşâfalar yüzün düzerler  
Yüzün *altun suyu* birle yazarlar  
Güzellik resmini tertîb iderler  
Cemâli muşhafın tezhib iderler (Demirel, 2004, s. 96)

Her ikisi de XVI. yüzyıl şairi olan Hayali ve Emri’nin aralarında nazire ilişkisi olduğu görülen aşağıdaki beyitlerinde, geline benzeyen dünyanın şairlere (Hayali ve Emri) oynaş olmak için her gece hilal kaşına altın suyu (yaldız) sürerek süslendiği belirtilmektedir:

Yazar her şeb hilâl ebrûsın *altun hall* ile ya<sup>c</sup>nî  
<sup>c</sup>Arūs-ı dehr diler kim Hâyâlî ola oynaşum (Tarlan, 1945, s. 295)

Bezer her şeb hilâl ebrûsın *altun hall* ile ya<sup>c</sup>nî  
Diler kim ola ey Emrî <sup>c</sup>arūs-ı dehr oynaşum (Saraç, 2000, s. 192)

Gelibolulu Sun’i’nin aşağıdaki beytinde ise kaşlara altın tozu sürüldüğünden söz ediliyor. Şair sevgiliye “Ey yanağı erguvan (erguvan gibi pembe renkli)! Kaşların sarı olsa ne olur? (Buna şaşılır mı?) Şehlere (kabzası altın kaplamalı) keman (yay) gibi altın tozlu olmak (kaşlarına altın tozu sürmek) âdettir” diye sesleniyor. Daha önce de değinildiği gibi buradaki “toz” kelimesi, yay söz konusu olduğunda “yayın kabzası üzerine kaplanan madde”, kaş söz konusu olduğunda da “toz hâline getirilmiş madde” anlamına gelmektedir.

§ Bu beyit *Emrî Divanı*’nda “Mukattaât” başlığı altında yer almasına karşılık, başlı başına bir beyittir. Bu nedenle “aña” zamiri ile kimin kastedildiği anlaşılamamaktadır.

Kaşlaruñ zerd olsa n'ola ey yañağı ergävān  
Şehlere 'ādetdür *altun tozlu* olmak çün kemān (Yakar, 2002, s. 500)

### 8. Yapma Ben (Hâl-i ârızî)

“Ben” insan vücudunda ve özellikle yüzde doğal olarak bulunan siyah renkli leke veya kabartılara denir. “Ben”in Arapçadaki karşılığı “hâl” ve “şâme”dir.

Yüzün ve vücudun muhtelif yerlerindeki benler eskiden kadın güzelliğinde önemli bir güzellik unsuru olarak kabul edilmiştir. Yüzde küçük ve birkaç tanesi bir arada olan benlere “püskürme ben” denilmiştir (Koçu, 1967, s. 33). Şair Nedim bir şarkısında, gümüş gibi beyaz gerdanı püskürme benli bir güzeli şöyle tarif etmiştir:

Şivesi nâzı edâsı hânesi pek bî-bedel  
Gerdeni *püskürme beñli* gözleri gâyet güzel  
Şırma kâkül sîm gerden zülf tel tel ince bel  
Gül yanaqlı gülgüli kerrâkeli mor hâreli (Boztepe, 1338-40, s. 204)

Ben, önemli bir güzellik unsuru sayıldığı için yüzünde doğal ben bulunmayan güzeller “yapma ben (hâl-i ârızî)” kullanmışlardır. Yapma ben, Girit Adası'nda yetişen bir çalıdan elde edilen ve “laden” adı verilen zamkın balmumu kıvamına getirilmesiyle elde edilmiştir. Balmumu kıvamına getirilen bu zamktan küçük parçalar koparılıp yüzün istenen bir yerine yapıştırılmak suretiyle kullanılmıştır (Koçu, 1967, s. 33).

Hayali'nin sevgiliye “Âşıkların göz bebeğini ezip yanağına ben yap. Eline (de) âşıkların ciğer kanı ile kına yaksan sana çok yakışır.” dediği aşağıdaki beyitte, sevgilinin yapma ben kullandığına işaret edilmektedir:

Ezüp 'âşıklarun göz merdümin ruhsârûña *hâl*/it  
Ciger kanı ile yaksañ destüñe hınnâ saña elyağ (Tarlan, 1945, s. 236)

Sami, bir kasidesinden alınan aşağıdaki beyitte, övdüğü kişinin (dönemin veziri) gelin süsleyici kadına benzeyen himmetinin, gönül sahiplerinin (gönül dilinden anlayan kişilerin) siyah yıldızını, bahtının güzelinin (onların günele benzeyen bahtının) yanağına ben yaptığını söylemektedir. Yani söz konusu devlet büyüğünün himmetinin, gönül dilinden anlayan kişilerin kötü talihini iyiye çevirdiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla burada da güzellerin yüzüne süsleyici kadınlar tarafından yapma ben yapıştırma geleneğinden söz edilmiştir:

Şâhid-i bahtına necm-i siyeh-i ehl-i dili  
Eyledi mâşıta-i himmeti hâl-i ruhsâr (Kutlar, 2004a, s. 197)

Celalzade Salih Çelebi'nin *Leyla ve Mecnun*'unda, Leyla'nın İbni Selâm ile evlenirken gelin süsleyici kadının, yüzüne koyduğu beni üzüntüden hemen tırnaklarıyla kazıyıp attığı anlatılmaktadır:

Geldi meşşâta tâ vire zînet  
Ol yüzi mâha buyıdı °âdet  
[...]  
Koduğı hâli haddine fi'l-hâl  
Nâhun ile kazırdı bî-imhâl (Kütük, 1995, s. 236)

Eskiden gelin süslemesinde mutlaka kullanılan yapma benin altın ile yaldızlanmış olanlarına “hâl-i zer” adı verilirmiş (Koçu, 1967, s. 33). *Burhân-ı Kâti*'da “her-heft” maddesi açıklanırken “hâl-i ârizî” hakkında “... sürmeden câ-be-câ yüzlerine zer-nişân konulan noktaldır” (Mütercim Âsım, 2000, s. 344) deniyor. Bu bilgiden de yapma benin sürme ve altın karıştırılarak elde edildiği anlaşılmaktadır.

Emri aşağıdaki beytinde sevgiliye “Senin yüzünü görme arzusuyla cennet içinde ateşli bir âh etsem de huri (cennet kızı) (âhımın) dumanını kâkül, kıvılcımını altın ben edinse.” diyor:

Şevk-i didârûnla cennet içre itsem odlu âh  
Hür idine düdüm kâkül şerârın *hâl-i zer* (Saraç, 2000, s. 82)

Amri (öl. 1523), bir kasidesinde (bahâriyye) baharı geline benzetmiştir. Bu kasideden alınan aşağıdaki beyitte nergisin, geline benzeyen baharın alınına ve yanağına altın benler koyduğu, menekşenin ise kıvrımlı saçlarını yüzünün iki yanından sarkacak şekilde taradığı ifade edilmektedir:

Komış cebîn ü °izârında nergis *altun hâl*  
Düzetmiş iki yanında benefşe zülf-i dü-tâ (Çavuşoğlu, 1979, s. 17)

Yapma ben için kullanılan laden zamkı (laden denilen çalının reçinesi) ile güzel kokulu bir madde olan amber karışımından elde edilen hamurun henüz yaşken koparılan küçük parçaları da kadınlar tarafından yüzlerine yapıştırmak suretiyle yapma ben olarak kullanılmıştır (Erdem, 1991, ss. 7-8). Bu nedenle şairler şiirlerde güzellerin amber kokulu benlerinden sıkça söz etmişlerdir.

Şeyhülislam Yahya, ay yüzlü sevgilinin yüzüne değen saç kıvrımları ile onlar arasındaki amber kokulu benini gûy u çevgân (polo) oyununda kullanılan sopaya (çevgân) ve topa (gûy) benzetir. Beyitte sevgilinin saç kıvrımları arasındaki beninin görüntüsü ve güzel kokusu yüzünden gönlü perişan olmuş şairin (âşığın) hâlden hâle girdiği anlatılmaktadır:

N'ola âşüfte-dil Yahyâ girerse hâlden hâle  
O mâhuñ zülf-i çevgân *hâl-i anber-bûy* gûy oldı (Kavruk, 2001, s. 474)

Haşmet, sevgilinin, aşk dimağına (aşkın beynine) amber kokusu veren benine, o kokunun verdiği etkiyle oluşan hararetle (coşkunlukla) büyük bir arzu (iştihak) duyduğunu şöyle dile getirmiştir:

Dimâğ-ı aşka verir büy-ı <sup>c</sup>anberi Haşmet  
Bu tâb-ı süziş ile *hâl-i yâre* müştâkız (Arslan vd., 1994, s. 249)

Tıpkı altın, sürme, amber ve çivit otu (nil) gibi misk (müşgîn) de laden zamkıyla karıştırılarak yapma ben olarak kullanıldığını aşağıdaki beyitlerde görmek mümkündür. Bu beyitlerde geçen “hâl-i müşgîn” tamlamalarıyla, hem yapma ben hazırlanırken içine misk karıştırıldığı hem de miskin ben ile renk benzerliği anlatılmak istenmiştir.

Hayali, sevgilinin gül renkli yanağına koyduğu (yapıştırdığı) miskli benî, âhının ateşiyle kararan baht yıldızına benzetmiştir:

Kevkeb-i bahtumdur âhum âteşi kılmış siyâh  
Hâl-i müşgîn kim kuduñ ol hadd-i gül-gün üstine (Tarlan, 1945, s. 348)

Nev’i, bir kasidesinden alınan aşağıdaki beyitte, misk kokulu benin güzellerin yüzünü süslediği gibi, övdüğü hükümdarın da (güzele benzeyen) saltanatın yüzünü süslediğini söylemiştir:

Cemâl-i saltanata zîb ü fer virür zâtuñ  
Nite ki çihre-i hûbâna *hâl-i müşgîn-dem* (Tulum vd., 1977, s. 108)

Misk ve amber karışımından elde edilen, macun kıvamında, güzel kokulu, siyah renkli bir madde olan gâliye de ben yapımında kullanılan maddelerden biridir (Kutlar, 2004b, s. 5).

Nesimi, sevgilinin misk kokulu saçları ile gâliyeden yapılmış benini, tuzak içindeki taneye (hububat tanesi) benzetir. Çünkü sevgilinin söz konusu güzellik unsurları âşğın gönlünü tuzağa düşürücü (avlayıcı) bir etkiye sahiptir:

Müşgîn saçuñla *gâliyeden* vaz<sup>c</sup> olan *beñüñ*  
Ol dâm içinde men bilürem kim ne dânedür (Ayan, 2002, s. 342)

Vahyi (öl.1718)’nin “Gönül güzelinin yüzüne gam galiyesi koyma. Zevk goncası üstüne matem jalesi (çiy tanesi) koyma.” dediği beyitte “gâliye-i gam” tamlaması ile gâliyeden yapılmış ben anlaşılmaktadır. Gam gibi soyut bir kavram gâliyeden yapılmış ben olarak somutlaştırılmıştır. Aynı somutlaştırmalar “şâhid-i dil”, “gonçe-i zevk” ve “jâle-i mâtem” tamlamalarında da görülmektedir.

Şâhid-i dil rüyına *gâliye-i gam* koma  
Gonçe-i zevk üstine jâle-i mâtem koma (Taş, 2004, s. 392)

Fuzuli’nin *Leyla vü Mecnun* mesnevisinde geçen aşağıdaki beyitte ise nilin (çivit/çivit otu), “Çivit (Nil)” başlığı altında değinildiği üzere, güzel kadınların nazardan korunmak amacıyla yüzlerine çekmelerinin yanı sıra,



amberli ve miskli benler gibi laden zamkıyla karıştırılarak ben yapımında da kullanıldığı görülmektedir. Leylâ'nın aşka düştüğünde aşkın etkisiyle artık eskisi gibi süslenmediğinin, perişan olduğunun anlatıldığı beyitte, Leylâ'nın yanındaki cariye kızların, yüzlerine nilden ben yapıştırarak süslenmelerine karşılık, Leylâ'nın yasa büründüğü anlatılmaktadır. Şair, Leylâ'nın yasa bürünmesini, yas rengi olan mavi renkli giysiler giymesi anlamında “nile raht çekmek”<sup>\*\*</sup> ifadesiyle dile getirmiştir<sup>††</sup>:

Kızlar yüze kıoysa nilden hâl  
Ol nil'e çekerdî raht fi'l-hâl (Ayan, 1981, s. 171)

### 9. Misk (Müşg, Nâfe)

Arapça bir kelime olan “misk”in Farsçadaki karşılığı “müşg”dür. “Âhû-yı müşgîn” veya “âhû-yı Hoten” denilen ve Hıta, Hoten, Çin ve Hindistan bölgelerinde yaşayan ceylanların göbeğinden elde edilen güzel kokulu maddeye denir (Onay, 1993, s. 30; Şemseddin Sami, 1317, s. 1343). Ahmet Talat Onay'ın sarîh Sudî'nin *Hafız Divanı Şerhi*'nden aktardığı bilgiye göre,

O memleketlerin [Hıta, Hoten, Çin ve Hindistan] avcıları bunları [misk ahularını] sürü sürü muhafaza ederek hem etinden hem miskinden faydalanırlarmış. Rûm'un (Anadolu) âhûları yılda bir kere boynuzlarını düşürdüğü gibi, o âhûlar da yılda bir defa nâfelerini düşürürlermiş. Bu zaman gelince avcılar zarflar (kese) peyda edip hayvanın karnı altına bağlarlarmış. Bu hayvan insan ve hayvan ürkütmesiyle, yahut birbirleriyle oynaşmakla hararet kesbedermiş. Bu yüzden nâfesine [göbeğine] birkaç damla kan damlarmış. Böylelikle nâfe miskle dolar; vakti gelince düşermiş. Düşükten sonra –kokmadığı için- bazı ilaçlarla terbiye ederlermiş. Bazılarına göre misk, lale ve sümbül otlamaktan hâsıl olurmuş (1993, s. 30).

Yine Farsça bir kelime olan “nâfe” de kaynaklarda “Hıta ve Hoten ahularının göbeğinde toplanan kandan elde edilen bir çeşit misk, güzel koku” olarak tanımlanmıştır (Şükûn, 1984 s. 1862; Şemseddin Sami, 1317, ss. 1449-50; Onay, 1993, s. 30). Buna göre müşg ve nâfe aynı maddenin adı olup ipekler içinde saklanırmış (Onay, 1993, s. 31).

Müşg ve nâfe kadınların özellikle saçlarına sürdükleri bir koku olarak kullanılmıştır. Müşgün kadınlar tarafından kaş boyası olarak kullanımı ile ilgili örnekler “Rastık (Vesme)” başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>\*\*</sup> Raht (Far.) kelimesinin “elbise takımı” ve “gam, gussa, endûh” (Hüseyin Remzi, 1305, s. 585) anlamları dolayısıyla “nile raht çekmek” hem nil rengi (gök, mavi) yas elbiseleri giymek hem de yas tutmak, üzölmek gam çekmek anlamlarına gelmektedir.

<sup>††</sup> İran ve Türk kültüründe matem giysilerinin rengi hakkında bilgi için bk. (Şentürk, 2002, s. 654; Onay, 1993, s. 284).

Amri aşağıdaki beyitte, menekşenin bahçede buhurdan (tütsü kabı) döndürerek sevgilinin saçları gibi, dünyayı taze misk kokusuyla doldurduğunu söylüyor. Çünkü sevgili saçlarına misk sürdüğü için saçları savruldukça buhurdan gibi etrafa misk kokusu yaymaktadır:

Zülfün gibi ter müşğ ile tıdurdı cihānı  
Olup çemenün micmere-gerdānı benefşe (Çavuşoğlu, 1979, s. 147)

Baki aşağıdaki beyitte misk ve amberi kişileştirerek, onların ezilirken sevgilinin kâkülünü görünce yine onun başı üzerinde yer edeceklerini anladıklarını söyler. Burada “Başı üzerinde yer etmek” deyimini, misk ve amber hem sevgilinin saçlarına sürülecekleri için gerçek anlamda baş üzerinde yer etmek, hem de büyük bir saygı ve ilgi ile karşılanıp ağırlanmak anlamında kinayeli olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde “ezilmek” fiili de hem “toz hâline getirmek için ezme işlemine maruz kalmak”, hem de “değersiz görülmek, aşağılanmak” anlamında kinayeli kullanılmıştır:

Müşğ ü c anber ezilürken göricek kâkülünü  
Yine anlar başuñ üstinde senün yir ideler (Küçük, 1994, s. 210)

Fuzuli ise “Çin miski hangi güzelin dağınık saçlarını sever de ben gibi vatanından ayrı düşmüştür bilmem.” dediği aşağıdaki beyitte, Çin ahularının göbeğindeki kandan elde edilen miskin güzel koku olarak kullanılmak üzere başka memleketlere gönderilmesini, kendisi gibi, bir güzelin saçları uğruna vatanını terk etmesine benzetmiştir. Yani misk hüsn-i ta’lil yoluyla, âşık Fuzuli’nin, dağınık saçlarına âşık olduğu güzel (sevgili) için vatanından ayrı düştüğü gibi vatanından ayrı düşmüş biri olarak hayal edilmiştir:

Müşğ-i Çin āvāre olmuşdur vatandaşın men kimi  
Hansı şūhuñ bilmezem zülf-i perîşānın sever (Akyüz vd., 1958, s. 207)

Naili, kalemini, her kıvrımı saf misk kaynağı gibi olan (buram buram misk kokan) hayalinin saçını tarayan birine (meşşâtaya), hayalini de saçları misk kokan güzele benzetmiştir. Burada da soyut bir kavram olan “hayal”in “güzel kadın” olarak somutlaştırıldığı dikkati çekmektedir:

Qalem ki şāne-zen-i tırra-i hayālündür  
Ne tırra her girihi kân-ı müşğ-i nāb olmuş (İpekten, 1970, s. 112)

## 10. Amber (Anber)

Arapça bir kelime olan “anber (amber)” sözlüklerde genel olarak “Ada balığının (amber balığı) mide veya bağırsaklarından elde edilen, güzel kokulu, yumuşak, yapışkan ve kül renkli bir madde” olarak tarif edilmiştir (Şemseddin Sami, 1317, s. 953; Devellioğlu, 1993, s. 33; Mu’in, 1364, s. 235).

*Kamus Tercümesi*'nde ise

Çanber vezninde fîb-i ma<sup>c</sup>rûf ismidir. Bunuñ māddesi bir dābbe-i bahriyyenüñ rûş u fazlasıdır. Yāhod deryāda kā<sup>o</sup>in bir bñardan zift gibi kaynayup çıkar ya<sup>c</sup>nî dühniyeti sebebiyle şuyun üzerine çıkup muncemid olduğda mevc sürüp sâhil-i deryāda bulunur. (Mütercim Ahmed Asım, 1305, s. 44).

şeklinde tanımlanmaktadır. Burada Mütercim Asım Efendi şu görüşünü eklemiştir:

İşbu çanber māddesinde müteğaddimîn ile müte<sup>o</sup>ahhîrîn ihtilāf eylediler. Mü<sup>c</sup>ellifün beyānı müteğaddimine göredür. Hattā dirler ki gāhice ol muncemid olan nesneyi balıklar yudup kendülerine müzir olmağa helāk olup çarb-ı emvāc ile sâhilde buldukdan şofra karınlarını yarup çıkarurlar imiş ve müte<sup>o</sup>ahhîrine göre cezā<sup>o</sup>ir-i Hind cibālinde olan bal arıları hoş-bū nebātātdan ra<sup>c</sup>y ile hāşıl eylediği çaseldür ki keşret-i bārān sebebiyle arıların kovanlarını sel şuyı deryāya getürdükde eczā-yı çaseliiyesi maḥv olup eczā-yı şem<sup>c</sup>iyyesi bākî kaldukdā mevc sâhile atup anda bulunur. Bu kavlı ṭab<sup>c</sup>a mülāyimdür. Zîrā ba<sup>c</sup>zî çanberlerde arı kanadı ve ayağı ve kıyruğı müşāhede olunur (1305, s. 44).

Mütercim Asım'ın verdiği bu bilgilerden amberin, denizin dibinde kaynayan ve yüzeye çıkararak donan yağlı bir madde olduğu; ancak bazı rivayetlere göre bu donan yağlı maddeyi balıkların yiyip ölmeleri sonucu karınlarından çıkarılan madde olduğu; başka bir rivayete göre de Hint adalarının dağlarındaki arıların güzel kokulu bitkilerden yaptıkları ve şiddetli yağmurlarla oluşan sel sularının arı kovanlarını denize sürüklemesi sonucu eriyen baldan geriye kalan mum olduğu anlaşılmaktadır.

*Kamus Tercümesi*'nde amberin, güzel kokulu bal mumu olduğu hakkındaki bilgi, Za'ifi (öl. 1557'den sonra)'nin *Risale-i Cevahir-nāme*'sinde de teyit edilmektedir. Cevherlerle taş olma bakımından bir ilgisi olmadığı hâlde diğer özellikleri nedeniyle *Risale*de yer verildiği bildirilen bu amber türüne “anber-i eşheb” veya “anber-i sârâ (saf amber)” denilmektedir:

Anber-i eşheb, değerli olmasını sağlayan özelliklerini Ummân denizi yüzünde yıldızların ışığının etkisiyle kazanır. Ummân denizinin ‘Dâr-i Dünyâ’ da denen Mısır’a üç günlük yol uzaklığındaki nihayetinde, yani Yemen ülkesinin sonu olan zulümât ağzında, birçok ada mevcuttur. Deniz, altı aylık yol kadar kuzey kutbuna yönelince susuz kalıp kuruyan; altı aylık yol kadar güney kutbuna çekilince de tamamen su ile kaplanan bu adalarda bal arıları ve her cins ağaç bulunur. Ağaçlar üzerine yuva yapan arıların yaptıkları bal deryaya dökülür ve ‘mevcî’ deniz yüzüne çıkar. Uzun bir müddet orada kalır, sonra güneşin, süheyl yıldızının ve diğer yıldızların ışığının etkisiyle onda bunca güzellik, renk ve koku ortaya çıkar. Rüzgâr güneyden esip denizi harekete

getirdiğinde de insana yararlı olsun diye ‘mûrçe-i bahr’ yani ‘denizin dalgaları’ onu parça parça kıyıya atar. [...] Çok meşhur bir hikâyeye göre tacirlerden bir grubun gemileri zulümâta düşer. Henüz ömürleri bitmemiş olmalı ki Allah’ın yardımı refik olup bunları zulümâtan kurtarıp, dışarı çıkarır. Bir adada su almak için asker bırakırlar. Çoğu gemiye su getirmekle meşgulken bir kısmı da elbiselerini yıkarlar. Yıkadıkları elbiseleri oraya düşmüş büyük bir taşın üzerine sererler. Elbiseler kuruyunca kokusundan bilirler ki bu, taş değil ‘anber-i sârâ’dır. Aralarında pay edip binden yüz bin kazanarak memleketlerine dönerler (Kutlar, 2005, s. 60)\*\*.

M. Zeki Pakalın’ın verdiği bilgiye göre amber,

Kaşalot denilen büyük balığın karnından çıkararak denizlere bıraktığı pek güzel kokulu, fakat pek temiz sayılmayacak bir maddedir. Bu balığın da insanlar gibi safra yolunda kum hastalığına tutulduğu, anberin işte bu safra kumlarının bir araya gelmesinden hâsıl olduğu anlaşılmıştır (1993, s. 61).

Ancak bugünkü kesin bilgilere göre amber,

Dişli balinalardan olan ve adına amber balığı da denilen en büyük balına olan ada balığının (Lat. physeter catodon macrocephalus, Fr. cachalot, İng.sperm whale “ıspermeçet balinası”) bağırsaklarında teşekkül eden ve henüz tabii mi marazi mi olduğu tespit edilememiş bulunan bir sindirim artığıdır. Dışkı ile birlikte vücuttan atılan bu maddenin rengindeki siyahlık hayvanın en sevdiği yiyecek olan mürekkep balığından gelmekte, dolayısıyla yediği miktarla orantılı olarak değişkenlik göstermektedir (Erdem, 1991, s. 7).

Amber de misk (müşg) gibi, kadınların saçlarının güzel kokması için kullandıkları bir süs malzemesidir.

Haleti, rüzgârdan sevgilinin amber saçan saçının haberini alınca Hoten ahusunun (misk ahusu) nefesini yabana atmasına şaşmamak gerektiğini söyler. Burada da “yabana atmak” deyimini hem misk ahusunun miskle dolan nafe (göbek)sini düşürmesi, hem de önemsiz görmek anlamında kinayeli olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla sevgilinin amber kokulu saçlarının kokusunu duyan misk ahusunun bu güzel kokuyu duyunca kendi miskine önem vermediği anlatılmaktadır:

Bâddan alur peyâm-ı zülf-i °anber-bâruñı  
Nâfesin atsa n’ola yâbâna âhü-yı Hoten (Kaya, 2003, s. 260)

Zati aşağıdaki beyitte, sevgilinin salıncakta sallandıkça saçlarından yayılan amber kokusunun, gümüş tütsü kabından yayılan güzel koku gibi,

\*\* Bu alıntı Za’ifi’nin *Risale-i Cevahir-nâme*’sinde yer alan (s.822, yk.177b) bilginin Fatma Sabiha Kutlar tarafından günümüz Türkçesine yapılmış çevirisidir.

âşıkların ömrünü yele verdiğiinden (âşıklara yaptığı öldürücü etkiden) söz ediyor. Burada sevgilinin salıncakta sallanması ile micmerin güzel kokusunun etrafa yayılması için zincirlerinden tutularak sallanması arasında ilişki kurulmuştur.<sup>§§</sup> Öte yandan sevgilinin gümüş gibi bembeyaz teni ile gümüş micmer arasında da renk bakımından benzerlik söz konudur.

Sen şalıncakda şalınuğka gümüş micmer gibi  
 °Ömr-i °uşşağı virür bu zülf-i °anber-bü yile (Çavuşoğlu vd., 1987, s. 211)

Nedim aşağıdaki beyitte, sevgilinin siyah saçlarının kokusunu duymadan önce amberi attarların sattığını sandığını söyleyerek, amberin asıl kaynağının sevgilinin siyah saçları olduğunu, onun saçlarının sanki ıtriyat (güzel kokulu maddeler) malzemelerinin satıldığı dükkân gibi buram buram amber koktuğunu anlatır:

Şanur idüm ki °anberi °ađđarlar şatar  
 Cānum řemīm-i zülf-i siyehfāmın almadan (Boztepe, 1338-40, s. 165)

### 11. Gâliye-Kalemis (Gâliye-müşg)

Arapça bir kelime olan “gâliye” misk ve amber karışımından elde edilen, macun kıvamında, güzel kokulu, siyah renkli bir madde olup, saça ve kaşa sürülür. (Şemseddin Sami, 1317, s. 961)<sup>\*\*\*</sup>. ”Gâliye-misk” ya da “gâliye-müşg” ise yine aynı macunun adı olup yaygın söyleyişte “kalemis” tabir edilen kelimenin aslıdır (Şemseddin Sami, 1317, s. 961; Devellioğlu, 1993, s. 275; Kutlar, 2004b, s. 6).

Hamdullah Hamdi’nin *Yusuf u Züleyha* mesnevisinde Züleyha’nın saçlarına gâliye (kalemis) sürdüğü şöyle ifade edilmektedir:

Tāze-reng itdi gāze lālelerin  
 Gâliye-müşg idüp külālelerin (Öztürk, 2001, s. 171)

<sup>§§</sup> Micmer (buhurdân, tütsü kabı), bakır, bronz veya gümüşten yapılan, içindeki dumanın dışarı çıkması için delikli ve zincirle asılan ya da zincirlerinden tutularak sallanan bir ālettir. Zati’nin şu beytinde micmerin bu özelliğine işaret edilmektedir (Serदारođlu, 2006, s.123).

Kızarmış gözleri zencire çekmişler anı muğkem  
 Düşüp divāne olmiş zülfüññ sevdāsına micmer (G.349/2)

Tütsü kabının (micmer) koku yayması için elde dolaştırıldığı ve elinde tütsü kabı dolaştıran kişiye “micmere-gerdān” denildiği de Amrī’nin şu beytinde görülyor:

Zülfüñ gibi ter müşg ile töldurdu cihānı  
 Olup çemenüñ micmere-gerdānı benefşe (Çavuşoğlu, 1979, s. 147)

<sup>\*\*\*</sup> Gâliyenin adlandırılışı, hazırlanışı, misk ve amber dışında galiye yapımında kullanılan diğer güzel kokulu maddeler ve galiyenin ilaç özelliği hakkında bilgi için bk. (Kutlar, 2004b, ss. 4-5).

Naili'nin aşağıdaki beytinde seher yeli, taze güle benzeyen sevgilinin sünbül gibi siyah saçlarının güzel kokması için onlara gâliye süren süsleyici kadına (mâşıtaya) benzetilmiştir:

Sünbüllerin ol verd-i terûn etmege ta<sup>c</sup>îr  
Bâd-ı seherî mâşîta-i gâliye-sâdır (İpekten, 1970, s. 89)

### Sonuç

Divan şiiri metinlerinden derlenen kadın süs (makyaj) malzemeleri ile ilgili yukarıdaki örnekler bakıldığında, her dönemde olduğu gibi Osmanlı döneminde de kadınların süslenmeye son derece önem verdikleri ve çeşitli süs malzemeleri kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu malzemeler bugünkü gibi kimyasal işlem görmüş maddeler değil, bitkisel ve madenî kökenli maddelerdir. Bir kısmı da doğrudan doğadan elde edilmeyip, doğal maddelerin karıştırılmasıyla oluşturulmuş malzemelerdir (yapma ben, galiye vb.). Söz konusu süs malzemelerinden bazılarının (kına, çivit, misk, amber, galiye vb.) birden fazla uzvun süslenmesinde kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışma sırasında tespit ettiğimiz ancak makale sınırlarını göz önünde bulundurarak yer veremediğimiz örnekleri de dikkate aldığımızda, bazı malzemelerin daha yaygın (kına, sürme, rastık, misk, amber vb.) bazılarının ise daha az kullanıldığı (çivit, galiye, altın vb.) ortaya çıkmaktadır.

Bu şiirlerde, adı geçen süs malzemeleri çoğunlukla renk bakımından benzedikleri unsurlarla ilişkilendirilerek çok çeşitli hayal kompozisyonları içinde yansıtılmışlardır. Özellikle Sebki Hindî etkisiyle şiirler yazan 17 ve 18. yüzyıl şairlerinin, insan dışı varlıkların yanı sıra soyut kavramları kişileştirip somutlaştırmak suretiyle yarattıkları güzellerin, bu süs malzemelerini kullanışlarını çok ince ve renkli hayallerle anlatmaları dikkati çekmektedir.

Aşkın en önemli konu olduğu divan edebiyatında, aşka bağlı olarak güzellik de aşk kadar önemlidir. Dolayısıyla burada değerlendirilen metin örneklerinde de bu edebî geleneğin güzellik anlayışına göre, yaradılış itibarıyla son derece güzel olarak tasvir edilen ve aslında süse hiç ihtiyacı olmadığı vurgulanan güzellerin (sevgililerin), sözü edilen süs malzemelerini kullanmak suretiyle daha da güzelleşerek âşıkların aşka düşmesine sebep oldukları üzerinde durulmuştur. Yani şairler her fırsatta, süslenen uzuvların çekiciliğine ve âşık üzerindeki etkileyciliğine dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte az da olsa bazı şairler Allah vergisi (doğal) güzelliğin daha makbul olduğunu dile getirmişlerdir.

Bu çalışmada sözü edilen süs malzemelerine ilişkin bilgi ve örneklerin burada değinilenlerle sınırlı olmayacağını, farklı örneklerle karşılaşıldıkça farklı bilgilerin ortaya çıkabileceğini de belirtmek gerekir.

**Kaynakça**

- Aktaş, H. (2006). *Abdurrahman Gubârî-Yûsuf u Züleyhâ (İnceleme- Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9, İstanbul: 389-427.
- Akyüz, K., Beken, S., Yüksel, S. ve Cunbur, M. (1958). *Fuzuli-Türkçe Divan*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Arslan, M. ve Aksoyak, İ. H. (1994). *Haşmet Külliyyatı*. Sivas: Dilek Matbaası.
- Avşar, Z. (tarihsiz). *Revânî Divanı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> (02.12.2009).
- Ayan, H. (1981). *Fuzûlî-Leylâ vü Mecnûn*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ayan, H. (2002). *Nesimi: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkidli Metni*. II, Ankara: TDK Yayınları.
- Ayan Birol, İ. (1989). Altın Varak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 2, s. 541 ), İstanbul.
- Aydemir, Y. (2000). *Behiştî Divanı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Boztepe, H. N. (1338-40). *Nedim Divanı*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Büyük Türk Sözlüğü* (t.y). İstanbul: Hayat Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (1979). *Amrî-Divanı*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. ve Tanyeri, M. A. (1987). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon)-Gazeller Kısmı III*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirel, M. (2004). *Kemâl Paşa-zâde (Şemse'd-dîn Ahmed bin Süleymân) Yûsuf u Zelîhâ [Süleymaniye, Lala İsmail Efendi 621] Transcription and Facsimile*. Harvard: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Doğan, M. N. (1997). *Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm Es'ad ve Divanı*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Erdem, S. (1991). Amber. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 3, ss. 7-8), İstanbul.
- Erünsal, İ. E. (1983). *The Life and Works of Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi with a Critical Edition of His Divan*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Esiner Ö. M. (1998). *Türk Cilt Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gürer, A. (1993). *Şeyh Gâlib Divanı (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Gürer, A. (1997). Divan Edebiyatında Sürme ve Nâ'îlî'nin Bir Gazeli. *Türkoloji Dergisi*, XII, (1), 119-126.
- Haim, S. (1975). *The One Volume Persian English Dictionary*. Téhéran: Librairie-İmprimerie Bérroukhim.
- Hüseyin, R. (1305). *Lûgat-i Remzî*, II. İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Remzî.

- İpekten, H. (1970). *Nâ'îl-i Kadîm Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kavruk, H. (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kaya, B. A. (2003). *The Divan of Azmi-zâde Haleti: Introduction and Critical Edition*. II, Cambridge: The Department of Near Eastern Languages and Literatures.
- Kazan, Ş. (1997). *Hamidî-zâde Celilî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Husrev ü Şirin Mesnevisi (İnceleme-tenkitli metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Koçu, R. E. (1967). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2004a). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî-Divân*. Ankara: Kalkan Matbaası.
- Kutlar, F. S. (2004b). Gâliye. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* içinde (C. 3, ss. 4-6). Ankara: AKM Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2005). *Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme*. Ankara: Öncü Basımevi.
- Küçük, S. (1994). *Bâkî Divanı (Tenkitli Basım)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kütük, R. (1995). *Celâl-zâde Salih Çelebi-Leylâ vü Mecnûn (Tenkidli Metin-İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Mengi, M. (1995). *Mesîhî Divanı*. Ankara: AKM Yayınları.
- Mu'în, M. (1364). *Ferheng-i Fârsî*. 6, Tahran.
- (Mütercim) Ahmed Âsım (1305). *El-Okyânûsü 'l- Basît fî-Tercemeti 'l- Kâmûsi 'l- Muhît*. III, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
- Mütercim Âsım Efendi (2000). *Burhân-ı Katı*. M. Öztürk, D. Örs (Yay. Haz.), Ankara: TDK Yayınları.
- Okuyucu, C. (1994). *Cinânî: Hayatı, Eserleri, Divanının Tenkidli Metni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Onay, A. T. (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. C. Kurnaz (Yay. Haz.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, Z. (2001). *Hamdu'llâh Hamdî's Mesnevî Yûsuf ve Zelîhâ (Introduction, Text, Analysis and Facsimile [Ayasofya K.390/I] )*. 2, Harvard: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3, İstanbul: MEB Yayınları.
- Redhouse, S. J. W. (1992). *Turkish and English Lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2000). *Emri Divanı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Serdaroğlu, V. (2006). *Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Şahin, E. S. (2004). *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkâr ve Hazân-ı Âsâr*. II, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Şemseddîn Sâmî (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası.
- Şentürk, A. A. (2002). *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.



- Şirazî (1992). *Hâfız Divanı*. (Abdülbaki Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Şu'ûrî H.(1155). *Ferheng-i Şu'ûrî (Lisânü'l-Acem)*. II, İstanbul.
- Şükûn, Z. (1984). *Farsça-Türkçe Lûgat Gencinei Güftar (Ferhengi Ziya)*. III, İstanbul: MEB Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1945). *Hayâlî Bey Divanı*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1970). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon)-Gazeller Kısmı II*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Taş, H. (2004). *Vahyî Divanı ve İncelenmesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> (02.12.2009).
- Timurtaş, F. K. (1963). *Şeyhî ve Husrev ü Şîrin 'i-İnceleme-Metin*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tulum, M. ve Tanyeri, M. A. (1977). *Nev'i-Divan*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: TDK Yayınları.
- Yakar, H. İ. (2009). *Gelibolulu Sun 'î Divanı*. Gaziantep. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr> (02.12.2009).
- Yeni Tarama Sözlüğü* (1983). Cem Dilçin (Yay. Haz.), Ankara: TDK Yayınları.



# DEVLET PLANLAMA TEŞKİLATI KALKINMA PLANLARINDA TÜRKİYE'NİN BİLİM POLİTİKASI: 1990-2010 DÖNEMİ

*Sevgi ÇOBAN*

## **Özet**

Bu çalışmada Türkiye'nin 1990 yılından bu yana sürdürdüğü bilim politikasının anlaşılması açısından önemli olduğu düşünülen kalkınma planları değerlendirilmiştir. Altıncı plandan, günümüzde yürürlükte olan dokuzuncu plana kadar olan dönemlerde belirlenen bilimsel amaç ve hedefler ele alınarak bunların ne ölçüde gerçekleştirildiği sorusuna cevap aranmıştır. Dönem faaliyetleriyle ilgili olarak ulaşılan bilgiler, temel bilimsel hedeflere çoğu zaman ulaşamadığını göstermiştir: Araştırma ve geliştirme (ar-ge) faaliyetlerine ayrılan bütçe artırılamamış, toplam araştırmacı sayısı yükseltilememiştir. Türkiye'nin bilimsel gelişmişlik düzeyi temel göstergeler açısından dünyadaki yeri hedeflenenenden daha aşağıda olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Türkiye, Devlet Planlama Teşkilatı (DPT), bilim politikası, kalkınma planı, Ar-Ge, bilim, bilimsel faaliyetler.

## **Science Policy of Turkey in the Development Plans of the State Planning Organization: The period of 1990-2010**

## **Abstract**

In this article, the development plans that are thought to have utmost importance to shed light on to the ongoing science policy of Turkey since 1990 have been evaluated. From the sixth plan period to the ongoing ninth plan period, scientific aims and goals under consideration were handled and the degree of realisation of them was tried to find out. The information obtained from the efforts made in these periods indicates that, most of the time, the basic scientific goals have not been achieved. Research and development budget could not be increased; the total number of researchers could not be increased. Turkey's scientific development rank in the world is lower than expected with regard to the basic indicators.

**Key words:** Turkey, State Planning Organization (SPO), science policy, development plan, research and development, science, scientific activities.

## Giriş

Kalkınma planları, ülkenin ekonomik ve sosyal dökümünü çıkarıp planlamak ve kaynakları etkin bir şekilde kullanmak için düzenlenen belgelerdir. Bu belgeler değişik dönemlerde toplumdaki ekonomik gelişmişlik durumu, çeşitli sektörlerde rekabet, sosyal dayanışma, bölgesel gelişmenin sağlanması gibi alanlarda bir geliştirme stratejisinin sağlanması, diğer bir deyişle bir kalkınma politikasının oluşturulması amacıyla hazırlanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti kuruluşu ile birlikte toplumun refah düzeyini yükseltmek amacıyla kalkınmayı hedefleyen bir plan anlayışını benimsemiştir. Bu nedenle 1923'te toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde, liberal ekonomi politikaları aracılığıyla kalkınmanın gerçekleştirilmesi yolunda görüşler ağırlık kazanmış ve ilk yıllar bu yönde bir ekonomik model uygulanmıştır.

Bu süreçte Türkiye, dünyada ilk kalkınma planı hazırlayan ülkelerden biri olmuş ve 1933-1937 yılları arasında uygulanmak üzere "Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı"nı hazırlamıştır. Kalkınma Planları ise 1663 yılından bu yana uygulanmaktadır. Türkiye, Cumhuriyet dönemi boyunca bir yandan gelişmiş ülkelerle olan kalkınmışlık farkını kapatmayı, öte yandan geleneksel değerlerini ve kültürel birikimini gözetenek çağdaş değerleri özümseyen modern bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir.

Sonraki dönemlere gelindiğinde, Dokuzuncu Kalkınma Planı ile ilgili 5 Temmuz 2005 tarihli ve 25866 sayılı Başbakanlık genelgesine göre;

Özellikle 1929 ekonomik bunalımıyla birlikte, bir taraftan dış koşullar, diğer taraftan, o günkü ülkenin iç koşulları, özel girişimin ve sermaye birikiminin yetersizliği, nitelikli iş gücü ve alt yapının yetersizliği nedenleriyle, devletin öncülüğünde bir kalkınma anlayışının hayata geçirilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.

ifadesi kullanılmıştır. Bu bağlamda Dokuzuncu Kalkınma Planı ile ilgili 5 Temmuz 2005 tarihli ve 25866 sayılı Başbakanlık genelgesinde kalkınma planlarında benimsenen politikaların aldığı yön şöyle ifade edilmiştir (T.C. Başbakanlık 9. Kalkınma Planı Genelgesi, 2005):

Başlangıcından itibaren kamu kesimi için emredici, özel kesim için yönlendirici olan planlarda, giderek geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir modelden, devletin ekonomideki rolünün yeniden tanımlanmasının da bir sonucu olarak, makro çerçeve oluşturan, öngörülebilirliği artıran, sistemin daha etkin işleyişine imkân verecek biçimde kurumsal ve yapısal düzenlemeleri öne çıkaran ve temel amaç ve önceliklere daha fazla yoğunlaşan bir stratejik yaklaşım modeline geçiş söz konusudur.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Türkiye'nin kalkınmasının planlama politikaları ile gerçekleştirilebileceği vurgulanmakta, ancak devletin

ekonomideki işlevinin azaltılmasına bağlı olarak esnek plan anlayışının stratejik bir yaklaşım biçiminde benimseneceği üzerinde durulmaktadır.

Bu çalışmada 1990 yılından itibaren, 6. Beş Yıllık Kalkınma Planı'ndan başlayarak 9. Beş Yıllık Kalkınma Planı dönemine kadar Türkiye'de bilim ve teknoloji alanında ve bilim politikasında yaşanan değişim ve dönüşümler ele alınmaktadır. Bu dönemin küresel boyuttaki gelişmelerle yakından ilgisi bulunmaktadır. Özellikle küresel iletişim teknolojilerinin gelişmesi dikkate alınarak 1990 yılından bu yana dijital iletişimin yaygınlaşması ile birlikte yaşanan ekonomik, siyasal ve sosyal değişimleri anlamak bakımından 6. plandan başlayarak 9. plana uzanan süreçte Türkiye'nin bilim ve teknoloji politikasının bir haritası çıkartılmaya çalışılmaktadır.

Altıncı Kalkınma Planı'ndan (1990-94) itibaren son üç plan döneminde bilgi toplumu olma hedefi bilim, teknoloji ve araştırma politikalarının ana hedeflerinden biri olarak vurgulanmıştır (DPT, 9. Kalkınma Planı Bilim ve Teknoloji İhtisas Komisyonu Raporu, 2007, s. 11). 1990'larda ulusal bir ARGE altyapısı geliştirme hedefinin yenilik merkezli ulusal bilim politikasına kaydığı ve köklü bir paradigma değişiminin yaşandığı görülmektedir (Uzun, 2006, s. 551). 1993 yılında Türkiye'nin bugünkü bilim politikasının temelini oluşturan "Türk Bilim ve Teknoloji Politikası 1993-2003" kabul edilmiştir. Yine 1993 yılında bilgi toplumu kavramı Türkiye'nin kalkınma gündeminde yerini almıştır (Tonta, 1999, s. 6).

Türkiye'nin bilim politikasının bilgi toplumu olma hedefine yönelmesini bilginin değişim değeriyle ilişkili olarak değerlendirmek kaçınılmazdır. 1990'lı yıllara kadar bilim ve teknolojinin Türkiye altyapısına uyarlanmasına dayanan bilimsel etkinliklerin yerini bu dönemde doğrudan bilimsel üretimin alması amaçlanmıştır. Gerek bu tür bilimsel etkinliklerin yürütülmesi gerekse bilgi toplumu hedefine ulaşılması sorununun temelinde bilgi bulunmaktadır. Bilginin kullanımı, dağıtımı, tüketimi ve bu süreçlerle bağlantılı olarak bilimin örgütlenmesi konularındaki sorunlar sanayi sonrası toplumlarının temel uğraş alanlarındandır.

Daniel Bell (1973), günümüz toplumlarının sanayi sonrası toplumlar olduğuna değinmiştir. Sanayi sonrası toplumda bilimsel ilerlemenin şu ana kadarki bilimsel birikimin gelmiş olduğu karmaşıklık nedeniyle somut deney ya da tesadüflerle değil doğrudan teorik bilgi aracılığıyla sağlanabileceğini vurgular (Dura ve Atik, 2002, s. 48). Bu bakımdan bilgi, kendi başına bir ekonomik değer hâline gelmiştir. Türk Bilim ve Teknoloji Politikası'nda üzerinde durulan küresel süreçler bilginin değişim değerine yeni anlamlar kazandırmıştır. Bilim ve teknoloji artık enformasyon alanına dönmüş, bu alandaki gelişmeler küresel rekabette temel kategori hâline gelmiştir.

Literatürde çeşitli araştırmacılar tarafından “post-endüstriyel toplum”, “bilgi toplumu”, “kapitalist ötesi toplum”, “şebeke toplum”, “postmodern dönem”, “post kapitalist dönem”, “üçüncü dalga” gibi isimlerle anılan (Gültan, 2003, s. 15) yeni örgütlenme biçimlerinde, Bell tarafından da ifade edildiği gibi, sermayenin yerini bilgi almıştır. Bilim ve teknoloji alanında da güncel olarak en kritik alanlardan biri enformasyona ilişkin faaliyetlerdir. Görgün (1990, s. 34), yaşadığımız çağın bilgi çağı olduğunun genel kabul gördüğüne ve günümüz toplumlarının “bilgi zengini” ve “bilgi yoksulu” kategorileri çerçevesinde ayrıştıklarını vurgulayan görüşe dikkat çekmektedir.

1990 yılından günümüze kadar olan dönemde, temel bilimsel hedefler; 1990’lı yıllardan itibaren bilimsel alanda atılım yapılması, Türkiye’nin küresel rekabette üst sıralarda yer alması, kendi teknolojisini geliştirmesi ve bunun için yeterli bilimsel altyapının sağlanabilmesi olarak sıralanabilir. Bu kapsamda öncelikli olarak üniversiteler, kamu kurumları ve özel sektördeki bilimsel etkinliklerin eşgüdümleşmesini sağlayacak bilişim altyapısının geliştirilmesi ve etkinleştirilmesi gündeme gelmiştir.

Bu makalede; Türkiye’deki resmî bilim politikası, belirlenen hedefler ve uygulamalar arasındaki ilişkiler aracılığıyla değerlendirilmektedir. Bu çerçevede bilim politikasında yaşanan değişiklikler nedeniyle 1990’da yürürlüğe giren 6. Kalkınma Planı’ndan başlayan ve günümüze kadar hazırlanan planlardaki bilim ve teknoloji başlığında geçen hedefler, faaliyet raporları ve üniversitelerin, kamu sektörünün ve özel sektörün bilimsel etkinlikleriyle ilgili istatistikler ele alınmakta ve Türkiye’nin bilim ve teknoloji açısından sahip olduğu gelişmişlik düzeyi tartışılmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak 1989 yılında kabul edilerek yürürlüğe giren 6. Kalkınma Planı’nda yer alan bilim ve teknoloji bölümü incelenmektedir.

## **6. Kalkınma Planı Dönemi (1990-1994)**

Altıncı Kalkınma Planı, daha öncekilerden farklı olarak ilk defa Türkiye’nin bilgi toplumu olması hedefine değinilmesi bakımından önemlidir. Bu hedefle bilim ve teknoloji, yaratması beklenen toplumsal dönüşümler bakımından merkezî bir noktada bulunmaktadır.

Altıncı Kalkınma Planı 22 Haziran 1989 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu planda bilimle ilgili ilke ve politikalar 696 ve 704. maddelerde yer almaktadır. Bilim, Araştırma-Geliştirme ve Teknoloji başlığı altında belirtilen ana hedef, 33.000 olan araştırmacı personel sayısının iki katına çıkarılmasıdır. Böylece her 10.000 bin kişiye bir araştırmacı personel düşmesi planlanmıştır. Bununla toplumun bilgi toplumu seviyesine getirilmesi amaçlanmaktadır. “Bilim, Araştırma-Geliştirme ve Teknoloji” başlığı altındaki ikinci temel hedef Araştırma-Geliştirme harcamalarının GSMH’nin %1’ine çıkarılması olarak saptanmıştır.

6. Kalkınma Planı'nda bu hedeflere bağlı olarak saptanan ilke ve politikalar ise şöyle sıralanmıştır (DPT, 6. Kalkınma Planı, 1990, ss. 309-310):

- “Üretim ve kalitenin artırılarak dış pazarlarda rekabet gücünün kuvvetlendirilmesi amacıyla gerekli ileri teknolojiler transfer yolu ile sağlanacak, teknoloji üretimine geçilmesi ve elde edilen bilgi ve teknolojinin yaygınlaştırılması temel ilke olacaktır.

- Biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi, mikroelektronik, telekomünikasyon, uydu teknolojisi, nükleer teknoloji, yeni malzemeler gibi ileri teknoloji alanlarındaki her türlü Araştırma-Geliştirme faaliyetleri desteklenecektir. Teknolojik gelişmenin itici gücü olan savunma ihtiyaçlarının gerektirdiği Araştırma-Geliştirme faaliyetleri de desteklenecektir.

- Sanayi kuruluşları, üniversiteler, araştırma kurumları ve kamu kurumlarının bilim ve teknoloji hedeflerine ulaşmalarını teminen gerekli koordinasyon sağlanarak, bu kurum ve kuruluşların tam bir iş birliği içinde olmaları teşvik edilecek; bu iş birliğini sağlayacak olan araçların geliştirilmesi ve etkinlikle kullanımı için gerekli ortam öncelikle oluşturulacaktır.

- Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulu'na işlerlik kazandırılacaktır.

- Türkiye'nin gelişmiş ülkeler ile arasındaki "bilgi açığı"nı kapatılabilmek için araştırma yapmanın yanı sıra bilgilere erişmenin yol ve araçları üzerinde durulacaktır.

- Bu amaçla, dünyada bilgi odakları denilebilecek kuruluşlara bilim adamları yerleştirmek, projelere katılmak; bilim ve teknoloji açısından önemli ülke ve şehirlerdeki bilim ve teknoloji faaliyetlerini izlemek; bilgi ağlarına bağlanmak; yabancı ülkelerde yerleşik Türk bilim adamlarından yararlanabilecek ortamı tesis etmek gibi faaliyetlerden oluşan bir ilişkiler sistemi kurmak üzere gerekli tedbirler alınacaktır.

- Üniversitelere uygulamalı araştırmalar yanında ilke olarak temel araştırma yapmaya yönelik destekler giderek artırılabilecektir.

- Araştırma-Geliştirme yapan veya yaptıran kamu ve özel kesim kuruluşları desteklenecektir.

- Üniversite-Sanayi iş birliğinin geliştirilmesi amacıyla, mevzuatta gerekli değişiklikler yapılacak, bu alanda faaliyet gösteren teknoparklar teşvik edilerek yaygınlaştırılacaktır.

- Yurt içinde ve yurt dışındaki teknolojilerin takibinin kurulacak bilgi bankası aracılığıyla yapılması ve elde edilen teknolojilerin yaygınlaştırılması için yarı otonom bir patent müessesesi kurulacaktır.

- Araştırma-Geliştirme çalışmalarının ihtiyaç alanlarına yöneltilmesi, bilim ve teknoloji dalında geliştirilen yeni fikir ve buluşların ekonomiye intikallerini sağlayıcı projelerin desteklenmesi için bir Araştırma-Geliştirme Fonu kurulacaktır.”

6. Kalkınma Planı'nda soyut ve genel ilkelerin yanı sıra otonom bir patent kuruluşunun faaliyete geçirilmesi, teknoparkların yaygınlaştırılması, Bilim ve Teknoloji Yüksek Kuruluna işlerlik kazandırılması, bilgi bankası kurulması gibi somut amaçlar da belirlenmiştir. Böylelikle bilim ve teknolojinin temel unsuru olan bilgiye erişimin, bilginin toplanmasının ve kullanımının planlanması ve sistematize edilmesi başta gelen hedef olarak ortaya konmuştur. Bilginin küreselleştiği bir çağda bu, Türkiye'nin de bilgi/enformasyon toplumu düzeyine ulaştırılabilmesi için öncelikli hedefi oluşturmaktadır.

1990-1994 yılları arasındaki dönemi kapsayan 6. Kalkınma Planı'nda yer alan bilim ve teknolojileri politikası çeşitli açılardan yenilikler barındırmaktadır. İlk olarak bu planda Türkiye'nin bilgi toplumu olması gibi bir hedef belirlenmiş, bunun yanı sıra bilim ve teknoloji alanında yapılacak bir atılımdan bahsedilmiştir. Yine bu planda Türkiye'nin dışarıdan teknoloji alması yerine teknoloji üretmesi üzerinde durulmuştur. "İleri teknolojinin transfer yolu ile sağlanacağı, ama teknoloji üretiminin de temel ilke olacağı, bu amaçla ARGE faaliyetlerinin destekleneceği" belirtilmiştir (Karacasulu-Göksel, 2004, s. 6).

Altıncı Kalkınma Planı'nda yer alan bilim politikasıyla ilgili hedefler bilgi toplumu olma hedefi üzerinde yoğunlaşmakla birlikte "Bilim, Araştırma-Geliştirme ve Teknoloji" başlığı altında sosyal bilimlere yönelik ya da sosyal bilimlerin kapsamına giren bir hedef bulunmamaktadır. Bilişim, teknolojik bir altyapı sorunu olarak değerlendirilmektedir. Sosyal bilimlere yönelik amaç ve hedeflerin planda bulunmamasıyla bilişimin toplumsal bağlamlarına ilişkin önemli araştırma alanı göz ardı edilmiştir. Bilgi toplumu gibi sosyolojik kavramların yer aldığı bu planda sosyal bilimlerin tümüyle göz ardı edilmiş olması önemli sosyal dönüşümlerin de ciddi bir biçimde takip edilmesini güçleştirmiştir.

1993 yılında 948. maddede belirtilen hedefle ilgili olarak Türkiye Bilimler Akademisi kurulmuştur. 1994 yılında 955. maddede belirtilen hedef doğrultusunda Türk Patent Enstitüsü Kuruluş ve Görevleri, 518 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile yürürlüğe girmiştir (Karacasulu-Göksel, 2004, s. 6). Türk Patent Kanunu oluşturulması yönünde çalışmalar yapılmıştır.

Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulu, kuruluşunun ardından uzun bir süre aktif olarak faaliyet gösterememiştir. Ancak 6. plan döneminde düzenli olarak toplanması ve kararlarının uygulanması sağlanmıştır. Kurulun düzenli toplanması kararının ise ancak 2004 yılında alınabildiği belirtilmiştir (DPT, 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 2007, s. 11).

BTYK'nin ikinci toplantısında "Türk Bilim ve Teknoloji Politikası 1993-2003" kabul edilmiştir. Bu politikanın ana hedefleri Altıncı Beş Yıllık



Kalkınma Planı'nda yer alan hedeflerin benzeridir. Bu raporda bilişim (bilgisayar, mikro elektronik ve telekomünikasyon teknolojileri), ileri teknoloji malzemeleri, biyoteknoloji, nükleer teknoloji ve uzay teknolojisi alanlarına öncelik verilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca, ana hedeflere erişilebilmesi için mali kaynak ve insan gücü kaynağı yaratılması, özel kuruluşların ARGE harcamalarındaki payının artırılması ve dünyadaki bilim ve teknolojiye katkı düzeyinin artırılması konularındaki önlemler saptanmıştır. Bu belge ile ayrıca Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulunun kurulması hukukileştirilmiştir.

Altıncı Kalkınma Planı'nda bulunan diğer bir ilke, daha önce ifade edildiği üzere, araştırmacı personel sayısının iki kat artırılması ve araştırma ve geliştirme harcamalarının GSMH'nin yüzde birine çıkarılmasıdır. Bu konularda başarılı olunamamıştır. 1995 yılında Türkiye'de iktisaden faal 10.000 kişiye düşen tam zamana eşdeğer ARGE personeli sayısının 7,5 olmasına karşılık, AB ülkelerinde 40, ABD'de 80 ve Japonya'da 90 olduğu belirtilmektedir (Karacasulu-Göksel, 2007). Bu dönemde ARGE harcamalarının da Avrupa ülkeleri, Amerika ve Japonya'yla karşılaştırıldığında oldukça düşük olduğu görülmektedir.

Araştırmacı personel sayısının ve mali kaynakların artırılması konusu ilk defa bir kalkınma planında sayılarla yer almıştır. Ancak uygulamada bu hedefe ulaşılamamıştır. Planda işaret edilen biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi, mikroelektronik, telekomünikasyon, uydu teknolojisi, nükleer teknoloji, yeni malzemeler gibi spesifik alanlarda araştırma ve geliştirme faaliyetlerinin yoğunlaştırılması hedefine ulaşılamamış olduğu da vurgulanmaktadır (Yücel, 2006, s. 141).

7. Kalkınma Planı'nda altıncı beş yıllık plan döneminde araştırma ve geliştirme faaliyetlerinin kurumsallaştırılmasına yönelik hedeflerin de gerçekleştirilemediği belirtilmektedir. Raporda teknoloji alt yapısının genel bir politika çerçevesinde ve ekonomik yarar sağlayacak şekilde geliştirilemediği ifade edilmektedir (DPT, 7. Kalkınma Planı, 1995, s. 71).

Bunların yanı sıra insan gücü dâhil, bilim ve teknoloji altyapısına yapılacak yatırımların finansman kaynakları sağlanamadığı; ARGE teşvikinin düzenlenmesi; teşvik fonlarının tesisi ve stratejik öncelikleri hayata geçirecek biçimde yönetimi; yaratıcılığın ve yaratıcı girişimciliğin desteklenmesi başaramadığı ve bunun için gerekli olan teknoparkların ve risk sermayesi kuruluşlarının tesis idamesi ile ilgili ARGE'yi destekleyecek kurumsal yapılar geliştirilemediği belirtilmiştir (DPT, 7. Kalkınma Planı, 1995, s. 72). Sonuç olarak 6. Kalkınma Planı'nın ana ilkelerinden biri olan teknoloji üretme konusunda istenen hedefin gerisinde kaldığı ifade edilmiştir.

Bilimsel ve teknolojik faaliyetlerin etkinliğinin artırılmasında kamu ve özel kesim arasında iş birliğini geliştirici çalışmalara başlanmıştır; üniversite-sanayi iş birliği çerçevesinde 5 teknopark oluşturulmuş ve 2 adet yüksek teknoloji enstitüsü kurulmuştur. Ancak bu gelişmeler, istenen düzeye erişmemiştir (DPT, 7. Kalkınma Planı, 1995, s. 73):

Üniversite-sanayi iş birliği çerçevesinde yürütülen teknopark faaliyetleri, teknolojik bilgiyi elde etmeyi, kullanımını ve yaymayı sağlayacak yurt içi ve yurt dışı bilgi ağları altyapısı oluşturulması çalışmaları 6. Kalkınma Planı döneminde tamamlanamamıştır. Bu alandaki çalışmalar çok yetersiz kalmış olup, özellikle bilgi ve teknolojinin elde edilmesinde kullanılmaya başlanan uluslararası Genel Ağ (İnternet) ağları hizmetlerinin yaygınlaştırılmasında yetersiz kalmıştır.

Altıncı plan döneminde ARGE yatırımlarına üniversitelerin araştırma kapasiteleri konularında bazı olumlu gelişmeler olmuş; bunun sonucunda bilim ve teknoloji alanında bazı hedeflere yaklaşılmıştır: “Türkiye, yıllık bilimsel makale sayısı itibarıyla uluslararası sıralamada 1986 yılındaki 520 makale ile 44’üncü sıradan 1994 yılında 1.789 makale ile 34’üncü sıraya yükselmiştir.” (DPT, 7. Kalkınma Planı, 1995, s. 73). Bu konuya 1986’dan 1994’e doğru bakıldığında bilimsel yayın hiyerarşisinde üst sıralara yükselmenin önemli bir gelişme olduğu söylenebilir.

### **7. Kalkınma Planı Dönemi (1996-2000)**

7. Kalkınma Planı 18 Temmuz 1995 tarihinde kabul edilerek uygulamaya girmiştir. Bu planda 1990’lı yılların ikinci yarısında bilim ve teknoloji alanında atılım yılları olacağı beklenmektedir (Karacasulu-Göksel, 2004, s. 7). 362 sayfalık 6. Kalkınma Planı’nda bilim konusu iki sayfada ele alınırken, 300 sayfalık bu planda bilim konusuna “Bilim ve Teknolojide Atılım Politikası” başlığı altında sekiz sayfa bulunmaktadır.

Bu planda bilim konusundaki temel ilke, bilgi/enformasyon toplumu olma amacı doğrultusunda bilimsel ve teknolojik çalışmaların desteklenerek geliştirilmesidir. Bu ilke doğrultusunda ARGE faaliyetlerine ayrılan bütçenin GSMH’nin %1,5’i düzeyine ulaştırılması ve iktisaden faal olan on bin kişiye düşen araştırmacı sayısının 15’e çıkarılması -1995 yılında on bin kişiye düşen araştırmacı personel sayısı %7,5’tir- gibi önceki planda gerçekleştirilemeyen hedefler bulunmaktadır.

Bunun yanında bu planda teknoloji üretebilecek ve kullanabilecek insan gücünün yetiştirilmesine öncelik verileceği vurgulanmaktadır. Özel sektörün ARGE faaliyetlerinde daha fazla yer alması sağlanacak ve özel sektör ile kamu sektörünün ARGE kurumları ile üniversiteleri içine alacak ulusal bir ARGE ağının kurulmasına ağırlık verilmesi de hedeflerden biridir. Bunun yanında

uluslararası bilgi ağları ve telematik hizmetler altyapısının kurulması da düşünülmüştür.

AB, Japonya ve ABD başta olmak üzere uluslararası bilimsel ve teknolojik iş birliğinin geliştirilmesine önem verilmesi planlanmıştır. Bunların yanında bilimsel çalışma ve buluşları özendirilen ve ödüllendiren bir yapıda olacaktır. Korumanın kapsamı ve standartları AT mevzuatı da dikkate alınarak uluslararası anlaşmalarla kabul edilmiş düzeylere çıkarılacaktır. Bu planda patent kanunu çıkarılmasının yanı sıra, “üniversite ve araştırma kurumlarının yerli ve yabancı sanayi kuruluşları ile iş birliği içinde Teknoloji Geliştirme Bölgelerinin oluşumuna ilişkin yasal düzenlemelerin yapılması” yer almıştır (DPT, Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, 1995, s. 65).

Teorik olarak planlarda hedeflerin çok iyi belirlenmesine karşın uygulamanın aynı ölçüde başarılı olduğunu söylemek güçleşmektedir. Yücel (2006, s. 174), genel olarak değerlendirildiğinde, 1996-2000 yılları arasındaki dönemi kapsayan 7. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın ana başlıklarından birini oluşturan Bilim ve Teknolojide Atılım Projesi'nin de başarıya ulaşmadığı belirtmiştir.

Uygulamadaki başarısızlığa işaret eden 8. Kalkınma Planı'nda 1996-2000 yıllarını kapsayan 7. Kalkınma Planı dönemine ilişkin şu değerlendirmeler yapılmaktadır (DPT, 8. Beş Yıllık Kalkınma Planı, 2000, ss. 125-126):

- “VII. Plan Dönemi'nde bilim ve teknoloji alanında kaydedilen mesafe sınırlı kalmıştır. Planda öngörülmesine rağmen ARGE harcamalarına yeterli kaynak ayrılamamış, araştırmacı personel sayısı artırılmamıştır.

- 1997 yılı itibarıyla, ARGE faaliyetlerine GSYİH'den ayrılan pay % 0,49 ve iktisaden faal 10.000 iş gücüne düşen toplam tam zaman eş değer ARGE personeli 10,4, araştırmacı sayısı 8,2 olmuştur (hedeflenen sayı ise 15'tir.).

- Bilim-teknoloji-sanayi politikalarıyla eğitim-öğretim ve ARGE politikaları arasında uyum sağlanması ihtiyacı devam etmektedir.

- Özel sektör ve kamu sektörünün ARGE kurumlarını ve üniversiteleri içine alacak ulusal ARGE ağının kurulması ile ilgili önemli adımlar atılmış, Ulusal Akademik Ağ kurulmuştur.

- Araştırmacı personelin istihdam ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi amacıyla fiziki altyapı yeterince geliştirilememiş ve mevzuatta gerekli düzenlemeler yapılamamıştır.

- Ulusal savunma sanayiini geliştirmeye yönelik ARGE'ye Dayalı Savunma Tedarik Sistemi'ni devletin satın alma politikası ile uyumlu hâle getirme çalışmaları sürdürülmektedir.

- Türk Akreditasyon Kurumu'nun (TÜRKAK) Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun çıkarılmıştır.
- ARGE faaliyetlerinden elde edilen teknolojik bilginin ürüne dönüştürülmesinde finans imkânı sağlayacak olan risk sermayesi uygulaması gerçekleştirilememiştir.
- 544 sayılı KHK ile Türk Patent Enstitüsü kurulmuş, 551 sayılı KHK ile Patent Hakları, 554 sayılı KHK ile Endüstriyel Tasarımlar, 555 sayılı KHK ile Coğrafi İşaretler, 556 sayılı KHK ile Markalar koruma altına alınmıştır.
- Patent, Faydalı Model Belgesi ve Endüstriyel Tasarım Tescili Harcamalarının Desteklenmesine İlişkin Tebliğ yayımlanmıştır.”

Bu dönemde 1997 yılında Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulu üçüncü toplantısını yapmıştır. Bu toplantıda "Ulusal Akademik Bilgi Merkezi Projesi'nin hızlandırılması, Bakanlar Kurulu Video Konferans Sistemi ile sanal toplantıların oluşturulması, Ulusal Enformasyon Altyapısı Ana Planı'nın hazırlanması, beyin gücü kaynaklarının geliştirilmesi, Üniversite-Sanayi Ortak Araştırma Merkezleri ile benzer konuların teşvik edilmesi" kararlaştırılmıştır (Karacasulu-Göksel, 2004, s. 8).

1998 yılında, Yedinci Kalkınma Planı Bilim ve Teknolojide Atılım Projesi'nde yer alan üniversiteleri birbirine bağlayacak olan bilgi ağı projesi gerçekleştirilmiştir. 11 Şubat 1998'de TÜBİTAK'a bağlı Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) resmen kurulmuştur. ULAKBİM, daha önce TÜBİTAK bünyesinde hizmet veren Enformasyon Hizmetleri Müdürlüğü ile Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) bünyesinde hizmet veren Yayın ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından verilen bilgi sağlama hizmetlerini üstlenmiştir. "ULAKBİM üniversite ve kamu kesiminde görev yapan araştırmacıların belge sağlama gereksinimlerini büyük ölçüde karşılamaktadır" (Karacasulu-Göksel, 2004, s. 24).

7. Plan'da ülkenin tüm sınai ve ARGE faaliyetlerine ilişkin ayrıntılı istatistiksel bilgi akışı sağlanmış olmakla birlikte, birkaç taramaya rağmen sağlıklı bir teknoloji dökümü geliştirilemediğinden sanayinin ürünler itibarıyla stratejik öncelikleri belirlenememektedir (Karacasulu-Göksel, 2007, s. 26).

## **8. Kalkınma Planı Dönemi (2001-2005)**

8. Kalkınma Planı, 27 Haziran 2000 tarihinde kabul edilmiştir. 233 sayfalık planda bilim ve teknoloji konusu altı sayfada ele alınmıştır. Planda temel ilke Türkiye'nin bilgi/enformasyon toplumu olma amacı doğrultusunda bilimsel ve teknolojik gelişmeler sağlayarak uluslararası rekabet gücü kazanmasıdır. Buna bağlı olarak amaç, ilke ve politikalar şunlardır (DPT, 8. Kalkınma Planı, 2000, ss. 126-127):

- “Ekonomik ve sosyal gelişme ile büyümeyi etkileyen bilimsel ve teknolojik araştırma düzeyinin yükseltilmesi için gerekli fiziki, beşerî ve hukuki altyapı geliştirilecektir. ARGE faaliyetlerine GSYİH’den ayrılan payın plan dönemi sonunda % 1,5 seviyesine ve iktisaden faal 10.000 kişiye düşen tam zaman eş değer araştırmacı sayısının, bir program dâhilinde 20’ye çıkarılması hedeflenmektedir.

- Yerel bilgi ağları geliştirilecek ve uluslararası ağ yapıları ile entegrasyon sağlanacaktır.

- Sağlam bir bilim temeli ve belirli bir yenilik kapasitesine sahip olabilmek için gerekli olan Ulusal Yenilik Sistemi tamamlanarak sistemin etkin çalışması sağlanacaktır.

- İnsan gücü stratejik bir kaynak olarak değerlendirilecek, eğitim politikaları hızla değişen teknolojilere uyum sağlayabilen, sorun giderici ve yaratıcı niteliklere sahip insan gücü yetiştirmeye yönelik olacaktır.

- Nitelikli öğretmen, akademisyen, mühendis ve ara eleman yetiştirilmesine, mühendislik dalındaki üniversite öğretim üyelerine uygulamaya dönük mühendislik tecrübesi kazandırılmasına önem verilecek, yükseköğretim kurumlarının görevleri yeniden tanımlanarak, mühendislik eğitiminin uluslararası standartta bir donanım altyapısı ile verilmesine özen gösterilecektir.

- Üniversitelerin, enstitülerin ve araştırma kurumlarının müspet ilimler ile sosyal ve kültürel alanda yapacakları bilimsel araştırma faaliyetleri, yenilikçi buluşları ve teknolojik gelişmeye sağladıkları katkılar desteklenecektir.

- Üniversitelerin ARGE faaliyetlerinde öncü olmaları dikkate alınarak üniversite-kamu-özel kesim ortak ARGE girişimleri özendirilecek ve desteklenecektir.

- Biyoteknoloji ve gen mühendisliği, yazılım başta olmak üzere bilgi ve iletişim teknolojileri, yeni malzemeler, uzay bilim ve teknolojileri, nükleer teknoloji, deniz bilimleri; denizlerden ve denizaltı zenginliklerinden yararlanma teknolojileri, büyük bilim ve temiz enerji teknolojileri gibi ileri uygulama alanlarındaki ARGE faaliyetleri desteklenecektir.

- Bilim ve teknoloji ile toplumun birbirine yakınlaşmasını sağlamak, yaparak, yaşayarak, eğlenerek öğrenme amacıyla örgün eğitime destek olacak şekilde etkileşimli Bilim ve Teknoloji Merkezleri kurulacak ve geliştirilecektir.

- Eğitimin her kademesinde zekâyı geliştiren ve yaratıcılığı ön plana çıkaran bilimsel ve teknolojik faaliyetler teşvik edilecektir.

- ARGE’ye yapılacak devlet yardımının esasları yeniden belirlenecektir.

- Ulusal savunma sanayiinin ihtiyaçlarının planlanması ve karşılanmasında ülkenin teknolojik yeteneğinden azami ölçüde yararlanılacaktır.

- Devlet satın alma politikası ülkenin bilim, teknoloji ve sanayi yeteneğini geliştirecek yönde olacaktır.

- ARGE faaliyetlerinden elde edilen teknolojik bilginin ürüne dönüştürülmesinde risk sermayesi uygulaması geliştirilerek yaygınlaştırılacaktır.

- Biyoteknoloji ve gen mühendisliği, yazılım üretimi, bilgi ve iletişim teknolojileri, yeni malzeme teknolojileri, çevreci enerji teknolojileri gibi ileri teknoloji alanlarında endüstri parklarının kurulması desteklenecektir.

- Teknolojik gelişmeye katkıda bulunacak doğrudan yabancı sermaye yatırımları özendirilecektir.

- AB ile teknolojik iş birliği imkânları azami ölçüde değerlendirilecektir.

- Bilgi ekonomisi ve toplumuna geçiş için mevcut çalışmalar da dikkate alınarak eylem planları hazırlanacaktır.”

Bu maddeler ışığında yapılacak hukuki ve kurumsal düzenlemeler ise şunlardır (DPT, 8. Kalkınma Planı, 2000, ss. 126-127):

- “Teknolojik riske dayalı girişimcilerin yararlanabileceği risk sermayesi yatırım ortaklıklarının kurulmasını teşvik edecek yasal düzenlemeler yapılacaktır.

- Kamu tedarik politikasında ve 2886 Sayılı Yasa’da ARGE’ye dayalı tedarik için gerekli düzenlemeler yapılacaktır.

- ARGE’ye devlet yardımı ile ilgili mevcut mevzuatın kapsamı genişletilecektir.

- Üniversite-sanayi iş birliğinin esasları araştırmacı şirketleri de kapsayacak şekilde düzenlenecektir.

- Teknopark ve Teknoloji Geliştirme Bölgeleri kurulmasına ilişkin hukuki ve kurumsal düzenlemeler yapılacaktır.

- Araştırmacı personel açığının kapatılması ve araştırmacılığın cazip hâle getirilmesi için gerekli mevzuat düzenlemeleri yapılacaktır.

- Türkiye Metroloji Enstitüsü’nün kurulması ile ilgili yasal düzenlemeler yapılacaktır.

- TÜBİTAK Kanunu günün şartlarına göre yeniden düzenlenecektir.

- Havacılık ve uzay alanındaki faaliyetlerin koordinasyonunu sağlayacak Ulusal Havacılık ve Uzay Teşkilatı kurulacaktır.

- Biyoteknoloji Yüksek Kurulu oluşturulacaktır.

- Ulusal Yenilik Sistemi’nin sağlıklı işlemesi için gerekli olabilecek yasal ve kurumsal düzenlemeler gerçekleştirilecektir.”

8. Kalkınma Planı’nda bilim ve teknolojinin en ağırlıklı konu olarak plana yansdığı belirtilmektedir (Yücel, 2006, s. 174). Bilim ve teknoloji politikaları bölümünde planın son döneminde ARGE faaliyetlerine ayrılan payın ve on bin kişiye düşen araştırmacı personel sayısının yükseltileceği hükmü önceki planlarda gerçekleştirilemediğinden bu planda da yer alan bir hükümdür.

8. Kalkınma Planı'nda gözlemlenen yeniliklerden biri yükseköğretim ile ilgili durum değerlendirmelerinin ve hedeflerin de plana dâhil edilmiş olmasıdır. Planda mevcut duruma ilişkin olarak yeni açılan 15 vakıf üniversitesi ile toplam üniversite sayısının 74'e ulaştığı vurgulanmaktadır. Ancak öğretim elemanı açığı, yeni açılan üniversitelerle birlikte daha da büyümüştür. Bununla ilgili olarak şunlar belirtilmektedir (DPT, 8. Kalkınma Planı, 2000, s. 82):

- “1999-2000 öğretim yılında yükseköğretimde toplam öğretim elemanı sayısı 64.169'dur. Ülkemizde bir öğretim üyesi başına 35 öğrenci düşerken, AB ülkelerinde 15 öğrenci düşmektedir. Özellikle, yeni kurulan üniversitelerin öğretim elemanı temininde yaşadığı sıkıntılar devam etmektedir. 1999-2000 öğretim yılında, üniversite öğrencilerinin % 26'sının İstanbul, Ankara ve İzmir illerindeki üniversitelerde öğrenim görmesine rağmen, öğretim elemanlarının yüzde 50'sinin bu illerde bulunması nedeniyle, yeni kurulan üniversitelerde öğretim elemanı başına düşen ortalama öğrenci sayısı azaltılamamıştır.

- Yükseköğretim kurumları bürokratik ve merkezi yapıdan kurtarılamamış; üniversite içinde olduğu kadar üniversiteler arasında da rekabet ortamı oluşturulamamış; üniversite ve fakülte yönetimlerinin yetkileri artırulamamış; öğretim üyesi ve araştırma görevlilerinin yönetime katılımı, gerekli olan bilimsel özerklik ve üniversite-sanayi iş birliği yeterince sağlanamamıştır.”

Planda yükseköğretimle ilgili ilkeler bu sorunlar çerçevesinde ele alınmış ve yükseköğretimin bürokratik ve merkeziyetçi yapıdan kurtarılması, yeni üniversitelerin açılması kararlarının objektif ölçütlere bağlanması istenmiştir. Bu plan döneminde hem araştırmacı insan gücü hem de araştırma ve geliştirmeye ayrılan kaynaklarda bir artış gözlenmekle birlikte diğer planlarda olduğu gibi planın amir hükümlerinin gerçekleştirilemediği ve Türkiye'nin kendi başına teknoloji üretebilecek bir yapılanmaya erişemediği bildirilmektedir (Yücel, 2006, s. 174).

Bu dönemde bilim alanında gerçekleştirilen önemli faaliyetler; 2023 yılına kadar bir strateji belirlenmiş olması ve buna bağlı olarak TÜBİTAK'ın koordinatörlüğünde ilgili kuruluşların katılımıyla 2023 yılına kadar bir bilim ve teknoloji planının hazırlanmış olmasıdır.

Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulunun (BTYK) Aralık 2001'de yapılan toplantısında “Teknoloji Öngörü” çalışması ile birlikte, Türkiye'nin bilim ve teknoloji düzeni ile ilgili nesnel verilerin derlenmesine yönelik “Teknolojik Yetenek”, “Araştırmacılar Envanteri” ve “Ulusal ARGE Altyapısı” başlıklı dört alt projeden oluşan, “Vizyon 2023” Projesi'nin hazırlanması kararlaştırılmıştır (DPT 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 2006, s. 16).

8. planın ilkelerinin önemli bir kısmının gerçekleştirilemediği bu planda da görülmektedir. Özellikle planda yükseköğretimle ilgili hedeflerin gerçekleştirilememiş olduğuna işaret etmek gerekmektedir.

Bilgi toplumu olmaya yönelik hedeflerin; bilim ve teknolojiye ayrılan ARGE bütçesinin ve araştırmacı sayısının artırılması, bilimsel donanımın sağlanması, bilgi ağlarının (bilgi bankaları, veri tabanları gibi) oluşturulması, bilişim teknolojilerinin kullanımının yaygınlaştırılması gibi alanlarda önemli bir gelişme sağlanamadığı vurgulanmaktadır (Yücel, 2006, s. 175).

### 9. Kalkınma Planı Dönemi (2007-2013)

Türkiye tarihinde ilk defa 9. Kalkınma Planı ile 7 yıllık bir kalkınma planı kabul edilmiştir. Plan, 2006 yılında, gecikmeli olarak yürürlüğe girmiştir. Bunun nedeni AB'nin 2007-2013 bütçe dönemine denk getirilerek “Müzakere Süreci” boyunca bütçe döneminde aday ülkelere verilmesi öngörülen fonlardan yararlanılarak planın finansmanının sağlanmasına çalışılmasıdır (TMMOB Arşivi, 2007). En erken 2014’de AB’ye üye olunması hedefiyle Türkiye’yi tam üyeliğe taşıyacağı iddia edilen bir plandır. 9. Kalkınma Planı’nın hazırlandığı dönem olan günümüz koşulları şöyle betimlenmektedir (DPT, 9. Kalkınma Planı, 2006, s. 1):

2007-2013 dönemini kapsayan 9. Kalkınma Planı, değişimin çok boyutlu ve hızlı bir şekilde yaşandığı, rekabetin yoğunlaştığı ve belirsizliklerin arttığı bir döneme rastlamaktadır. Küreselleşmenin her alanda etkili olduğu, bireyler, kurumlar ve uluslar için fırsatların ve risklerin arttığı bu dönemde, Plan Türkiye’nin ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda bütüncül bir yaklaşımla gerçekleştireceği dönüşümleri ortaya koyan temel politika dokümanıdır. Bu kapsamda 9. Kalkınma Planı, **“İstikrar içinde büyüyen, gelirini daha adil paylaşan, küresel ölçekte rekabet gücüne sahip, bilgi toplumuna dönüşen, AB’ye üyelik için uyum sürecini tamamlamış bir Türkiye”** vizyonu ve Uzun Vadeli Strateji (2001-2023) çerçevesinde hazırlanmıştır.

100 sayfalık bu planda bilim başlığı bulunmamakta; bunun yerine “ARGE ve Yenilikçiliğin Yaygınlaştırılması” konusunda bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle ilgili açıklamalara yer verilmektedir.

Planda ARGE’ye ayrılan bütçenin artırılmasının yanı sıra özel sektörde, üniversitelerde ve genel olarak ARGE ile ilgili faaliyetlerin teşvik edilmesi; araştırmacı insan gücünün yetiştirilmesinin teşvik edilmesi, özel sektörün buna yönlendirilmesi; nanoteknoloji, biyoteknoloji, yeni nesil nükleer teknolojiler ile hidrojen ve yakıt pili teknolojilerinin sanayi politikalarında öncelikli olarak yer alması; bilgi, iletişim ve uzay teknolojilerinin öncelikli alanlar olması, ARGE ürünlerinin sanayiye aktarılması için Teknoloji Transfer Merkezleri kurulması, başta AB ülkeleri olmak üzere bilim ve teknoloji



alanında ileri düzeydeki ülkelerle iş birliği yapılması gibi ilkeler bulunmaktadır. Bunun yanında planda bilgi ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaştırılması, önem verilen konulardan biri olmuştur.

### **Kalkınma Planlarına Göre Türkiye’de Bilim ve Teknolojinin Konumu**

Daha önce belirtildiği gibi Türkiye’deki bilim ve teknoloji konusu 6. plandan başlayarak değerlendirilmeye alınmıştır. Bunun nedeni bilim ve teknoloji alanında küresel boyutta meydana gelen gelişmelerdir. Özellikle küresel bilgi teknolojileri olarak bilinen dijital ortamın zaman ve mekân kavramlarını önemsizleştirilmesi ve bu nedenle bilgiye olan hızlı erişim olanaklarının artması ülkelerin ARGE faaliyetlerine daha fazla önem vermelerine yol açmıştır. Bu bağlamda Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulunun 8 Eylül 2005 tarihli 10. toplantısında aldığı karar ile, “hâlihazırda %0,67 olan Gayri Safi Yurt İçi ARGE harcamalarının (GSYARGEH) Gayri Safi Yurt İçi Hasıla’ya (GSYİH) oranının, diğer bir deyişle ARGE yoğunluğunun 2010 yılı itibariyle %2’ye çıkartılması” hedeflenmiştir (DPT 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 2007, s. 16).

Kamu kaynaklarından kamu kuruluşları ve üniversitelere ayrılan fonlarla Sekizinci Beş yıllık Kalkınma Planı döneminde 2005 yılında önemli artışlar gerçekleşmiştir. Akademik ARGE destek programı, kamu ARGE destek programı, sanayi ARGE destek programı, bilim ve toplum ve araştırmacı yetiştirme destek programı olarak beş alt program başlatılmıştır. Türkiye’de bu programların planlanması ve politikaların oluşturulması önemli gelişim göstergeleridir.

Türkiye’de üniversite, kamu ve özel kesim kuruluşlarında çalışan araştırmacı insan gücü ile yurt dışında çalışan Türk araştırmacılarına yönelik bir düzen olarak tasarlanan ARBİS (Araştırmacı Bilgi Sistemi) 2004 yılı başından itibaren hizmete girmiştir. Aralık 2005 tarihi itibarıyla ARBİS’in 20.000’in üzerinde onaylı kullanıcılarının olduğu belirtilmiştir (DPT, 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Yüksek İhtisas Komisyonu Özel Raporu, 2007, s. 20).

2006 yılından itibaren Sanayi ve Ticaret Bakanlığı’nca SAN-TEZ (Sanayi Tezleri Projesi) kapsamında projelerin desteklenmesine başlanmıştır. Bu çerçevede üniversitelerde sanayinin sorunlarını çözmeye odaklanan yüksek lisans ve doktora tezleri desteklenmektedir.

Türkiye’nin ve diğer ülkelerin bilim ve teknoloji alanındaki başarı durumu Tablo 1’de görülmektedir. Tablo 1’de görüldüğü gibi Türkiye ARGE’ye ayrılan bütçe, araştırmacı sayısı gibi temel göstergeler açısından 2007 yılında da Avrupa ülkelerine göre düşük sıradadır. Tablodaki göstergelerde öne çıkan bir husus özel kesimin ARGE faaliyetlerine katılımındaki oranın

düşüklüğüdür. Türkiye’de ulusal ARGE harcamaları içinde %28 civarında olan özel kesim payı dünyadaki benzerlerine göre çok düşüktür. Örneğin İtalya’da bu oran %6,8’dir. Özel kesimde TZE ARGE insan gücünün toplam ulusal ARGE TZE insan gücüne yaklaşık %20 olan oranı da AB-25 ortalaması olan %50’nin çok altındadır. Öte yandan araştırmacı sayısı 2002 yılında 23.995 iken bu sayı Türkiye’ye en yakın olan İtalya’da 71.242 ve Japonya’da 646.547 olarak tespit edilmiştir. Dolayısı ile Türkiye’de kişi başına düşen araştırmacı sayısı binde 1,4 iken, İtalya’da binde 6,8’dir. Kısaca Türkiye ARGE yoğunluğu; yani ARGE harcamalarına ayrılan bütçenin tüm GSYİH’ya oranı açısından 2002 yılı itibarıyla planlarda hedeflenen % 1,5 oranına ulaşamamış ve diğer OECD ülkeleri arasında düşük bir düzeyde yer almıştır.

Türkiye’nin ARGE finansmanı kaynaklarının yaklaşık %65’inin üniversitelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Özel sektörün bu konudaki yetersizliğine ek olarak üniversitelerde yaratılan bilginin özel kesimin geliştireceği ve yürüteceği ticarileşme sürecine aktarılabilmesi kurumsal mekanizmaların yetersiz olduğuna ve de özel kesimin bilginin kullanımı ve geliştirilmesine yönelik kullanabilecek kaynaklardan yoksun olduğuna değinilmektedir. “Üniversite ve kamu araştırma kurumlarına sağlanan kaynağın ülke ihtiyaçlarına dönüklük ve uygulamaya aktarılma bakımından fayda izleme ve değerlendirmesi ise bu izleme düzeni henüz kurulmadığı için yapılamamaktadır” (DPT, 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Yüksek İhtisas Komisyonu Özel Raporu, 2007, s. 26).

6. Kalkınma Planı döneminden bu yana ve özellikle son kalkınma planı olan 9. Plan’da bilim ve teknoloji alanında özel sektörün daha büyük bir yere ve paya sahip olması artan bir önemle ele alınmıştır. Bilim, teknoloji ve ARGE faaliyetlerinin ağırlığının üniversitelerden ve kamu kurumlarından özel sektöre kaydırılmasının hedeflendiği görülmektedir. Ancak günümüzde bu hedefe hâlen ulaşamadığı da gözlemlenebilmektedir. Türkiye 2003 yılında OECD ülkeleri arasında ARGE harcamalarında yüksek öğretim kurumlarının en fazla paya sahip olduğu ülke konumundadır.

Türkiye’de kalkınma planlarının incelenmesinde karşılaşılan önemli konulardan biri planlarda *hedeflerinin olması gereken düzeyde kalması* dolayısı ile hayata geçirilememesidir.

Kuşkusuz bu durumun mali kaynaklarla ilişkisi yadsınamaz. Siyasi ve ekonomik nedenler bağlamında bütçe olanaklarının yetersizliği, harcamalardaki savurganlık ve yaşanan ekonomik krizler Türkiye’de bilim ve teknoloji politikalarının geliştirilmesinde en büyük engeller olarak karşımızda durmaktadır.

**Tablo 1:** Türkiye'nin ve Diğer Ülkelerin Bilim ve Teknoloji Göstergeleri

Gösterge	TÜRKİYE		DİĞER ÜLKELER							
	En Son Bilinen Değeri	En Son Bilinen Yıl	Almanya	İtalya	G. Kore	OECD Toplam	AB 25	AB 15	Japonya	ABD
Gayri Safi Yurtiçi Ar-Ge Harcamalarının Gayri Safi Yurtiçi Hasılaya Oranı (%)	0,66	2002	2,53	1,16	2,53	2,25	1,85	1,95	3,12	2,66
Kişi Başına Düşen Gayri Safi Yurtiçi ARGE Harcamaları (Amerikan Doları, Satın Alma Gücü Paritesine Göre)	43,3	2002	675	305,2	467	573	452,9	521	849,4	961,4
Toplam Araştırmacı Sayısı (Tam Zaman Eş değer)	23.995	2002	265.812	71.242	141.917	-	1.160.305	1.046.547	646.547	-
Bin Çalışan Kişi Başına Düşen Araştırmacı Sayısı	1,4	2002	12,4	6,8	7,8	-	10,2	11	13,1	-
Özel Kesim Tarafından Gerçekleştirilen Gayri Safi Yurt İçi ARGE Harcamalarının Toplam Gayri Safi Yurtiçi ARGE Harcamalarına Oranı (%)	28,7	2002	69,2	48,3	74,9	67,8	63,4	74,4	70,2	
Kamu Kesimi Tarafından Gerçekleştirilen Gayri Safi Yurt İçi ARGE Harcamalarının Toplam Gayri Safi Yurtiçi ARGE Harcamalarına Oranı (%)	7,0	2002	13,7	17,6	13,4	10,9	13,4	12,6	9,5	8,8
Yüksek Öğretim Tarafından Gerçekleştirilen Gayri Safi Yurtiçi ARGE Harcamalarının Toplam Gayri Safi Yurtiçi ARGE Harcamalarına Oranı (%)	64,3	2002	17	32,8	10,4	18,4	22	21,9	13,9	15,9

**Kaynak:** DPT 9. Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Yüksek İhtisas Komisyonu Raporu, 2007, s. 24.

## **Değerlendirme ve Sonuç**

Modern topluma getirilen en büyük eleştirilerden biri aklın egemenliğini hedef almıştır. Theodor Adorno (2007), çağa egemen olan bilimsel ve teknik düşünme biçimlerinin; diğer bir deyişle araçsalcı aklın insanlığın hedeflerini kararttığını düşünmektedir. Bilimsel ve teknolojik yenilikler akıl almaz bir hızla artarken; toplumsal amaçlar gittikçe önemsizleşmektedir. Dolayısıyla bilimsel yenilikler, örneğin son bilişim teknolojileri ya da genetik alanındaki buluşlar neye hizmet edecekleri üzerine bir politika geliştirilmeden hizmete sunulmaktadır. Ancak bu teknolojik donanımın kim için, kimler yararına, nasıl ve kimlerin kontrolünde kullanılacağına ilişkin meşru bir tartışma zemini oluşturulamamakta; politika üretilmemektedir. Bu soruları sorarak bir bilim politikası üretilmesi sosyal bilimler aracılığıyla mümkündür. Bu açıdan kalkınma planlarında doğrudan sosyal bilimlere ilişkin kapsamlı hedeflere ya da politikaya yer verilmemesi bilimsel gelişmelerin kalkınma kavramıyla bağlantısının nasıl kurulacağı sorusunu akla getirmektedir.

Türkiye’de bilimin özgürce gelişme olanağı bulamamasının nedenleri Akdiş tarafından şöyle sıralanmıştır (Akdiş, 2004, s. 2004): Bilime ayrılan bütçenin yetersizliği, bilim insanlarının çalışmalarıyla ilgili düzenlemelerde ve başarı değerlendirme ölçütlerindeki sorunlar, bilimsel buluşlarla ilgili düzenlemelerin yetersizliği, bilim kuruluşlarının birbirleriyle eşgüdümlü çalışmaması, bu kuruluşların işleyişiyle ilgili ve genel olarak bilimin finansmanı ile ilgili kanuni şeffaflığın bulunmaması, özel sektörün bilim ve teknoloji geliştirmeye yönelik faaliyetlerinin yetersizliği, üniversite sisteminin bilimsel çalışmayı ve buluşları teşvik etmemesi. Türkiye’de gerek bilimsel bilgi birikimi gerek insan kaynağı olarak önemli bir potansiyel bulunmasına karşın tüm eksikliklerin ötesinde özellikle sosyal bilimlere ilişkin bir politika geliştirilmemesi sonucunda bu birikim ve kaynakların sistematik ve amaca yönelik kullanılmadıkları görülmektedir. İnsan kaynaklarının, eğitim sisteminin, altyapı özelliklerinin ve kültürel unsurların Türkiye’nin bilimsel gelişmişlik düzeyini yükseltmek üzere örgütlenmesinde yine sosyal bilimlerin birikiminden yararlanmak gerektiği vurgulanmalıdır.

Bilim politikası çeşitli sektörler tarafından yürütülen bilimsel çalışmaların birbirleriyle ve toplumdaki gereksinimlerle eşgüdümlü olmasına yönelik bir rehber olarak görülebilir. Bu bağlamda Devlet Planlama Teşkilatı tarafından hazırlanan kalkınma planlarındaki temel amaç bilimsel çalışmaların hızlandırılarak Türkiye’nin gelişmiş ülkelerin sahip olduğu bilimsel donanıma ulaşmasıdır. Bu çerçevede kamu sektörü, özel sektör ve üniversiteler tarafından yapılan bilimsel çalışmaların yeniden düzenlenmesi söz konusudur. 1990’ların sonunda Türkiye’de ARGE harcamalarının %65’i üniversiteler tarafından; %30’dan daha az bölümü ise özel sektör tarafından yapılmaktadır. Diğer OECD

ülkeleriyle karşılaştırıldığında bu alandaki bütün yükün üniversitelerde olduğuna, özel sektörün ise neredeyse ARGE yapmadığına değinilmektedir (Irzık, 1999, s. 181). 2000'li yıllarda ise bu oran %42'ye yükselerek gelişmiş ülkelerin düzeyine biraz daha yaklaştığı görülmektedir (Irzık, 1999, s. 181). Bu gelişme, Türkiye'de bilim ve teknoloji açısından yavaş bir gelişme eğiliminin olduğunu göstermektedir.

1990 yılında Görgün (1990, s. 206) tarafından yapılan çalışmada ARGE faaliyetlerine yeterince önem verilmediğine, özellikle bilimsel ve teknik enformasyon konusunda bir bilim politikası oluşturulması konusunda eksiklikler olduğuna değinilmiştir. Bu sorun güncelliğini korumaktadır. Bilim ve teknoloji alanındaki bazı olumlu değişimlere karşın teknolojinin dışarıdan satın alınması günümüzde devam etmektedir. Çeşitli araçların yazılımları ya da bilgisayar işletim sistemleri gibi bilgi yoğunluğu taşıyan teknolojiler günümüzde de yurt içinde geliştirilmemekte; dışarıdan alınmaktadır. Bu durum bir bakımdan Türkiye'nin ulusal bir teknoloji geliştirme yönündeki hedefine hâlâ ulaşamamış olması anlamına gelmekle birlikte bir bakımdan da bilişim gibi bazı sektörlerde çeşitli firmaların dünya çapında tekel konumuna gelmeleriyle ilişkilidir.

2008 yılında hazırlanan OECD Bilim, Teknoloji ve Endüstri Raporu'nda Türkiye'nin hâlen teknoloji ithal eden bir ülke olduğu, patent başvurularının büyük bir bölümünün yabancı birey, kuruluş ya da ortaklıklar tarafından yapıldığı ve yerli patent başvuruların yalnız onda bir oranında olduğunun yer aldığı bilgisi bulunmaktadır (OECD, 2008). Bu tür temel göstergeler Türkiye'nin bilim ve teknoloji alanında hedeflenenenden henüz uzak bir noktada bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Bell tarafından vurgulandığı gibi günümüzde bilginin sermayenin yerini aldığı düşünülürse “bilgi zenginliğinin” toplumlarda eşitsiz bir dağılım sistemiyle yönetilmesi ve küresel rekabetin odağında bulunması şaşırtıcı değildir. Bu zenginlik, küresel ölçekte sayılı kuruluşun elinde bulunmaktadır. Türkiye'de bu eğilimin dikkatle değerlendirilmesi ve bilim politikasının bu eşitsiz dağılıma ilişkin çözüm üretmesi gerekmektedir. Bu olmadığı sürece Türkiye bilgi üreten değil bilgi bağımlısı bir toplum olarak kalacak ve “ikinci el” teknolojilerle ve onların getirdiği sorunlarla hedeflenen gelişmeyi sağlayamayacaktır.

### Kaynakça

- Acun, R. (2000). Türkiye’de Bilim ve Teknolojinin Durumu. *Atatürk’ün Ölümünün 62. Yılında Cumhuriyet Türkiyesinde Bilimsel Gelişmeler Sempozyumu*, 8-10 Kasım 2000. Alıntılama: 05.01.2008, 12.00.  
<http://www.history.hacettepe.edu.tr/archive/trkblmtek.html>
- Adorno, T. (2007). *Kültür Endüstrisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akdiş, C. A. (2004). Neden Bilim? Türkiye’de ve Dünyada Bilimin Organizasyonu ve Finansmanı. *Pivolka*, 3, (11), 3-6.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Boks Inc. Publishers.
- Dura, C., Atik, H. (2002). *Bilgi Toplumu, Bilgi Ekonomisi ve Türkiye*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Görgün, A. (1990). *Bilim ve Teknik Enformasyonun Türkiye’nin Sosyal Yapısına Etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Gültan, S. (2003). *Bilgi Toplumu Sürecinde Avrupa Birliği ve Türkiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi Avrupa Toplulukları Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- İrızık, G. (1999). Felsefeci Gözüyle Bilim-Teknoloji-Toplum Üçgeninde Türkiye. *Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu* içinde (ss. 175-182), H. Ansal, D. Çalışır (Ed.).
- Karacasulu-Göksel, N. (2007). *Türkiye’de Bilim ve Teknoloji Politikalarının Gelişimi ve Teknoloji Transfer Politikası*. Alıntılama: 06.01.2008, 16.00.  
<http://www.dtm.gov.tr/dtmadmin/upload/EAD/TanitimKoordinasyonDb/turkiye.doc>
- Organization for Economic Cooperation and Development (2008). Science and Innovation Profile of Turkey. *Science, Technology and Industry Outlook*, Paris: OECD.
- T.C. Devlet Planlama Teşkilatı. (1990). *6. Kalkınma Planı (1990-1994)*. Alıntılama: 05.01.2008, 14.30.  
<http://ekutup.dpt.gov.tr/plan/plan6.pdf>
- T.C. Devlet Planlama Teşkilatı. (1995). *7. Kalkınma Planı (1996-2000)*. Alıntılama: 05.01.2008, 17.00.  
<http://ekutup.dpt.gov.tr/plan/plan7.pdf>
- T.C. Devlet Planlama Teşkilatı. (2000). *8. Kalkınma Planı (2001-2005)*. Alıntılama: 06.01.2008, 11.00.  
<http://ekutup.dpt.gov.tr/plan/plan8.pdf>
- T.C. Devlet Planlama Teşkilatı. (2006). *9. Kalkınma Planı (2007-2013)*. Alıntılama: 06.01.2008, 13.30.  
<http://ekutup.dpt.gov.tr/plan/plan9.pdf>
- T.C. Devlet Planlama Teşkilatı. (2007). *9. Kalkınma Planı (2007-2013) Bilim ve Teknoloji Özel İhtisas Komisyonu Raporu*. Alıntılama: 09.01.2008, 13.00.  
[http://plan9.dpt.gov.tr/oik19\\_bilimteknoloji/19bilimveteknoloji.pf](http://plan9.dpt.gov.tr/oik19_bilimteknoloji/19bilimveteknoloji.pf)

- T.C. Başbakanlık 9. Kalkınma Planı Genelgesi. Alıntılama: 08.01.2008, 11.30.  
<http://rega.basbakanlik.gov.tr/Eskiler/2005/07/20050705-16.htm>
- Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği (TMMOB). (2007). *Küreselleşme - Bilim ve Teknoloji*. Alıntılama: 07.01.2008, 13.00.  
[http://www.tmmob.org.tr/genel/bizden\\_detay.php?kod=3214&tipi=16](http://www.tmmob.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=3214&tipi=16)
- Tonta, Y. (1999). Bilgi Toplumu ve Bilgi Teknolojisi. *Türk Kütüphaneciliği*, 13, (4), 363-375.
- Toplu, M. (1999). Türkiye'de Ulusal Enformasyon ve Bilim Politikaları Alanındaki Yaklaşımlar. *Türk Kütüphaneciliği*, 13(4), 335-362.
- Uzun, A. (2006). Science and Technology Policy in Turkey: National Strategies for Innovation and Change During the 1983-2003 Period and Beyond. *Scientometrics*, 66, (3), 551-559.
- Yücel, İ. H. (2006). *Türkiye'de Bilim Teknoloji Politikaları ve İktisadi Gelişmenin Yönü*. Ankara: DPT Yayını.





# OSMANLI İSTANBUL'UNDA BULUNAN BAZI MÜSLİM VE GAYRİMÜSLİM MEZARLIKLARINDAKİ KİMİ SEMBOLLER

*Ömer DELİKGÖZ, Fulya ALIÇ*

## **Özet**

Osmanlı dönemi İstanbul'unda bulunan Müslim ve gayrimüslim mezar taşları üzerinde kullanılan sembollerin bir kısmı mevtanın tanıtıcı özelliklerini gösteren dünyevi sembollerdir. İkinci bir kısmı ise daha çok, mezar taşlarında kullanılması gelenek haline gelmiş dini, kültürel sembollerden oluşur ki bunlar sahibinin değil, onun da içinde bulunduğu toplumun duygu ve düşünce yapısını ortaya koymaktadırlar. Bu türden semboller içinde başta ağaç ve çiçek motifleri, meyveler ve bazı özel anlamlar ifade eden eşyalar yaygınlıkla görülmektedir. Bu çalışmada Müslim ve gayrimüslim mezar taşlarında kullanılan ortak ağaç motiflerinden servi ve defne, meyve motiflerinden ise nar ve üzüm incelenmiş, eşyalar için ışık veren, ateşli nesnelere kandil, lamba, meşale örnekleri ele alınmıştır. Osmanlı dönemi İstanbul'unda yüzyıllarca bir arada yaşamış toplumların hayal dünyalarında şekillenen bu örneklerin oluşum aşamaları mitolojiden kutsal kitaplara, halk gelenek ve inanışlarından edebiyata pek çok farklı alanda izlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Mezar taşları, sembol, ağaç motifi, meyve motifi, ateş ve ışık nesnelere, Osmanlı, İstanbul, Müslüman, gayrimüslim.

## **Some of the Symbols Used on Cemeteries of Muslim and Non-Muslim in Ottoman Istanbul**

### **Abstract**

Some of the symbols that were used on Muslim and non-Muslim gravestones in Ottoman period Istanbul have always been the symbols depicting the characteristics of the person who is the owner of the grave. Some other symbols, mostly include the religious and cultural symbols that have been a tradition and have revealed the feelings and the ideas of not only the grave owner's but also the society's in which the owner lived. These symbols are; most commonly tree motifs, flower motifs, fruit motifs and some other things that have special meanings. In this research, among the motifs that belong to both Muslim and non-Muslim gravestones, cypress and laurel as samples of tree motifs, grape and pomegranate as samples of fruit, oil lamp, lamp, torch as samples of lightening and burning objects have been studied. The forming steps of these samples, which have been shaped in the imagination and creativity of the societies that have lived together in Ottoman period Istanbul for hundred years, have been unveiled in many ways varied through mythology to holy books, folkloric customs and common beliefs to literature.

**Key words:** Gravestones, symbol, tree motif, fruit motif, fare and lightening objects, Ottoman, Istanbul, Muslim, non-Muslim.

Yaşamın şüphesiz en önemli gerçeği olan ölüm, özellikle 18 ve 19. yüzyıllardaki sanayi devrimlerinden sonra hemen bütün dünyada günlük hayatın olabildiğince dışına itilmeye, ötelenmeye, unutulmaya çalışılmıştır. Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler, insanlığın bu tutkusunu giderek daha fazla güçlendirmiştir. Bir yandan tıp hastalıkların iyileştirilmesine, yaşlanmanın geciktirilmesine çalışırken, öte yandan yaşamı hızlandıran her türlü teknik aygıt da temelde insanlığa daha fazla zaman kazandırmayı amaçlar. Hayatı kayıt altına alma, onu saklama arzusu her türden görsel işitsel teknolojinin gelişmesini sağlar. Ancak bütün bunlar yine de insanı tatmin etmemiş, sadece ölümsüzlük tutkusunun artmasına ve buna bağlı olarak ölüm düşüncesinin açtığı derin yaraları kapatmak adına onu düşünmemeye (!) sevk eden yeni araçlar bulmaya ve hayatın tadını çıkarma adına sürekli olarak onu tüketmeye yönlendirmiştir.

Geleneksel toplumlarda ise durum bunun aksinedir. Ölüm hayatın yanı başında düşünülmüş ve yok sayılmak yerine türlü renk ve motiflerle süslenip güzelleştirilmiştir. Bu düşüncenin en somut biçimde gözlemlenebileceği yerler şüphesiz tarihî mezar taşlarıdır. Mezar taşları üzerinde oluşturulan sembol dili, modernitenin içini boşaltmakla başa çıkabileceğini sandığı ölüm düşüncesinin karşısına, büsbütün başka ve capcanlı bir ölümle çıkar; âdeta ölümsüzlük demek olan bir ölümle...

Farklı din ve kültürlere sahip toplumların kendi tarihî benlikleri ve hayal dünyaları doğrultusunda ölümü anlayış ve aktarış biçimleri bir araya gelerek Osmanlı mezar taşlarında eşsiz bir resim arz etmektedir. Bu resim yüzyıllar süren bir iletişim ve etkileşimin sonucunda ortaya çıkmış bir anlatımın resmidir ve ortak bir yazılı ve görsel kültür dilinin en güzel göstergelerinden biridir.

Son yıllarda Osmanlı mezar taşları üzerine yapılan çalışmalar yoğunlaşarak devam etmektedir. Ancak bunlar daha çok Müslüman mezar taşlarına yoğunlaşmış, farklı dinlere ait mezarlıkları da kapsayan bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Osmanlı dönemi İstanbul’unda bulunan Müslim ve gayrimüslim mezar taşlarında yaygın olarak kullanılan ortak dinî sembollerden birkaç örnek üzerinde durulacak, bu sembollerin oluşum aşamaları mitolojiden kutsal kitaplara, halk gelenek ve inanışlarından edebiyata kadar pek çok farklı açıdan incelenmeye çalışılacaktır. Bu çalışma kapsamında İstanbul’daki Şişli Ermeni ve Rum mezarlığı, Hasköy Musevi mezarlığı, Altunizade Ermeni mezarlığı ile Eyüp, Edirne Kapı mezarlığı ve Vefa Camii haziresindeki mezarlıklar ele alınmıştır.

Latince *Symbolom* (Merrill, 1921, s. 433), Sumbolos, Symbolum; Fr: Symbole; İng. Symbol (Firth, 1973, s. 47), duyu organlarıyla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, misal, timsal ve alamet

karşılığında kullanılan, tabii bir münasebet yoluyla hatıra getiren veya beliren her türlü müşahhas şey yahut işaretir (TDK, 2005, s. 727). Sembol, belli bir duygu, eylem veya tutumu gösteren bir unsur, bir deyim, bir sistem, bir nesne veya bir ferttir. Sembol, bilinen bir şekil ile onun sembolleştirdiği nesne arasında tabii ve itibari olmayan bir benzetmeye dayanan bir karşılama fikrini gerekli kılar. Bir başka deyişle sembol, bir nesne veya ruhi bir unsur eklenen hissedilebilir bir tasavvurdur (Kardaş, 1980, s. 417). Bu tanımdan hareketle mezar taşı sembolik olarak üç şekilde incelenebilir. Öncelikle mezar taşı başlı başına bir semboldür; çünkü her mezar taşı en azından birinin ölmüş olduğunu ifade eder. İkinci olarak mezar taşlarının şekilleri birer semboldür; gemi ya da yelken biçiminde mezar taşları veya lahitler bu sınıfta ele alınabilir. Örneğin Müslüman mezar taşlarının ortalama bir insan boyunda olması ve en üstte bir başlık bulunması, bunun bir insan figürü olabileceğini akla getirir. Üçüncü olarak ise taşların üzerine işlenmiş bulunan oyma figürlerin her biri birer semboldür. Osmanlı mezar taşları üzerinde kullanılan bu sembollerin bir kısmı sahibinin mesleğini, saraya yakınlığını, bağlı bulunduğu tarikatı, maddi durumunu, medeni hâlini, ilgi alanlarını, kısacası kişinin tanıtıcı özelliklerini gösteren dünyevi sembollerdir. Diğer kısmı ise daha çok, mezar taşlarında kullanılması gelenek hâline gelmiş dinî, kültürel sembollerden oluşur ki bunlar sahibinin değil, onun da içinde bulunduğu toplumun duygu ve düşünce yapısını ortaya koyarlar. Bu türden semboller içinde başta ağaç ve çiçek motifleri, meyveler ve bazı özel anlamlar ifade eden eşyalar yaygınlıkla görülmektedir.

### **Servi ve Defne**

İstanbul’da bulunan Müslüman, Hristiyan ve Musevi mezar taşlarında kullanılan en yaygın ortak ağaç motifleri servi ve defnedir. Servi ağacı, genelde ağacın ince uzun yapısını gösteren bir bütün olarak işlenmiş, bazen en uç kısmı hafifçe yana doğru eğilmiştir. Mezar taşlarında çoğu zaman tek bir servi ya da ortadaki biraz yukarıda olmak üzere üç servi görülebileceği gibi (bk. Ek 1), başka çiçek motiflerinin de bulunduğu bir kompozisyonda iki servi motifine de rastlanmaktadır (bk. Ek 2). Defne ise ya tek bir yaprağı ya yapraklarından yapılmış bir halka, taç ya da iki defne dalından oluşan bir buket hâlinde taşlara işlenmiştir. Bu iki ağaç hakkında dikkati çeken ilk ortak özellik, ikisinin de yaz kış solmayan, yaprak dökmeyen ağaçlar olmalarıdır. Bu özellik, iki ağacın da ölümsüzlüğü simgelemesinde ve zaman zaman hayat ağacı olarak yorumlanmasında etkili olmuştur.

Servi ağacının doğal nitelikleri, servi motifinin şekillenmesindeki en önemli etkenlerden biridir. Her şeyden önce servi dünyanın en uzun ağaç türlerindenidir. Türk mitolojisinde, Yakutların inancına göre Kutup Yıldızı’na uzanan “Demirkazık”, Altay mitolojisinde üzerinde Tanrı Bay Ülgen’in oturduğu düşünülen ağaç örneklerinde olduğu gibi göğe uzanan ağaç; Tanrı’ya

giden yol olarak düşünülmektedir (Ergun, 2004, ss. 145-147). Bu açıdan bakıldığında ölümle Tanrı'ya ulaşma düşüncesinin servi ağacıyla ilişkilendirilmesi ve cennete varması temenni edilen kişinin mezar taşına servi ağacı motifinin işlenmesi anlaşılır hâle gelir. Servi ağacının bir başka doğal niteliği ise kesildikten sonra asla aynı kökten yetişmemesidir. Bu durum yaşayanlar için ölümün kesinliğini, dünyada yeniden dirilmenin mümkün olmadığını anlatır gibidir. Bunların yanında ağacın dik ve düzgün biçimi doğruluğun, dürüstlüğün; rüzgârda savrulmayan sağlam yapısı ise sabrın sembolüdür. Servi ağacı uzun yıllar boyu gelişirken köklerine yakın olan yaprak ve dalları dökmekte, böylece ağacın yeşil kısmı giderek yerden yükselmektedir. Tasavvufta servinin bu hâli, dünyadan el “etek” çekmeye benzetilmektedir. Servi ağacı, mezar taşlarındaki bu sembolik kullanımının yanında kendisine has güzel kokusundan dolayı mezarlıklarda tercih edilen en önemli ağaç türüdür.

Yunan mitolojisinde de servi ağacının ölümle ilişkili bir anlamı vardır. Apollon'un sevgililerinden biri olan Kyparissos (ağacın Latince ismi de bu mitteden gelmektedir; cupressus) günün birinde dalgınlıkla Apollon'un çok sevdiği bir geyiği öldürür. Yaptığı bu hataya öyle üzülür ki, kendini öldürmekten başka çare bulamaz. Apollon da onu matem sembolü olmak üzere bir servi ağacına çevirir (Can, 1997, s. 61). Servi ağacının oluşumunu açıklayan bu mitte işlenen ölümle ağaca dönüşme motifi, Türk mitolojisi ve destanlarında görülen ağaçtan doğma-türeme motifini hatırlatır. Örneğin Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan'ın karısının ve Uygurların Menşe efsanesinde de Uygurların atası olan beş prensin bir ağacın kovuğundan doğdukları anlatılır (Ögel, 1989, ss. 30-31). Böylece doğum ve ölümü varlığında birleştiren bu ağaç yine bu dünya ile öte dünyanın arasında bir geçit özelliği gösterir. Yunan mitolojisindeki Kyparissos'un bir kadın olması, Türk destanlarında da ağaca doğurganlık atfedilmesi, servi ağacının genelde dişil bir varlık olduğunu düşündürür. Müslüman mezar taşlarında rastlanan servi ağacı içinde servi motifinin, doğumda ölen bir anne ve kız çocuğunu sembolize etmesi de bu ağacının dişillikinin başka bir göstergesidir.

*Tevrat*'ta, Tanrı çölde yaşayanların hâlini, onların kendisinin yardımına ne kadar muhtaç olduklarını anlattıktan sonra bu kullarını yalnız bırakmayacağını vaat eder. Çıplak tepeleri ırmaklara, kurak toprağı bir pınara çevirecektir. Çölü türlü ağaçlara kavuşturacak, bozkıra servi ağaçları dikecektir. “Öyle ki, insanlar görüp bilsinler, hep birlikte düşünüp anlasınlar ki, bütün bunları Rabb'in elleri yapmış (...)” (Yşa, 41, s. 20). Rabb'in elleriyle âdeta çölde yaratılan cennette servi ağacının anılması dikkat çekicidir. Yine aynı bölümde şöyle der Tanrı: "Lübnan'ın görkemi olan çam, köknar ve servi ağaçları, tapınağımı süslemek için hep birlikte sana taşınacak. Ayak bastığım yeri görkemli kılacağım” (Yşa, 60, s. 13). Burada da servi görkemiyle anılmakta

ve Tanrı’nın ululuğuyla ilişkilendirilmektedir. Yine *Tevrat*’ta Sur kentine ait büyük ticaret gemisinin zenginliği ve ihtişamı anlatılırken şöyle denir; “Küreklerini Başan meşelerinden, Güverteni Kıbrıs kıyılarından getirilen servi ağaçlarından yaptılar, fildişiyle süslediler.” (Hez, 27, s. 6). Böylece servi ağacı *Tevrat*’ta güzelliği, görkemliliği, ihtişamı ile anılmış olur (bk. Ek 3). Diğer üç kutsal kitapta ise servi ağacından bahsedilmemiştir. Bu durum servi ağacının taşıdığı sembolik anlamların dinî metinlerden çok mitolojiden ve diğer halk anlatılarından beslendiğini göstermektedir.

Defne motifi ise Türk kültüründe pek fazla görülmez. Bunun sebebi defnenin daha çok Akdeniz ve okyanus iklimi olan yerlerde yetişmesi ve Türklerin bu bitkiyle geç dönemlerde tanışmasıdır. Bu bağlamda motif Hristiyan ve Musevi mezar taşlarında yaygın olarak kullanılmakla birlikte Müslüman mezar taşlarına ancak 18. yüzyılda görülmeye başlar (bk. Ek 4).

Mezar taşlarında kullanılan şekliyle defne motifinin oluşmasındaki en önemli etken Yunan mitolojisidir. İrmak Tanrısı Peneus’un kızı, altın sarısı saçları mis gibi kokan, güzel narin vücudu ile gören herkesi büyüleyen Daphne, dağlarda, ormanlarda tek başına dolaşmayı, yabancı hayvan avlamayı seven, özgürlüğüne tutkun, inatçı, gururlu ve tıpkı Artemis gibi evlenmemeye yemin etmiş bir su perisidir. Yakışıklı ve yenilmez Apollon, güneşin, müziğin ve okun Tanrısı, bir gün ormanda tek başına lirini çalarken görür Daphne’yi... O an, aşk Tanrısı Eros, Apollon’un bir zamanlar kendisine ettiği küstahlığı hatırlayarak iki ok atar hemen; aşk okunu Apollon’a, nefret okunu Daphne’ye... İçinde büyüyen aşkla Daphne’nin peşinden gittikçe Apollon, delice bir nefretle kaçır Daphne. Sonunda tam Apollon ona erişecekken, Daphne Toprak Ana Gaia’ya yalvarır; “Beni ört, beni sakla, beni koru”. Toprak Ana bu duaya cevap verir; Daphne’nin güzel vücudunu bir ağaca dönüştürür, altın sarısı saçlarını yaz kış solmayan yapraklara... Apollon o günden sonra kavuşamadığı sevgilisinin saçlarının eşsiz kokusunu taşıyan bu yaprakları taç yaparak bir onur simgesi olarak taşıyacaktı başında (Can, 1997, s. 55). Ondan sonra diğer Tanrılar, kahramanlar, âlimler de bu tacı benimseyecekler, olimpiyatların öncülü olan Pitik yarışlarda kazananın başına yine defne yapraklarından bir taç takılacaktır. Bu tacın yaşam ve ölümlerle nasıl ilişkilendirildiğini gösteren en önemli örnek ise *İncil*’de karşımıza çıkar. Burada iman eden insanların dünyadaki durumu, bir koşuya katılan yarışmacıların durumuna benzetilir. Ancak arada bir fark vardır; “(...) Böyleleri bunu çürüyüp gidecek bir defne tacı kazanmak için yaparlar. Bizse hiç çürümeyecek bir taç için yapıyoruz” (1. Ko. 9, s. 25). Mezar taşlarında kullanılan defne tacı motifini, *İncil*’deki bu ayetten hareketle kişinin iyi bir hayat yaşayıp, ömür boyu süren bu yarışı başarıyla tamamladığı ve ölümsüzlük tacını kazandığı şeklinde okuyabiliriz (bk. Ek 5).

## Nar ve Üzüm

Osmanlı dönemi İstanbul’unda Müslim ve gayrimüslim mezar taşlarında kullanılan ortak sembollerden bir bölümünü de meyveler oluşturmaktadır. Türk süsleme sanatlarında ağırlıklı olarak bitkilerin ve özellikle de meyvelerin kullanılması genellikle İslamiyet’teki tasvir yasağıyla ilgili bir durumdur. Ancak mezar taşlarında görülen meyve motifleri 17. yüzyıldan sonra tasvir yasağını unutturacak kadar gerçekçi hâle, âdeta birer natürmort hâline gelir. Böylece Orta Asya kültürlerinden bu yana kullanılagelen meyve motifleri ile gayrimüslim mezar taşlarında kullanılan meyve motifleri arasındaki etkileşimin niteliği de anlaşılır.

Mezar taşlarında neredeyse bütün meyveleri görmek mümkündür. Bunlar bazen bir meyve tabağı içinde bir arada görülürken bazen de tek ve açık bir biçimde taşlara hakkedilmişlerdir. Meyveler, tohumunu içinde saklaması nedeniyle, hemen bütün kültürlerde öncelikle doğurganlığın ve ölümsüzlüğün sembolüdür. Mezar taşları üzerinde en sık rastlanan meyve motifleri nar ve üzümdür. Bu iki meyvenin de çok çekirdekli, yani çok tohumlu olması dikkat çekicidir.

Nar meyvesi Yunan mitolojisinde, Demeter’in kızı Kore’nin (Persephone) kaçırılması hikâyesinde geçer. Hades, Kore’yi yer altındaki ülkesine götürdüğünde ona nar yedirir. Çünkü ölümler ülkesinde bir şey yiyen bir daha buradan ayrılamamaktadır. Kore de her ne kadar yılın üçte ikisini annesiyle geçirebilecekse de, yine Hades’e dönecektir (Can, 1997, s. 138). Bu motifi, insan dünyada ne kadar vakit geçirirse geçirsün sonunda ait olduğu öte âleme dönecektir şeklinde yorumlamak gayet mümkündür. Aynı zamanda bu mitolojik hikâye bütün kutsal kitaplarda benzer şekilde yer alan yasak meyve motifini de akla getirmektedir. Çünkü tıpkı Kore gibi cennette yasak meyveyi yani elmayı yiyen Âdem de bu sebeple ölümlü olmuştur. Başka bir deyişle, sadece cennetten kovulmakla kalmamış, bir süre oraya dönmemeye mahkûm edilmiştir. Mezar taşları üzerinde yer alan nar motifi insanlığın bu değişmez yazgısının bir anlatımıdır.

Kore, gençliğin, güzelliğin ve baharın sembolüdür ve çoğu zaman bir narla ifade edilir. Narın bu özel anlamı Hristiyan kültür ve edebiyatına ölümsüzlük ve yeniden doğuş umudunun sembolü olarak uyarlanır. Yine Hristiyanlarca bir meyvede yüzlerce tohumun bulunması “çoklukta birlik” düşüncesiyle ilişkilendirilir (Keister, 2004, s. 59).

İran mitolojisinde İsfandiyar’ın nar yedikten sonra yenilmez olduğu, Budizm inancında ise çocukları yiyen kötü Tanrıça Hariti’nin nar yedikten sonra bu “gereksiz” alışkanlığından kurtulduğu anlatılır (Arık, 2009, s. 586). Bu iki örnekte yer alan manevi iyileştiricilik özelliği, narın çok eski dönemlerden beri şifahi maksatlarla kullanılmasıyla ilgilidir.

Zerdüştlükte nar, kutsal bir ağaçtır. Ateşgedelerde yani Zerdüşt dini bağlılarının kutsadıkları ateşi içinde koyup sakladıkları yerlerde birkaç nar ağacı dikilir ve dalları kutsal törenlerde bersem olarak insanların ellerinde yer alırdı (Yıldırım, 2008, s. 285). Dikkat edilirse servi ve defne gibi nar da yaz kış yeşil kalan bir ağaçtır ve ölümsüzlükle ilişkisi yine bu yolla kurulur. Tanelerinin sayıca fazlalığı ise zenginlikle ilişkilendirilir. Anadolu’da ise yeni evlenen çiftlere evlilik töreninden sonra “çok çocukları olması” dileğiyle, çocuğu olmayan kadınlara tedavi amacıyla nar taneleri yedirilmektedir. İslami rüya tabirleri içinde de narın bereket, doğurganlık (kadın) ve zenginlikle ilişkisi kurulur, narın nerede bulunduğu, rengine, tadına, rüyanın görüldüğü mevsime göre bu kavramlar ayrıntılandırılır. Bugün Anadolu’nun pek çok yerinde hâlâ yere nar tanesi dökmenin, düşürmenin günah olduğuna inanılır.

Kur’an’da nar, En’am Suresi’nin iki ayetinde (99, 141) geçer; ilkinde hurma, üzüm ve zeytinle, ikincisinde ise yalnız hurma ve zeytinle birlikte anılır ve bu meyvelerin “hem birbirine benzer, hem de benzemez” oldukları vurgulanır. Bu durum “inanamlar için ibret”tir. Bu ayetlerde nar meyvesinin yapıcı zenginliğine ve kutsiyetine işaret edilir. Rahman suresinde cennetin nimetleri arasında hurma ve nar sayılır. Pek çok hadiste de nar, cennet meyvesi olarak zikredilir (bk. Ek 6). *Tevrat*’ta ise en çok giysi ya da sütunların süslemelerinde ağ, çingirak ya da zincirle birlikte kullanılan nar motiflerinden bahsedilir; motiflerin kullanıldığı sayı ve renkler belirtilir (bk. Ek 7). Birkaç ayette ise nar, bereketin sembolü olarak kullanılır. *İncil*’de nar meyvesine yer verilmemekle birlikte, Hz. Meryem ve İsa tasvirlerinde nar kıyamet gününü ve cennetteki sonsuz hayatı simgelemek üzere sıklıkla kullanılır.

Hem *Kuran*’da hem *Tevrat*’ta nar ile birlikte anılan üzüm de mezar taşlarında sıklıkla görülen meyve motiflerinden biridir. Tıpkı nar gibi üzüm de *Kuran*’da cennet meyvesi olarak, dünyada ise inanamlar için ibret verici niteliğiyle işlenir. Üzüm şarabın hammaddesi olarak da *Kuran*’da geçer. Nahl Suresi’nde, üzümden hem sarhoş edici bir içecek hem de güzel bir rızık elde edilmesi mucizesinden bahsedilir (Nahl, 67).

Üzüm ve şarap arasındaki ilişki üzüm motifinin en belirgin niteliğini oluşturur. Elbette ilk olarak akla çoğu zaman elinde bir buğday başağı ve üzüm asmasıyla resmedilen şarap Tanrısı Diyonisos’u ve onun adına düzenlenen bolluk ve bereket törenlerini getirir. Hristiyan sembolizmde “üzüm ve üzüm salkımı, dinî seremonilerde içilen ve İsa’nın kanının sembolü olan şarabı temsil eder. Mezar taşlarında bazen üzüm salkımları buğday başaklarıyla birlikte kullanılır. Bu şarap ve ekmek ikilisi hem Hristiyan dinî seremonisine açık bir göndermedir” (Keister, 2004, s. 57) hem de Diyonisos törenlerinin belirgin izlerini taşır. Hristiyanlıkta üzümün önemli bir niteliği daha vardır; üzüm hasadın ilk meyvesi kabul edilir, bu sebeple Tanrı’ya ait olduğuna inanılır ve

ona adanır. Tapınak rahipleri tarafından bu amaçla düzenlenen şölenlere *Tevrat*'ta da yer verilir (Yşa, 16, s. 10). Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte bu törenlere yeni bir anlam yüklenir. Hz. İsa, Hz. Meryem'in ilk meyvesidir ve bu sebeple Tanrı'ya sunulur (Luka 2, ss. 25-30). Bu şölen günümüzde hâlen özellikle Ermeniler, yani Osmanlı İstanbul'undaki ağırlıklı Hristiyan nüfusu arasında yaygındır. Böylece Hristiyan mezar taşlarında görülen üzüm motifi Hz. İsa'yı sembolize eder ya da onunla ilişkilidir.

Şenocak, "Türk Halk Kültüründe Mitolojik Bağlamda Üzümün Yeri" adlı makalesinde arkeolojik bulgulara göre üzümün ana vatanının Anadolu olduğu bilgisine yer verdikten sonra, Hititlerden bu yana üzümün kutsanmadığı hiçbir uygarlık olmadığını belirtir (Şenocak, 2007, ss. 164-172). Tasavvufta şarap olgunluk, erdem ve kâmil insanın sembolüdür. Mevlâna'nın dilinde koruk, üzüm ve şarap, bilmek, bulmak ve olmak anlamlarını karşılar. Üzüm nasıl ayaklar altında ezilerek şaraba dönüşüyorsa, kâmil insan da benliğini öyle hiç sayarak ruhsal gelişimini tamamlayacaktır. Yoklukta varlığı görmek üzümde şarabı görmek gibidir (Akpınar, 2005, ss. 154-155). Elbette şarabın aşk sarhoşluğuyla da açık bir ilişkisi vardır, bunun sonucunda tasavvufun etkisindeki divan şiiri "üzüm suyu", "üzümün kızı" gibi mazmunlar yer alır. Türk halk edebiyatında da üzüm çeşitli özellikleriyle hemen bütün türlere konu olur (Şenocak, 2007, s. 165) (bk. Ek 8).

### **Kandil, Lamba, Meşale**

Mezar taşlarında görülen motiflerden bir bölümü de kandil, lamba, meşale gibi ışık veren eşyalardır. Erken dönem Müslüman mezar taşlarında daha çok zincire asılı bir kandil görülürken (bk. Ek 9), 17. yüzyıldan itibaren mezar ustalarının çoğunun Ermeni olması ve Avrupa'dan getirilen mezar taşlarının kullanılmasının yaygınlaşmasıyla diğer Batılı motifler gibi, meşale motifi de Müslüman mezar taşlarında görülmeye başlanır. Rum, Ermeni ve Musevi mezarlıklarında çapraz durumda veya ayrı ayrı iki meşale, bazense tek bir meşale ya da lamba görülür (bk. Ek 10). Musevi mezar taşlarında sıklıkla görülen motiflerden biri de "menorah" denilen şamdanlardır. Aslında menorah yedi kolludur ve belirgin biçimde tapınağı simgeler. Ancak Avrupa'da mezar taşlarında bu yedi kollu menorahın kullanılmasının yasaklanması nedeniyle daha çok üç ya da beş kollu menorahlara rastlanır (Keister, 2004, ss. 154-155). Hristiyan sembolizminde ise İsa dünyanın ışığıdır. Bu sebeple başta mum olmak üzere ışık veren nesnelere İsa'nın sembolü kabul edilir. Sunaktaki iki mum ise, Hristiyanlığın haç ile sembolize edilen ikili doğasını (insani ve ilahi) anlatır (Baldock, 1995, s. 88). Yine tapınaklarda, dua edilen yerlerde yakılan mum, ateşin daima göğe uzanan yapısı ve yükselen dumanı sebebiyle Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak düşünülür.



Keister, lamba için “ışık yayması sebebiyle bilgelik, doğruluk ve kutsallığın simgesidir” der (Keister, 2004, s. 117). Sadece lamba değil, ışık veren diğer nesnelere de aslında aynı işlevi görürler. Yunan mitolojisinde Tanrıların bir yere gelmesi ya da ortaya çıkması olayı, göz kamaştırıcı bir ışıkla gerçekleşir. İsa ve Meryem tasvirlerinde görülen hare de ışıktan başka bir şey değildir (bk. Ek 11).

Arapçada ışık anlamına gelen Nur, hem Allah'ın, hem Kur'an'ın isimlerinden biri ve hem de Kur'an'da geçen bir ayetin adıdır. *Tevrat*'ta da “Ya Rab! Işığım sensin. Karanlığımı aydınlatırsın” (2. Sa. 22, 29) denmektedir. Işığın ölüm ile ilişkisi ise birçok farklı açıdan kurulabilir. Sadece Kur'an'da ışığın kullanıldığı anlamlara bakarak bu ilişkinin en azından İslam dünyasında nasıl şekillenmiş olduğunu anlamak mümkündür. Mukatil b. Süleyman, en-Nûr kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de on ayrı anlamda kullanıldığını söyler ve bunları: İslam, iman, hidayet, peygamber, gün ışığı, ay ışığı, Allah'ın Sırat üzerinde müminlere vereceği ışık, *Tevrat*'taki helal ve haram ayırımı ve onun hüküm ve öğütleri, Kur'ân-ı Kerim'deki helal ve haramların beyanı ve bizzat Allah'ın ziyası diye sayar (Mukatil, 2004, ss. 163-164). Buradan hareketle denilebilir ki, mezar taşındaki ışık veren alet, kişinin iyi bir hayat yaşadığını gösterebileceği gibi, ölüm yolculuğunun herhangi bir aşamasında ihtiyaç duyacağı ışığı bulması temennisini de gösterir.

Kandil, lamba, meşale gibi ışık veren eşyaların bir başka ortak özelliği ise içlerinde ateşi barındırmalarıdır. Şamanlık, Zerdüştlük gibi çok Tanrılı dinlerde, Eski Çin'de, Eski Mısır'da, Sümer, Hitit, Eski Yunan ve Roma uygarlıklarında ateş hep kutsaldır. Adına tapınaklar yapılmış, ilahlar yaratılmıştır. Eski Türk inanışlarındaki ocak kültürünün ateşle ilişkisi, burada da ateşin varlığın devamı ile birleştirildiği bilinmektedir. Anadolu'da Nevruz Bayramında yakılan ateşin ruhu temizleme ya da kötü ruhları kovma özelliği, ölümle ilgili ritüellerden biri olan ölünün odasında mum yakma ya da bazı bölgelerde görülen cenaze akşamı mezarın başında ateş yakma geleneğinde de açıkça görülür (Tatlilioğlu, 2000, s. 10). Dünyanın hemen her yerinde, her toplumda ateşe tapmanın izleri görülür. Bu ortak motif mezar taşlarına ışık yayan eşyalar, başka bir deyişle ateşli nesnelere aracılığıyla girer. Burada da ölünün ruhunu temizleme, böylelikle onu öte dünyaya hazırlama ya da bu yolculuk sırasında kendisine musallat olabilecek kötü ruhlardan onu koruma amacı hissedilir.

*Kuran*'daki Nur Suresi'nde “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma hücre misalidir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır; ne doğuya, ne de batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Onun yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık verir; nur üstüne nur! Allah, dilediğini kendi nuruna

yöneltir ve insanlara birçok misaller verir. Allah, her şeyi bilendir.” denmektedir. (24 Nur, s. 35) Burckhardt, *İslam Sanatı* adlı kitabının *Sanat ve Ayin* bölümünde, içinde kandil bulunan bu oyma hücrenin camilerde bulunan mihrap ile benzerliği üzerinde durur ve “dahası bu durum mihrabın önüne bir lamba asılmak suretiyle vurgulanır” der (Burckhardt, 2006, s. 105). Yukarıda yer verilen ayetlerde kandil âdeta Allah’ın “her şeyi bilen” sıfatını tanımlamak için kullanılmıştır. Mihrab ise dinî bilgilerin verildiği bir yerdir ve kurulan bağlantı ilimle ilgilidir. Burada kandil ilmin sembolüdür.

Işık veren eşyalar içinde kandil motifinin Müslüman Türk kültüründe özel bir yeri daha vardır. Prof.Dr. Bahaeddin Ögel *Türk Kültür Tarihine Giriş* adlı kitabında “gerek Buda mabetlerinde ve gerek Müslüman tekkelerinde, kandillerle mumları yakmaya memur edilmiş kimseler” olduğunu ve “çırakçı veya kandili yakan bu kişilerin mevki ve memuriyetlerinin de oldukça yüksek” olduğunu belirtir (Ögel, 1985, s. 322). Muhammed Beşir Aşan ise “Tabanbükü Köyü Mezarlıkları” adlı bildirisinde buradan hareketle kandil motifinin özellikle Bektaşî tarikatı içerisinde bu “çerağ yakma” işini üstlenmiş kişilerin mezar taşlarında kullanıldığını öne sürer (Aşar, 1986, s. 159).

Daha çok gayrimüslim mezar taşlarında görülen meşale ise ilk olarak akla Yunan mitolojisindeki tarım ve Bereket Tanrıçası Demeter’in yasını getirir. Demeter, Zeus’tan olan kızı Kore (Persephone), Cehennem Tanrısı Hades tarafından kaçırıldığında dokuz gün dokuz gece elinde büyük meşalelerle her yerde kızını arar. Daha sonra Kore’nin Zeus’un da izniyle Hades’in karısı olduğunu öğrendiğinde Tanrıça Olimpos’taki görevini bırakarak yaşlı ve fakir bir kadın kılığında dünyada dolaşmaya başlar. Bu sırada öylesine bir kıtlık olur ki, Zeus, Kore’yi yılın belli dönemlerinde yeryüzüne bırakması için Hades’i ikna etmek zorunda kalır (Can, 1997, s. 138). Bereket Tanrıçası Demeter bu üzücü olayı anıştırması için çoğu zaman elinde bir meşale ile resmedilir. Böylece meşale motifi, sevdiğini yitirme anlamını da yüklenmiş olur ki, kişinin kaybettiği yakınının mezarına bir meşale hakkettirmesi, onu daima aradığı ve özlediği iletisini taşır.

Kutsal kitaplarda da meşalenin çok farklı kullanımına rastlanır. Yaygın anlamı elbette aydınlatıcı, yol gösterici araçtır. Ancak örneğin açıklaması daha güç bir kullanımı *İncil*’in Vahiy bölümünde görülür. İsa’nın göğe yükselmesi ve Rabb’i ile karşılaşmasını anlatan bölümde Tanrı’nın önünde yedi meşalenin durduğu, bunların Tanrı’nın yedi ruhu olduğu söylenir (Va. 4, s. 5). Tıpkı Kur’an’daki Nur Suresi’nde olduğu gibi burada da Tanrı ile ışık arasında bağlantı kurulur.

Lamba ise Yunan mitolojisinde Psykhe’nin âdeta aşkıyla merak duygusu arasında bir seçim yapmakla sınanmasının sembolüdür. Aşk Tanrısı Eros, güzeller güzeli Psykhe’ye âşık olur. Onun için muhteşem bir saray yapar,

bir insanın isteyebileceği her şeyi verir ona. Ancak annesi Afrodit'in kıskançlığından çekinerek ona yüzünü göstermez, kimliğini bildirmez. Tek dileği Psykhe'nin bu sırrı öğrenmeden kendisini sevmesidir. Ancak Psykhe'nin merakı aşkına üstün gelir ve bir gün bir hileyle, Eros gelmeden bir vazunun altına sakladığı lambayı çıkararak sevdiği erkeğin yüzüne bakar. Psykhe'nin kendisine ihanet ettiğini gören Eros kanatlarını açıp uçar gider. Bundan sonra Psykhe Eros'un aşkını tekrar kazanabilmek için Afrodit'e kölelik etmek ve her türlü acıya katlanmak zorunda kalacaktır (Can, 1997, ss. 103-106). Bu hikâyede lamba insanın kendisinden gizlenen, bilmemesi öğütlenene karşı duyduğu merakın göstergesidir ki, dünyada şüphesiz her insanın yaşadığı ancak mahiyetini hiç kimsenin tam olarak bilmediği tek şey ölümdür (bk. Ek 13).

### **Sonuç**

Mezar taşlarında kullanılan motiflerin oluşumundaki en önemli etken, fiziksel özellikleridir. Servi ve defne yaprak dökmeyen ağaçlar oldukları için ölümsüzlükle, nar ve üzüm tanelerinin sayıca fazlalığı sebebiyle bereketle ilişkilendirilir. Ayrıca tıpkı ağaçlar gibi ateş de göğe uzanan yapısıyla Tanrı'ya giden bir yol kabul edilir. Motiflerin en açık karşılıklarını buldukları kaynak ise mitolojidir. Mezar taşlarında görülen motiflerin birçoğu kutsal kitaplarda da süslemede kullanılan motifler olarak ele alınır. Bu durum semboller üzerindeki anlaşmanın bilinen kutsal kitaplardan daha eskilere dayandığının en açık göstergesidir. Bununla birlikte dinler motiflerin doğuşunda değilse bile gelişiminde önemli rol oynar, bunların ifade ettikleri anlamları şüphesiz zenginleştirirler.

Ağaçlar ve meyveler canlı olduklarından yaşam, ölüm ve ölümsüzlükle ilgili anlamlar yüklenirler. Ancak canlı olmayan kandil, lamba, meşale motiflerinden hiçbirinin böyle bir anlamı yoktur. İnsanın kendi varlığı ile özdeşlik kurmadığı bu nesnelere, semboller dünyasında da ağırlıklı olarak yardımcı birer eşya vazifesi görmeye devam ederler; koruyuculuk, aydınlatıcılık gibi..

İncelenen ortak ağaç ve meyve motiflerinin genel olarak doğurganlık niteliği taşıdığı ve bu sebeple daha çok dişil anlamlar ifade ettikleri görülür. Işık veren eşyalar ise eril güçle, özellikle de Tanrı ile ilişkilendirilmektedir. Böylece insanın varlığı ve varlığının devamı dişil, Tanrı ise eril sembollerle ifade edilmiş olur.

Ele alınan örnekler ışığında, Osmanlı dönemi İstanbul'unda bulunan Müslim ve gayrimüslim mezar taşlarında kullanılan motiflerin birbirlerine çok uzak anlamlar taşımadıkları açıktır. Örneğin şarap Hristiyanlarca kutsal, Müslümanlarca haram kabul edilirken, üzüm motifinin kullanımı ve yüklendiği anlamlar her iki dinin mezar taşlarında neredeyse aynıdır. Türk kültüründe

neredeşye hiç görölmeyen defne motifi Müslüman mezar taşlarına taşınırken anlamından bir şey kaybetmemiştir. Bu çalışmaya alınan ağaç ve meyve motiflerinin sadece anlamları değil kullanımları da birbirlerine son derece benzerler. Bununla birlikte ışık veren nesnelere olması bakımından ortak kabul edilen kandil, lamba, meşale motiflerini için aynı şey söylenemez. Örneğin Museviler için özel bir anlam ifade eden menorah, ışık vermesi bakımından bu başlık altında ele alınan diğer motiflerle son derece benzer nitelikler gösterirken, diğer dinlere mensup kimseler tarafından benimsenmemektedir. Ancak etkileşim ne kadar kuvvetli olursa olsun bazı motiflerin çok kesin çizgiler taşıdığı ve bu sebeple taşınmalarının kolay olmadığı görülür.

### Kaynakça

- Akpınar, B. (2005). Mevlâna'nın Mesnevi ve Rubaiyyatında Meyve ve Üzüm Sembolleri. *Bilig Dergisi*, 32, 145-164.
- Arık, S. (2009). Türk Dokumacılık Sanatlarında Nar Motifi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1, 583-593.
- Aşar, M. B. (1996). Tabanbükü (Şeyh Hasan) Köyü Mezarlıkları. *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu*, Elazığ, 147-169.
- Baldock, J. (1995). *Christian Symbolism*. Element Books Pub.
- Burckhardt, T. (2006). *İslam Sanatı Dil ve Anlatım*. İstanbul: Klasik Yay.
- Can, Ş. (1997). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılap Yay.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Firth, R. W. (1973). *Symbols Public and Private*. London: Allen & Unwin.
- Kardaş, R. (1980). Sembol. *Türk Ansiklopedisi* (1-29). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Keister, D. (2004). *Stories in Stone*. Utah: Gibbs Smith Pub.
- Merill, E.T. (1921). Symbols, Religious. *A Dictionary of Religion and Ethics*, S. Mathews-G. Birney Smith (Ed.), London.
- Ögel, B. (1985). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Ögel, B. (1989). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Süleyman, M. B. (2004). *Kur'an Terimleri Sözlüğü*. (M. Beşir Eryarsoy, Çev.). İstanbul: İşaret Yay.
- Tatlıhoğlu, D. (2000). Türkmen İrımları (Halk İnançları). *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (<http://www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/278.pdf>) 17.08.2009.
- TDK Sözlüğü*. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yıldırım, N. (2008). *Fars Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- [www.oia.net/news/article.asp?aid=65](http://www.oia.net/news/article.asp?aid=65).

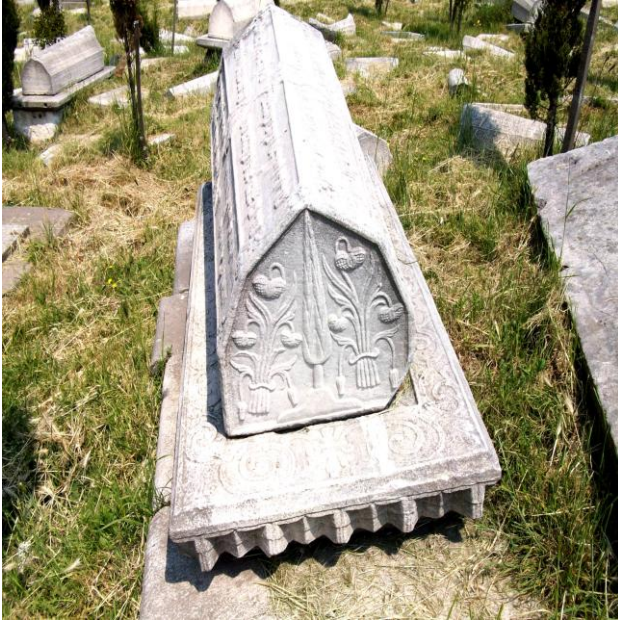
**Ek: Resimler**



**Ek 1.** Nakkaş Hasan Paşa Haziresi Üçlü Servi Sembölü



**Ek 2.** Şişli Ermeni Mezarlığı İkili Servi Sembölü



**Ek 3.** Hasköy Musevi Mezarlığı Servi Sembolü



**Ek 4.** Türk Ocağı Haziresi Defne Sembolü



**Ek 5.** Şişli Rum Mezarlığı Defne Sembolü



**Ek 6.** Vefa Camii Haziresi Kâse İçinde Nar Sembolü

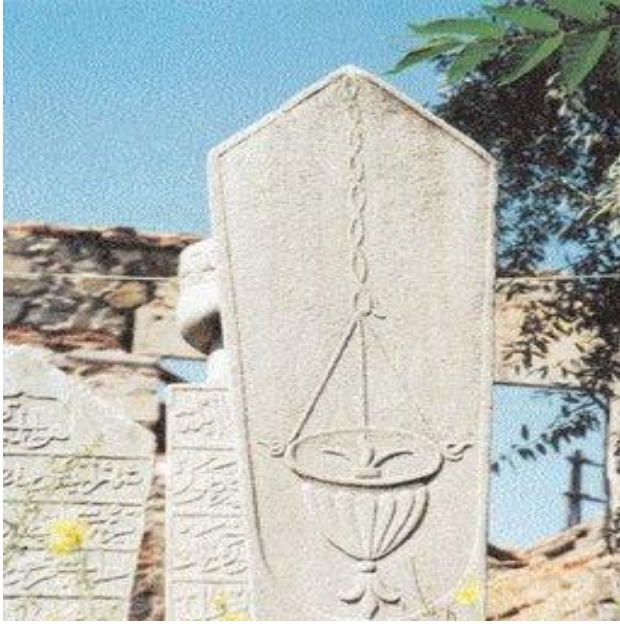


**Ek 7.** Hasköy Musevi Mezarlığı Nar Sembolü



**Ek 8.** Vefa Camii Haziresi Üzüm Sembolü





**Ek 9.** Edirne Kapı Kandil Motifi



**Ek 10.** Şişli Rum Mezarlığı Meşale Sembolü



**Ek 11.** Şişli Rum Mezarlığı Hz. İsa ve Işık sembolü



**Ek 12.** Sultan Hasan Camii Mihrabı



**Ek 13.** Şişli Rum Mezarlığı Şamdan Sembolü



# BELÇİKA'DA YAŞAYAN TÜRK KADINLARININ SOSYAL İŞ YAŞAMINDAKİ KONUMLARI<sup>1</sup>

*Cahit GELEKÇİ*

## **Özet**

Türkiye'den Belçika'ya 1963-1974 yılları arasında gönderilen Türk işçilerinin tamamına yakını erkeklerden oluşmaktaydı. Söz konusu tarihler arasında resmi yollarla gönderilen 15.864 işçinin sadece 33 tanesi kadındı. Günümüze gelinen süreçte ise gerek aile birleşimleri gerekse evliliklerin büyük bir bölümünün Türkiye'den gerçekleştirilmiş olması nedeniyle Belçika'daki Türk nüfusunun cinsiyet dağılımı neredeyse eşit hale gelmiştir. Bu çalışmada Belçika'ya farklı nedenlerle gitmiş olan Türk kadınlarının yaşamaya karar verdikleri ülkenin sosyal iş yaşamındaki konumları, çalışıp-çalışmama durumları, iş bulmadaki sıkıntılarının nedenleri 2007-2008 yıllarında Belçika'da gerçekleştirdiğim araştırmanın verileri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Belçika'daki Türk kadınları, kültürel ayrımcılık, yabancı düşmanlığı, eğitim, Türkiye'den evlilik.

## **The Social-Occupational Life Status of Turkish Women Living in Belgium**

### **Abstract**

In the period of 1963-1974, almost all Turkish workers from Turkey, who had permit to work in Belgium, were male. Within the above mentioned period, official records show that only 33 out of 15.864 workers were females. Recently, the male/female distribution of Turkish population in Belgium has become, almost, equal, this is not only because of family unification but also because of workers' choice of getting married with Turkish women living in Turkey. In this study, the Turkish women's, who had migrated to Belgium, for different reasons, status in the social occupational life of the country where they decided to settle down, whether they were employed or not, and the reasons of problems they faced with when they tried to find a job are going to be shown, with the help of research data collected as part of an other research that I conducted in Belgium within the years 2007-2008.

**Key words:** Turkish women living in Belgium, cultural discrimination, xenophobia, education, getting married with Turkish women living in Turkey.

---

<sup>1</sup> Bu çalışmanın verileri, TÜBİTAK'ın "Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu" desteği kapsamında Ağustos 2007 - Ağustos 2008 tarihleri arasında Belçika'da sürdürdüğüm araştırmaya dayanmaktadır.

## Giriş

Türkiye’den 1961-1974 yılları arasında resmî yollarla yurt dışına çalışmak üzere “misafir işçi” statüsünde devlet tarafından gönderilen veya kendi olanaklarıyla giden Türk vatandaşlarının büyük bir bölümü erkeklerden oluşmaktaydı. Federal Almanya hariç diğer ülkelere işçi statüsünde gönderilen Türk kadınlarının sayısı ise sembolik düzeydeydi. Tablo 1’de de görüldüğü üzere söz konusu tarihler arasında Türkiye’den en çok kadın işçi 138.739 kişi ile Almanya’ya gönderilmiştir. Almanya’yı 4.557 kadın işçi ile Avusturya takip etmektedir. İsviçre’ye 1.095, Avustralya’ya 860, Fransa’ya 240, Hollanda’ya 183, İngiltere’ye 144, Danimarka’ya 7, çalışmamıza konu olan Belçika’ya ise 33 Türk kadın işçi gönderilmiştir. Bu durumun başlıca nedenleri işçi açığı bulunan ülkelerin taleplerinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü birçok ülkede işçilerin istihdam edilecekleri alanlar daha çok kas gücüne dayanan çalışma alanlarını kapsamaktaydı. Örneğin çalışmamıza konu olan Belçika’da 1950’li yıllarda özellikle maden ocaklarında çalışacak iş gücüne ihtiyaç duyulmaktaydı. Dolayısıyla Türkiye’den giden işçilerin başlıca çalıştıkları alanlar maden ve kömür ocaklarıydı. Bundan dolayı da Belçika’ya gönderilen işçilerin büyük çoğunluğu, yapılan anlaşmalar çerçevesinde, erkeklerden oluşmaktaydı.

Belçika’da 1950’li yıllarda maden ve metal sanayinde yabancı iş gücüne duyulan ihtiyaca, 1960’lı yıllarda inşaat sektörü, hizmet sektörü ve diğer birçok sektör de eklendi. Bu tarihten itibaren Brabant (Brüksel ile birlikte), Anvers (Antwerpen) ve East Flanders (Doğu Flaman Bölgesi) yabancı işçilerin çalıştıkları yerler olmaya başladı. 1950’li yıllarda Belçika’da yabancı işçi olarak çalışan ilk grup olan İtalyanlara, Yunanlar, İspanyollar ve Portekizliler katıldı. Ancak 1960’lı yıllardaki işçi alımları büyük oranda Fas ve Türkiye’den gerçekleştirildi. Bunun yanı sıra Faslılar ve Türklerden kısa bir süre önce, Fransa üzerinden gelmiş olan az sayıda Cezayirli ve Tunuslular da Belçika’nın yurt dışından getirttiği işçiler arasında yer almışlardır (Lesthaeghe, 2000, ss. 2-4).

1970’li yılların ortalarına kadar misafir işçi politikası ile ülkeye işçi kabul eden Belçika, bu dönemden itibaren aile birleşimi yolunu da benimseyerek göçmen politikasını sürdürmüştür (Gelekçi ve Köse, 2009, s. 51). Ancak 1970’li yılların ortasında bütün Batı Avrupa’da yaşanan ekonomik kriz Belçika’da da işçi alımlarının durdurulmasına yol açmıştır. Bu süreçten sonra toplu işçi göçleri durdurulmuş, aile birleşmelerine kısıtlamalar getirilmiştir. İşçi mübadelesi kapsamında Belçika’ya çalışmak üzere gidenlerin bir bölümünün geri dönmesine karşın, önemli bir kısmı Belçika’nın kendilerine sağlamış olduğu olanaklardan faydalanarak orada kalmışlardır. Yerleşmeye karar verdikleri ülkeye eş ve çocuklarını da götüren Türk aileleri Belçika’da kalıcı bir Türk nüfusunun oluşmasına yol açmışlardır. İlerleyen süreçte evliliklerin önemli bir bölümünün de Türkiye’den yapılması Belçika’daki Türk nüfusunun

devamlı artmasını sağlamıştır. Çünkü yurt dışındaki Türk işçilerinin ve onların ailelerinin yurda geri dönüşlerinde veya ziyaretleri sırasında çevrelerinde bıraktıkları olumlu izlenimler Türkiye’de beklentileri arttırmış ve evlilik yolu ile göçü hızlandırmıştır. Özellikle yurt dışında sahip olunan refah seviyesinin Türkiye’deki komşular ve akrabalar yanında sergilenmesi potansiyel göçmen nüfus üzerinde çok etkili olmuştur (Şen ve Koray, 1993, s. 20). Bu etki Belçika’daki Türk nüfusunun devamlı artmasını sağlamıştır. Aşağıdaki tabloda 1961-1974 yılları arasında İİBK (İş ve İşçi Bulma Kurumu) tarafından Avustralya ve Avrupa’ya gönderilen işçi sayısı, gidilen ülke, yıl ve cinsiyet yer almaktadır (Tablo 1).

**Tablo 1.** 1961-1974 Yılları Arasında İİBK (İş ve İşçi Bulma Kurumu) Tarafından Avustralya ve Avrupa'ya Gönderilen İşçi Sayısı, Gidilen Ülke, Yıl ve Cinsiyet

Yıl	Avustralya		Avusturya		Belçika		Danimarka		Fransa		Almanya		Hollanda		İsviçre		İngiltere		Toplam		
	E*	K**	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E+K
1961	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1.430	46	-	-	-	-	-	-	1.430	46	1.476
1962	-	-	160	-	-	-	-	-	-	-	10.493	532	-	-	-	-	-	-	10.653	532	11.185
1963	-	-	901	36	5.605	-	-	-	63	-	20.908	2.528	251	-	23	13	-	-	27.751	2.577	30.328
1964	-	-	1.384	50	6.651	-	-	-	25	-	50.818	4.084	2.950	8	159	34	-	-	61.987	4.176	66.163
1965	-	-	1.937	36	1.661	-	-	-	-	-	34.456	11.196	2.178	3	98	24	-	-	40.330	11.259	51.589
1966	-	-	435	34	-	-	-	-	-	-	22.865	9.715	1.207	1	140	13	-	-	24.647	9.763	34.410
1967	-	-	1.031	12	-	-	-	-	-	-	3.715	3.484	48	-	178	37	-	-	4.972	3.533	8.505
1968	106	1	668	5	-	-	-	-	-	-	30.099	11.310	874	1	73	24	-	-	31.820	11.341	43.161
1969	962	8	918	55	-	-	-	-	184	7	77.472	20.670	3.404	-	162	21	-	4	83.102	20.765	103.867
1970	1.172	14	10.511	111	430	1	3.500	7	8.992	44	76.556	20.380	4.840	3	1.458	140	512	51	107.971	20.751	128.722
1971	833	46	4.285	335	578	5	72	-	7.856	41	52.162	13.522	4.790	63	1.227	115	1.232	57	73.035	14.184	87.219
1972	478	162	3.291	1.181	111	2	-	-	10.572	38	48.911	16.964	670	74	1.134	178	69	13	65.236	18.612	83.848
1973	659	227	4.943	2.140	256	9	-	-	17.467	77	79.526	24.267	1.980	14	845	264	106	10	105.782	27.008	132.790
1974	736	402	1.939	562	539	16	-	-	10.544	33	1.187	41	1.487	16	538	232	104	9	17.074	1.311	18.385
1961-1974	4.946	860	32.403	4.557	15.831	33	3.572	7	55.703	240	510.598	138.739	24.679	183	6.035	1.095	2.023	144	655.790	145.848	801.648

\*E= Erkek, \*\*K= Kadın (Akgündüz, 2007, s. 111; Yurt Dışı Göç Hareketleri ve Vatandaş Sorunları, 1973, s. 101; Geleceği ve Köse, 2009, s. 57).



Belçika'da, Türkiye Cumhuriyeti Brüksel Büyükelçiliği kayıtlarına göre 2007 yılı sonu itibarıyla yaşayan Türklerin toplam sayısı 187.700'dür. İkili anlaşma çerçevesinde 1964'ten itibaren Belçika'ya gönderilen Türk işçilerinin büyük çoğunluğu erkek işçilerden oluşurken günümüze gelinen süreçte aile birleşimi ve evlenmeler dolayısıyla nüfusun cinsiyet dağılımı dengelenmiştir. 2007 yılı sonu itibarıyla Belçika'da yaşayan 187.700 Türk'ün 97.153'ü erkeklerden, geriye kalan kısmı ise kadınlardan oluşmaktadır. Türk nüfusunun demografik yapısında meydana gelen değişme ve göç sürecinin geçirdiği evreler Belçika'daki Türk nüfusunun kalıcı olmaya başlaması açısından büyük önem taşımaktadır.

Farklı inanç, ırk ve kültürel yapılardan gelen insanların çalışmak üzere gittikleri ülkelerde kalıcı olmaya başlamaları söz konusu ülkelerin kültürel çeşitliliğini ve nüfus yapısını değiştirmiştir. Bu durum hem ev sahibi toplumlar hem de yerleşik göçmen konumuna geçen kültürel ve etnik topluluklar için çeşitli sorunların ortaya çıkmasına ve yaşanmasına yol açmıştır (Castels, 2008). Bu sorunların başında ekonomik açıdan işçiye duyulan ihtiyacın sona ermesiyle birlikte iş alanında ev sahibi toplum ile göçmen olarak gelen toplum fertleri arasında rekabetin ortaya çıkması, bu rekabet durumunun ev sahibi toplum fertleri tarafından kabullenilmek istenmemesi gelmektedir. Bu durum ise ülkeye gelen göçmen topluluklara karşı ön yargı ve ayrımcılığın artmasına, göçmenler arasındaki işsizlik oranlarının yükselmesine neden olabilmektedir. Örneğin Belçika'da, Belçika vatandaşı olmayan yabancıların işsizlik oranları ülkenin işsizlik oranlarının 2-3 katına, bazı milliyetlerde ise daha da yukarıya çıkabilmektedir. Örneğin 1991 yılındaki nüfus sayımında Belçika'da iş arayanların oranı %8 iken, bu oran Belçika vatandaşı olmayan Portekizliler arasında %12'ye, İspanyollar arasında %14'e, İtalyanlarda %15'e, Yunanlarda ise %20'ye yükselmektedir. Ancak bu oranlar Belçika vatandaşı olmayan Türkler, Faslılar ve Kongolular arasında ise çok daha yüksek düzeylere çıkmaktadır. Örneğin Belçika vatandaşı olmayan Türkler arasındaki işsizlik oranı %30, Faslılar arasında %33, Kongolular arasında ise %37'dir (Lesthaeghe, 2000, s. 13). Bu çalışmada Belçika'ya farklı nedenlerle gitmiş olan Türk kadınlarının ülkenin sosyal iş yaşamındaki durumları, iş bulmada karşılaştıkları sorunlar 2007-2008 yıllarında Belçika'da gerçekleştirdiğimiz araştırmanın verileri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Belçika'ya aile birleşimi veya evlenerek gitmiş olan ya da Belçika'da doğup büyümüş olan Türk kadınlarının Belçika'nın çalışma yaşamındaki durumlarının ele alındığı bu çalışmada veriler nitel ve nicel araştırma teknikleri kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmanın örneklemini Brüksel, Charleroi, La Louvière, Gent ve Beringen'de oturan 18 yaş ve üzeri Türk kadınları arasından rastlantısal örnekleme yolu ile belirlenmiştir. Çalışmada 230 kadına anket uygulanmış, mülakat ve gözlem tekniklerinden faydalanılmıştır. Araştırmada

frekans tabloları oluşturularak, değişkenlerin örneklem içindeki yüzde dağılımları elde edilmiş, örneklemin genel özellikleri ise tek yönlü tablolar hâlinde sunulmuştur.

### **Araştırmanın Bulguları**

Belçika'ya 1974 yılından sonra giden Türklerin büyük çoğunluğunu "aile birleşimi" veya "aile kurma" kanalıyla gitmiş olanlar oluşturmaktadır. "Aile birleşimi" çocuklara ve eşlere Belçika'da yerleşme ve yaşamaya, "Aile Kurma" ise evlilik için eşlerini Türkiye'den seçmiş olan Türklerin eşlerini Belçika'ya götürmelerine olanak sağlamıştır. 1974 yılından önce iş gücü çerçevesinde göç erkeklerden oluşurken, daha sonraki yıllarda evlilik yoluyla yapılan göçlerin büyük bir bölümü ise kadınlardan oluşmuştur. Ancak ilerleyen zaman içinde Belçika'da yaşayan Türklerin cinsiyet dağılımlarının birbirine yaklaşık hâle gelmesi ile birlikte, bu süreci takip eden yıllarda evlilik yoluyla Belçika'ya gelenlerin cinsiyet dağılımları değişmiştir (Gelekçi ve Köse, 2009, s. 107). Örneğin Belçika'nın Flaman Bölgesine gelenler içerisinde kadın-erkek sayısı neredeyse birbirine eşit hâle gelmiştir. 2001 yılından 15 Nisan 2005 tarihine kadar olan süreçte evlilik yoluyla Belçika'ya gelenlerin % 46'sını kadınlar oluşturmıştır (Timmerman, 2008, s. 123).

Belçika'da yaşayan Türk kadınlarının çalışma yaşamındaki durumlarını tespit etmeye yönelik yürüttüğümüz bu araştırma kapsamında anket uygulanan kadınlar 18 yaş ve üzerinde yer almaktadır. 18-19 yaş gurubunda 26 kadın (%11.3), 20-29 yaş aralığında 83 kadın (%36.1), 30-39 yaş aralığında 50 kadın (%21.7) 40-49 yaş aralığında 38 kadın (%16.6), 50-59 yaş aralığında 29 kadın (%12.6), 60-69 yaş aralığında 3 kadın (%1.3), 70 ve üzeri ise 1 kadın (%0.4) bulunmaktadır. Anket uygulanan kadınların çoğunluğu ise evli veya evlenip ayrılmış olanlardan oluşmaktadır. Tablo 2'de araştırma grubunun medeni durumunu gösteren dağılım yer almaktadır.

**Tablo 2.** Araştırma Grubunun Medeni Duruma Göre Dağılımı

Medeni Durum	Sayı	Yüzde
Evli	136	59.1
Bekâr	71	30.9
Eşinden ayrılmış	16	7.0
Eşi vefat etmiş	7	3.0
Toplam	230	100.0

Araştırma kapsamında kendilerine anket uygulanan kadınların %59.1'i evli, %30.9'u bekâr, %7'si eşinden ayrılmış, %3'ünün ise eşi vefat etmiştir (Tablo 2). Evli olan kadınların yaklaşık üçte ikisinden fazlası aile birleşimi veya evlenme yoluyla Belçika'ya gitmiş olanlardan oluşmaktadır.

**Tablo 3.** Araştırma Grubunun Doğum Yeriine Göre Dağılımı

Doğum Yeri	Sayı	Yüzde
Türkiye	132	57.4
Belçika	98	42.6
Toplam	230	100.0

Araştırma kapsamında anket uygulanan kadınların %42.6'sı Belçika, %57.4'ü ise Türkiye doğumlulardan oluşmaktadır. Türkiye doğumluların büyük bir bölümü evlenerek veya eş durumundan dolayı Belçika'ya gidenlerden oluşmaktadır. Eş durumundan dolayı aile birleşimi yoluyla Belçika'ya gidenler genellikle 50 yaş üzerinde olan kadınlardan meydana gelmektedir. Aile kurma, diğer bir ifadeyle evlenerek Belçika'ya gidenler ise daha çok 20-45 yaş aralığında yer almaktadır. Belçika doğumluların önemli bir bölümü ise bekâr kadınlardan oluşmaktadır.

Araştırmaya katılmayı kabul eden kadınların eğitim durumları Tablo 4'deki gibi bir dağılım göstermektedir.

**Tablo 4.** Araştırma Grubunun Türkiye'de veya Belçika'da En Son Bitirdiği veya Devam Etmekte Olduğu Eğitim Düzeyi

Eğitim Durumu	Sayı	Yüzde
Okur-yazar değil	20	8.7
Okur-yazar	11	4.8
Türkiye'de İlkokul Mezunu	34	14.8
Türkiye'de Ortaokul Mezunu	19	8.3
Türkiye'de Lise Mezunu	19	8.3
Türkiye'de Meslek Lisesi Mezunu	3	1.3
Türkiye'de Yüksekokul / Üniversite Mezunu	6	2.6
Belçika'da Zorunlu Eğitime (Liseye) Devam Ediyor	8	3.5
Belçika'da Zorunlu Eğitim (İlkokul, Ortaokul ve lise) Mezunu	21	9.1
Belçika'da Meslek Okuluna (Liseye) Devam Ediyor	2	0.9
Belçika'da Meslek Okulu (Ortaokul ve lise) Mezunu	21	9.1
Belçika'da Yüksekokul / Üniversiteye Devam Ediyor	44	19
Belçika'da Yüksekokul / Üniversite Mezunu	22	9.6
Toplam	230	100

Araştırma kapsamında anket uygulanan kadınların eğitim durumlarının yer aldığı Tablo 4'te okur-yazar olmadığını ifade edenler % 8.7, okur-yazar olduğunu belirtenler %4.8'dir. Okur-yazar olmadığını veya okur-yazar olduğunu ifade edenlerin büyük bir bölümü 1970-1980 yılları arasında aile birleşimi veya evlilik kanalıyla giden kadınlardan oluşmaktadır. Türkiye'de ilkokulu bitirdiğini belirtenler % 14.8, ortaokulu bitirdiklerini söyleyenler %8.3, liseyi veya meslek lisesini bitirdiklerini ifade edenler %9.6, üniversiteyi okuduklarını belirtenler ise %2.6'dır. Tablodaki verilerden de anlaşıldığı üzere Türkiye'de üniversiteyi okuduklarını beyan edenlerin oranı çok düşüktür. Bu durum Türkiye'den Belçika'ya çeşitli nedenlerle (aile birleşimi veya evlenme) gitmiş olan Türk kadınların meslek sahibi olup olmadıkları noktasında önemli ipuçları vermektedir. Eğitimine Belçika'da devam eden veya tamamlayan kadınların dağılımına baktığımızda ise, araştırma grubunun %3.5'inin Belçika'da zorunlu eğitime (liseye) devam ettikleri, %9.1'inin Belçika'da zorunlu eğitim (ilkokul, ortaokul ve lise) mezunu olduğu, %0.9'unun Belçika'da meslek okuluna (liseye) devam ettiği, %9.1'inin Belçika'da meslek okulu (ortaokul ve lise) mezunu olduğu, %19'unun Belçika'da yüksekokul/üniversiteye devam ettiği, %9.6'sının ise Belçika'da yüksekokul/üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Araştırma grubunu oluşturan kadınların %4.4'ü liseye, %19'u ise yüksekokul veya üniversiteye devam etmektedir. Yaptığımız görüşmeler, gözlemler ve çalışmanın verilerine göre Belçika doğumlu Türk kadınlarının eğitim düzeyleri, aile birleşimi veya evlenerek Belçika'ya giden Türk kadınlarının eğitim düzeylerinden oldukça yüksek görünmektedir. Bu durum onların iş yaşamında yer edinebilmelerinde önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitim seviyesine bağlı olarak sahip olunan meslek ve bunun yanında yaşanılan yerin dilini bilmede iş bulma imkânını artıran bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Yaşanılan yerin dilini bilme noktasında ise eğitim yaşamının nerede sürdürüldüğü ve buna bağlı olarak doğum yeri, diğer bir ifade ile Belçika'ya geliş şekli ön plana çıkmaktadır.

Aşağıdaki tabloda (Tablo 5) araştırma grubunun Belçika'ya geliş şeklini gösteren dağılım yer almaktadır.

**Tablo 5.** Araştırma Grubunun Belçika'ya Geliş Şekline Göre Dağılımı

Belçika'ya Geliş Şekli	Sayı	Yüzde
Belçika'da doğdum.	97	42.2
Evlilik yoluyla geldim (Aile kurma).	80	34.8
Aile birleşimi yolu ile geldim.	40	17.4
İşçi olarak geldim.	5	2.2
Turist olarak geldim.	3	1.3
Eğitim görmek amacıyla geldim.	2	0.9
İltica yoluyla geldim.	3	1.3
Toplam	230	100.0

Araştırma kapsamında anket uygulanan kadınların %42.2'si Belçika doğumludur. Geriye kalanlar çeşitli nedenlerden dolayı Belçika'ya gelmişlerdir. Kadınların %34.8'i evlilik yoluyla, %17.4'ü aile birleşimi kanalıyla, %2.2'si işçi olarak, %1.3'ü iltica yoluyla, %1.3'ü turist olarak, %0.9'u ise eğitim görmek amacıyla Belçika'ya geldiklerini ifade etmişlerdir. Araştırma kapsamında yer alan Belçika doğumlu Türk kadınlarının yarıdan fazlası çalışmanın yapıldığı dönemde bekâr ve öğrenim yaşamını sürdürenlerden oluşmaktaydı. Türkiye doğumlu kadınların ise neredeyse tamamına yakını evli veya evlenip ayrılanlardan ya da eşi vefat etmiş olanlardan meydana gelmekteydi. Araştırma kapsamında anket uygulanan kadınlardan evli olanların evlenme şekillerinin yer aldığı dağılım Tablo 6'da yer almaktadır:

**Tablo 6.** Araştırma Grubunun Evlenme Şekline Göre Dağılımı

Evlenme Şekli	Sayı	Yüzde
Tanışarak	55	40.4
Görücü usulüyle	81	59.6
Toplam	136	100.0

Çalışma kapsamında anket uygulanan kadınlardan 136'sı yani %59.1'i evlilerden oluşmaktadır. Evli kadınların %40.4'ü tanışarak evlendiklerini ifade ederken % 59.6'sı görücü usulüyle evlendiklerini beyan etmişlerdir. Araştırma kapsamında evli olduklarını beyan edenlerin önemli bir bölümü aile birleşimi veya aile kurma yoluyla Belçika'ya gelen Türk kadınlarından oluşmaktadır. Evlenerek Türkiye'den gelmiş olanların Belçika'da iş bulma ve çalışma şansları çok düşük düzeydedir. Bu durumda olanların çalışabilme durumları ancak Türklerin çalıştırdıkları iş yerlerinde veya evlenerek gelinen ailenin işlettiği iş

yerlerinde mümkün olabilmektedir. Belçika'da yaşayan Türkler genellikle küçük çapta iş yerleri çalıştırmaktadırlar. Bu iş yerlerinin işletmesi ve çalışanları ise büyük oranda aile fertlerinden meydana gelmektedir. İhtiyaç hâlinde ise akrabalar veya Türkler çalıştırılmaktadır. Belçika'da Türklerin işlettiği iş yerleri çoğunlukla kuaför, restoran, kafe, dönerci dükkânı, fırın, bakkal, market, manav, giyim ve mobilya üzerinedir. Türkler tarafından işletilen orta ve büyük ölçekli işletmelerin sayısı ise çok az sayıdadır.

Aile birleşimi veya aile kurma yoluyla Belçika'ya gelen Türk kadınları hem Belçika'daki sosyal haklardan yararlanma hem de iş yaşamında daha fazla olanağa sahip olabilmek için Türk vatandaşlığının yanında Belçika vatandaşlığını da (çifte vatandaşlık) almayı tercih etmektedirler. Aşağıdaki tabloda (Tablo 7) araştırma kapsamında yer alan kadınların Belçika vatandaşlığı durumlarını gösteren dağılım yer almaktadır.

**Tablo 7.** Araştırma Grubunun Belçika Vatandaşı Olup Olmamlarına Göre Dağılımları

Belçika Vatandaşlığı	Sayı	Yüzde
Belçika vatandaşıyım.	166	72.2
Belçika vatandaşı değilim.	64	27.8
Toplam	230	100.0

Araştırma kapsamında kendilerine anket uygulanan Türk kadınlarının vatandaşlık durumlarının yer aldığı Tablo 7'de örneklemin % 72.2'sinin Belçika vatandaşlığının bulunduğu görülmektedir. Belçika'da yaşayan Türklerin büyük bir bölümünün Türk vatandaşlığının yanında Belçika vatandaşlığı da bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Brüksel Büyükelçiliğinin verilerine göre 2007 sonu itibarıyla Belçika'da yaşayan Türklerin 147.192'si Belçika vatandaşlığına sahiptir. Bu oran Belçika'da yaşayan Türklerin %78.4'üne karşılık gelmektedir (Gelekçi ve Köse, 2009, ss. 64-65). Yapmış olduğumuz görüşmelerde Belçika vatandaşlığına sahip olmanın özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllarda iş yeri açma ve sosyal haklardan yararlanma noktasında büyük faydalar sağladığı ifade edilmiştir.

Belçika'da yaşayan Türklerin, işçi olarak giden grubun bir bölümü de dâhil olmak üzere, Belçika'nın çalışma yaşamında iş bulmaları, özellikle kamu sektöründe bir işe girmeleri çok önemli zorluklar taşımaktadır. Bu durumun nedenlerinin başında yaşanan yerin dilini bilmeme, eğitim düzeyi, meslek durumu ve yaşanan toplumdaki kaynaklı ön yargı ve ayrımcı yaklaşımlar sayılabilir. Belçika'da yaşayan Türk kadınlarının yaşadıkları ülkenin sosyal iş yaşamında yer edinebilmeleri, işe girmeleri, iş bulmaları orada yaşayan Türk erkeklerine göre çok daha zor olmaktadır. Tablo 8'de araştırma kapsamında anket uygulanan kadınların yaptıkları işe göre dağılımları yer almaktadır.

**Tablo 8.** Araştırma Grubunun Yaptıkları İşe Göre Dağılımı

Yapılan İş	Sayı	Yüzde
Özel bir firmada çalışıyorum.	39	17.0
Öğrenciyim.	54	23.5
Çalışmıyorum (işsizim).	51	22.2
Ev hanımıyım.	64	27.8
Kendi iş yerimde çalışıyorum.	9	3.9
Bir devlet kurumunda çalışıyorum.	10	4.3
Emekliyim.	3	1.3
Toplam	230	100.0

Araştırma kapsamında kendilerine anket uygulanan kadınlara ne iş yaptıklarına yönelik sorulan soruya verdikleri cevapların dağılımının yer aldığı Tablo 8'de %27.8'i ev hanımı olduklarını, %23.5'i öğrenci olduğunu, %22.2'si çalışmadığını, işsiz olduğunu, %17'si özel bir firmada çalıştığını, %4.3'ü bir devlet kurumunda çalıştığını, %3.9'u kendi iş yerinde çalıştığını, %1.3'ü ise emekli olduklarını ifade etmişlerdir. Tablodaki verilere bakıldığında araştırma grubunun %50'sinin ev hanımı veya çalışmadığı, işsiz olduğu görülmektedir. Araştırma kapsamında yer alan kadınların %23.5'inin öğrenci olduğu göz önüne alındığında ise ev hanımı olanlar ile işsizlerin oranı yaklaşık %65 olmaktadır. Bu oran Belçika'da yaşayan Türk kadınlarının önemli bir bölümünün isteyerek veya iş bulamaması nedeniyle Belçika'nın iş yaşamında yer alamadıklarını göstermektedir. Çalıştığını ifade edenlerin ise önemli bir bölümü özel bir firmada veya kendi iş yerinde çalıştıklarını belirtmişlerdir. Özel bir firmada çalıştığını ifade edenlerin ise önemli bir bölümü, Belçika'da yapmış olduğumuz görüşmeler, mülakatlar ve gözlemlerle de tespit edildiği üzere Türklerin çalıştığı iş yerlerinde çalışmaktadırlar.

**Tablo 9.** Yapılan İş ve Doğum Yeri

Yapılan İş		Doğum Yeri		Toplam
		Türkiye	Belçika	
Kendi iş yerimde çalışıyorum.	Sayı	6	3	9
	Satır %	66.7	33.3	100.0
	Sütun %	4.5	3.1	3.9
	Toplam %	2.6	1.3	3.9
Özel bir firmada çalışıyorum.	Sayı	15	24	39
	Satır %	38.5	61.5	100.0
	Sütun %	11.4	24.5	17.0
	Toplam %	6.5	10.4	17.0
Bir devlet kurumunda çalışıyorum.	Sayı	3	7	10
	Satır %	30.0	70.0	100.0
	Sütun %	2.3	7.1	4.3
	Toplam %	1.3	3.0	4.3
Emekliyim.	Sayı	3	0	3
	Satır %	100.0	0.0	100.0
	Sütun %	2.3	0.0	1.3
	Toplam %	1.3	0.0	1.3
Ev hanımıyım.	Sayı	59	5	64
	Satır %	92.2	7.8	100.0
	Sütun %	44.7	5.1	27.8
	Toplam %	25.7	2.2	27.8
Öğrenciyim.	Sayı	9	45	54
	Satır %	16.7	83.3	100.0
	Sütun %	6.8	45.9	23.5
	Toplam %	3.9	19.6	23.5
Çalışmıyorum. (işsizim)	Sayı	37	14	51
	Satır %	72.5	27.5	100.0
	Sütun %	28.0	14.3	22.2
	Toplam %	16.1	6.1	22.2
Toplam	Sayı	132	98	230
	Satır %	57.4	42.6	100.0
	Sütun %	100.0	100.0	100.0



Doğum yeri ve yapılan iş arasındaki dağılımın yer aldığı Tablo 9'da Türkiye doğumlu olan kadınların kendi içlerindeki dağılıma bakıldığında: Kendi iş yerinde çalıştığını ifade edenler %4.5, özel bir firmada çalıştığını belirtenler %11.4, bir devlet kurumunda çalıştığını söyleyenler %2.3, ev hanımıym cevabını verenler %44.7, çalışmadığını, işsiz olduğunu ifade edenler %28, öğrenci olduğunu belirtenler ise %6.8'dir. Belçika doğumlu olan kadınların kendi içlerindeki dağılıma bakıldığında: Kendi iş yerinde çalıştığını ifade edenler %3.1, özel bir firmada çalıştığını belirtenler %24.5, bir devlet kurumunda çalıştığını söyleyenler %7.1, ev hanımıym cevabını verenler % 5.1, çalışmadığını, işsiz olduğunu ifade edenler %14.3, öğrenci olduğunu belirtenler ise %45.9'dur. Adaptasyon ve kültürel çatışma dışında, aile birleşimi veya evlilik yoluyla Türkiye'den Belçika'ya gitmiş olan insanların karşılaştıkları güçlükler cinsiyete göre değişebilmektedir (Timmerman, 2008, s. 132). Örneğin Türk aile yapısına göre evin geçimini sağlamada erkek daha ön sırada gelmektedir. Bu durum ise erkeklerin çalışmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak Türkiye'den Belçika'ya evlilik yolu ile yeni gelmiş olan erkekler iş bulma konusunda çok büyük sorunlar yaşamaktadırlar. Bu sorunların başında ise gelinen ülkenin dilinin yeterince veya hiç bilinmemesi yer almaktadır. Türkiye'den evlilik yoluyla gelen kadınlar içerisinde de çalışmak isteyenler bulunmakla birlikte onların çalışmaları zorunluluk gerektirmemektedir. Diğer yandan Türkiye'den evlilik yolu ile gelen kadınların bir kısmı kendi rollerini ev hanımı olarak görmelerinden dolayı çalışmayı düşünmemektedirler (Timmerman, 2008, s. 133). Bu durumu Tablo 9'daki veriler de desteklemektedir.

**Tablo 10.** Araştırma Grubunun Şimdiye Kadar Yaşadığı veya Yaşamakta Olduğu En Önemli Sorun

Şimdiye Kadar Yaşanılan En Önemli Sorun	Sayı	Yüzde
Dil sorunu	48	20.9
İşsizlik	39	17.0
Aile parçalanması	25	10.9
Eğitim sorunu	17	7.4
Aile bireyleri ile ilgili sorunlar	8	3.5
Kültür şoku	9	3.9
Kuşak çatışması	10	4.3
Vize işlemleri ile ilgili sorunlar	1	1.3
Belçikalıların ön yargıları ve ayrımcılık	20	8.7
Belçikalıların yabancı düşmanlığı	9	3.9
Uyuşturucu kullanımı	2	0.9
Sosyal güvenlik sorunları	2	0.9
Kumar oynama	1	0.4
Türklerin kendi aralarındaki dayanışma/örgütlenme eksikliği	12	5.2
Cevapsız	25	10.9
Toplam	230	100.0

Anket uygulanan kadınların şimdiye kadar yaşadıkları veya yaşamakta oldukları en önemli sorunun ne olduğuna ilişkin dağılımın yer aldığı Tablo 10'da ilk sırada %20.9 ile dil sorununun yer aldığı görülmektedir. Yaşanılan yerin dilinin yeterince bilinmemesi gündelik yaşantıda, eğitim yaşantısında ve iş bulma sürecinde Belçika'da yaşayan Türklerin temel sorunlarından birisidir. Yapmış olduğumuz tespitlere göre bu sorun Türkler arasında gittikçe azalmaktadır. Çünkü Belçika'da doğup büyüyenlerin sayısındaki artış, Türkiye'den yapılan evlilikler çerçevesinde gidenlerin sayısındaki düşüş ve yine Türkiye'den evlenerek gidenlerin eğitim seviyelerindeki yükselişler yaşanılan ülkenin diline dayalı sorunun gittikçe azalmasına neden olmaktadır. İkinci sırada ise %17 ile işsizlik sorunu gelmektedir. Belçika'da yaşayan Türkler arasındaki işsizlik oranları Belçikalılar veya diğer göçmen gruplara oranla çok daha yüksek düzeydedir. Örneğin 2003 yılında Flaman Bölgesindeki bazı sektörlerde yapılan incelemeler, Türk nüfusunun iş pazarındaki yerinin çok düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Belçika Millî İstatistik Enstitüsü

verilerine göre Belçika'daki genel işsizlik oranı %8, Belçikalılar arasındaki işsizlik oranı %7, Belçika vatandaşı olmayanlar arasında %15, Faslılar arasında %27, Türkler arasında ise %29'dur (Wets, 2008, ss. 91-92). Bu oranlar Belçika'da yaşayan Türk kadınları arasında ise çok daha yüksek düzeydedir. Örneğin Tablo 8'deki veriler göz önüne alındığında araştırma kapsamında yer alan kadınlar arasında, öğrenciler hariç tutulduğunda, ev hanımı olanlar ile işsizlerin toplam oranı yaklaşık %65 olmaktadır. Bu oran Belçika'da yaşayan Türk kadınlarının önemli bir bölümünün isteyerek veya iş bulamaması nedeniyle Belçika'nın iş yaşamında yer alamadıklarını göstermektedir. İşsizlik sorununu %10.9 ile aile parçalanması, %8.7 ile Belçikalıların ön yargıları ve ayrımcılığa yönelik tutumları, %7.4 ile ise eğitim sorunu takip etmektedir. Ön yargı ve ayrımcılık karşılaştırmasında ikisinin birbiri ile karıştırılmaması gerekmektedir. Ön yargı subjektif hislere, ayrımcılık ise açıkça veya örtük olarak yapılan davranışlara gönderme yapmaktadır (Berry, 1965, s. 236).

Çalışma süresince kendileriyle görüştüğümüz kadınlar özellikle iş başvurularında ön yargı ve ayrımcılıkla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Araştırma boyunca yapmış olduğumuz tespitlere göre Belçika'da yaşayan Türk kadınları Belçika'nın çalışma hayatında yeterince yer edinmemiş olmalarına karşın, özellikle Belçika'da doğup büyüyen Türk kadınları siyaset başta olmak üzere birçok alanda bireysel başarılar elde etmişlerdir. Buna en iyi örnek bölgesel ve federal düzeyde birçok Türk kadınının son yıllarda milletvekili seçilmelerini gösterebiliriz. Çalışma süresince yapmış olduğumuz incelemelere, gözlemlere göre Belçika'da yaşayan Türk kadınlarının çalışma yaşamına katılmalarına, karşılaştıkları sorunların çözümüne yönelik olarak Belçika'da Türkler tarafından kurulan derneklerin önemli görevler üstlenmiş olduğunu söyleyebilirim. Özellikle Türklerin yoğun olarak yaşadığı şehirlerde, Brüksel başta olmak üzere, Türkler tarafından kurulan dernekler Türk toplumunun ihtiyaçları çerçevesinde çeşitlenmektedir. Bu dernekler içerisinde yardımlaşma ve dayanışma dernekleri ile kadınlara yönelik dernekler sayıca daha çok olup önemli işlevleri yerine getirmektedirler.

**Kaynakça**

- Akgündüz, A. (2007). *Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974 A Multidisciplinary Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Pres.
- Berry, B. (1965). *Race and Ethnic Relations*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Castels, S. ve Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı, Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gelekçi, C. ve Köse, A. (2009). *Misafir İşçilikten Etnik Azınlığa: Belçika'daki Türkler*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Lesthaeghe, R. (2000). Transnational Islamic Communities in a Multilingual Secular Society. *Communities and Generations Turkish and Moroccan Populations in Belgium*, R. Lesthaeghe (Ed.), Belgium, VUB press, 1-57.
- Şen, F. ve Koray, S. (1993). *Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri*. Ankara: Elit Yayın.
- Timmerman, C. (2008). Gender Dynamics in the Context of Turkish Marriage Migration: The Case of Belgium. *Turkish Immigrants in the European Union Determinants of Immigration and Integration*, R. Erzan, K. Kirişçi (Ed.), London and New York: Routledge, 121-139.
- Wets, J. (2008). The Turkish Community in Austria and Belgium: The Challenge of Integration. *Turkish Immigrants in the European Union Determinants of Immigration and Integration* R. Erzan, K. Kirişçi (Eds.), London and New York: Routledge, 81-96.
- Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yurtdışı Göç Hareketleri ve Vatandaş Sorunları*. (1973). Dışişleri Bakanlığı Ekonomik ve Sosyal İşler Genel Müdürlüğü, Ankara.
- (<http://www.belgium.be/en/>) 10.02.2010.
- (<http://www.statbel.fgov.be>) 10.02.2010.

# BİR METAFOR VE/YA GERÇEKLİK OLARAK “İSLAM RÖNESANSI”

*Selda GÜNER*

## Özet

Bu çalışmanın amacı, İslam medeniyetinin oluşum ve gelişim tarihinde önemli bir rol oynayan sekizinci ve on birinci yüzyıllar arasında İslam dünyasındaki kültürel gelişmelerin bir *İslam Rönesansı* kavramıyla açıklanıp açıklanamayacağını bunun yanı sıra, İslam tarihine ait olay ve olguların adlandırılmasında ya da tanımlanmasında Avrupa’da kullanılan kavramların ne derece birbirleriyle örtüştüğünü tartışmaktır. Avrupa dünyasına ait dinî, kültürel ve siyasi kavramların “Doğu”ya ilişkin olgu ve süreçleri açıklamada kullanılması oldukça yaygındır. Bu çalışmanın kaleme alınmasında oryantalist Mez’in *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam’ın Rönesansı* isimli kitabının önemli bir rolü olmuştur. Kitabında Mez, onuncu yüzyılda İslam dünyasındaki entelektüel-kültürel hayatı, Avrupa tarihinin belli bir dönemi için ve özellikle kültürel gelişmeleri adlandırmak için kullanılan *rönesans* kavramıyla tanımlamaktadır. Ancak Mez daha sonra bu kavramın onuncu yüzyıl İslam dünyasını açıklamakta yeterli olmadığı kanısına varmış ve kitabının ön sözünde de belirtildiği gibi *rönesans* kavramı, kitap boyunca anlatılmaya çalışılan konu ile birebir örtüşmemesine rağmen, yazarın bu kavramın yerine daha uygun bir başlık bulamadığı öne sürülmüştür. Bu durumda *İslam Rönesansı* kavramı bir problematik olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, İslam tarihinin bahsi geçen yüzyılları *rönesans* kavramıyla değil, yeni bir medeniyetin “teşekkül”üyle açıklanacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam, Rönesans, medeniyet, kavram, tercüme faaliyetleri, Arap, Hellen, Süryani.

## “Islamic Renaissance” as a Metaphor and/or Reality

### Abstract

The aim of this study is to discuss whether the cultural developments in the Islamic world, that played an important role in the formation and development history, in between the eighth and eleventh centuries, of Islamic civilization can be explained with the concept of *Islamic Renaissance* or not, and also, to discuss the degree of overlap among the concepts used in Europe in giving names or describing events belonging to the history of Islam. The use of religious, cultural and political concepts belonging to Europe in the explanations of phenomena and processes related to the east is a well-known tendency. The motivation behind writing this article mostly comes from the book called *the Renaissance of Islam* written by Mez who is interested in oriental studies. In his book, Mez defines the intellectual and cultural life of Islam in the tenth century with the concept of *renaissance*; a term used for a period of time in the history of Europe to name especially cultural developments. However, Mez has, later, decided that this concept is not sufficient enough to explain the tenth century Islam world and he stated in the preface of his book that although the concept

*renaissance* had not been, completely, overlapped with the subject argued throughout the book, he could not find any other concept more suitable than that. Here, the concept of *Islamic Renaissance* seems to be a problematic issue. As a result, in this study the eighth and the eleventh centuries of the history of Islam are going to be explained with the concept of “formation”, of a new civilization, rather than with the concept of *renaissance*.

**Key words:** Islam, Renaissance, civilization, concepts, translation activities, Arab, Assyrians.

### Rönesans ve İslami Mütakabilleri

Avrupa’da Rönesans, XIV. yüzyıl ile XVII. yüzyılın başlarına kadar etkili olan yeniliğin edebiyat, sanat ve mimari gibi kültürel branşlarda antik (bilhassa Grek ve Roma) geleneklere atıfla kurulması ve kendini tanımlamasını içeren karmaşık süreçler için kullanılır. *Rönesans*, kavram olarak, yeniden kurmak, yeniden doğuş, canlandırma ve onarım gibi anlamları ifade eder (Batur, 1988, ss. 19-21; Faure, 1995, ss. 7-8; Mez, 2000, ss. 7-8). Tarihî açıdan ise o Orta Zamanlar ruhundan tedricen azade olmayı ve Kartezyen Çağ’ın gerisindeki çok yönlü mirası niteler.

İslam tarihine bakıldığında ise bugün üç tarz *rönesans* kavramıyla karşılaşmak mümkündür. Bu üç tarz *İslam Rönesansı* kavramı işaret ettikleri dönem ve taşıdıkları manalar açısından farklılıklar göstermektedirler. İlk, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayıp XX. yüzyıl boyunca devam eden dinî tarz, Batı egemenliğine karşı yürütülen ve bir açıdan *tepki dönemi* olarak adlandırılan bu süreç, *İslam Rönesansı* kavramıyla açıklanabilir (Nasr, 1980, ss. 37-38.; Hourani, 1994, ss. 124-128; 1997, s. 463). Bu, Batı’ya karşı sömürge karşıtı ve milliyetçi, içe karşı hükümdarların mutlak otoritesinin sınırlandırılmasını talep ederek meşrutiyetçi ve dinen ıslahçı-ihyacı bir karaktere sahipti.

İkinci bir *İslam Rönesansı* XV ve XVI. yüzyıllarda birisi Orta Avrupa’ya kadar genişlemiş ama genel olarak İslam dünyasına egemen iki merkezîyetçi gücün, Osmanlı İmparatorluğu ve Safevîlerin hâkimiyetleri dönemine tekabül eder. Bu dönemde yaşanan *İslam Rönesansı* ise daha çok sanat, edebiyat ve mimari gibi alanlarda görmek mümkündür. Bu yüzyıllarda *İslam Rönesansı* kavramının ideolojik bir kimliğe sahip olduğu söylenemez çünkü mutlak hükümdarların egemen olduğu bu zaman diliminde İslam dünyası kendi değerleriyle uyum içinde, Batı karşısında en güçlü olduğu dönemleri yaşamaktadır ve bunu dönemin sanatsal, edebî ve mimari ürünlerinde de görmek mümkündür (Hodgson, 1993, ss. 4-5; 2001, s. 200). XV ve XVI. yüzyıl Avrupa’sında rönesans en önemli ve baskın özelliklerinin zirvesindeydi: bireycilik ve kapitalizm. Avrupa’da yaşanan rönesansın tanımlayıcı bu iki unsurunu bu yüzyıllarda, İslam coğrafyasında görmek ise çok mümkün değildir.

*İslam Rönesansı*nın üçüncü ve aynı zamanda bu çalışmanın konusu olan periyod, İslami uyanışın VIII - X. yüzyıllarını kapsar. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus ise bu dönemin, rönesans kavramının taşıdığı anlamla ne kadar örtüştüğüdür. Başka bir ifadeyle VIII ve XI. yüzyıllar İslam dünyasında bir yeniden doğuş görülebilmekte midir ya da bu yüzyıllar içerisinde İslam dünyasında yaşanan kültürel-entelektüel hareketliliği anlatmak için başka bir kavram mı kullanılmalıdır?

*Rönesans* bu bağlamda sadece bidatların gölgelediği saf İslami nassların toplumsal pratikte yeniden ve canlı bir surette hatırlanmasına atıfta bulunur. Rönesans böylelikle İslami dilde *tecdid* ve *ihya*'ya<sup>1</sup> tekabül eder ve saf İslami mesajın etrafında oluşan *israiliyattan*, hurafelerden kurtulma cehdini ifade eder (Nasr, 1980, s.40). Bu durumda *İslami Rönesans* sadece tarihe; asrısaaadet'e işaret etmez, ayrıca asra saadet veren dinî anlayışı da idealleştirir ve onu gerçek müminliğin düsturuna dönüştürür. Ancak bu yorum, VIII ve XI. yüzyıllara uygulandığı takdirde, sekizinci asır öncesinde İslami inancı *karanlık* bir ortaçağa maruz kaldığı fikrini de kabul etmek gerekir. Oysa bu yüzyıllar zaten İslam medeniyetinin doğuş ya da teşekkül dönemleridir. Diğer taraftan, eğer VIII ve XI. yüzyıllar İslam medeniyetinin doğuş ve teşekkül zamanları ise, neden Hamilton Gibb, Andre Miguel ve Claude Cahen bu dönem için, bir *İslam Rönesansı*ndan bahsetmektedirler? (Gibb, 1991, s. 33; Miguel, 1991, s. 216; Cahen, 1990, s. 111).

Bu soruya iki türlü cevap verilebilir. Bunlardan ilki, İslam'ın kendine dinler tarihi içinde verdiği statüye ilişkindir. İslam bu vadiye kendisinden önce gelen *Kitabî Dinlerin* bir devamı ve bilhassa son halkası olmak iddiasındadır. İslam dininin Arap yarımadası dışında yayıldığı ilk coğrafya, VII. yüzyıldan itibaren İslam Peygamberinin yeniden tebliğ etmeye başladığı şeriatla daha önceki peygamberler aracılığıyla tanışmıştı. Bu noktada İslam bir din olarak kendisinden önce gelen ve yine peygamberler aracılığıyla iletilmiş dinî mesajların son bir kez yeniden canlandırılmasıydı. Sonuçta o kendisinden önce gelen tek tanrılı dinleri ve onların kitapları ile peygamberlerini reddetmiyor, yeni bir peygamber ve kitapla yeniliyordu. Bu açıklamadan hareketle bir *İslam Rönesansı* kavramından bahsedilebilir. Zira kendinden önce tebliğ edilen dogma etrafında örülü dünyanın geleneklerini “yeniden” “yeni bir terkiple” ortaya koyuyor.

Bu soruya verilebilecek ikinci cevap ise, rönesans kavramının tam olarak Avrupa coğrafyasında kabul gördüğü anlam ile bağlantılıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Avrupa Rönesansı'nda antikiteyle yeniden temas belirleyiciydi. İslami idrakin Grek üstadlardan çeviriler yoluyla bir kanal

<sup>1</sup> İslam'da ihya ve tecdid hareketleriyle ilgili olarak bk. Thomson, 1937, ss. 60-61; Levtzion, 1987; Al-Azmeh, 2003; Rahman, 2006, ss. 17-19.

oluşturmasında benzer bir durum söz konusudur. Cahen'in de belirttiği gibi, VIII. yüzyıldan XI. yüzyıl başlarına kadar İslam medeniyetine aktarma yolunda çabalar vardı. Özellikle Grek bilim ve felsefesinin Müslümanlarca keşfedilmesinden bahsedilebilir (1990, s. 111). Gibb ise, özellikle sanat ve mimaride İslam öncesi Hellenistik, Suriye ve İran sanatlarının, gerekli adaptasyonlarla yeni bir İslam sanatı yaratmak için yeniden canlandığı, geliştiği ve iç içe geçtiğinden bahsetmiştir (1991, ss. 33-34). Bununla birlikte Gibb, süreci tanımlamada *İslam Rönesansı*'nın zayıf bir kavramsallaştırma olduğuna da işaret eder. Onun nazarında bu kavram esasen Sünni kurumlaşmanın siyasi idare ile kurduğu ilişkiden beslenen bir şehir medeniyetini yansıtmaktadır (1991, s. 34). Zenginliğin ve entellektüel faaliyetlerin kendilerinde yoğunlaşmaları sayesinde, şehirlerin ekonomik gelişim göstermeleri de bu durumu tamamlayıcı niteliktedir. Diğer taraftan Gibb'in kabul ettiği kadarıyla *İslam Rönesansı*, tüm entellektüel başarılarla rağmen, yüzeyle kalmış; ne İslami hareketin derinliklerine ne de sosyal örgütlerine kök salmıştır. Dolayısıyla onun kastettiği *İslam Rönesansı* şehir elitleriyle sınırlı bir alana sahiptir. Diğer taraftan Gibb'e nazaran Andre Miquel ise *İslam Rönesansı* yerine *İlmî Rönesansı* tercih etmiştir. Zira Abbasi Hilafeti ilim ve hikmet sahiplerine hatırı sayılır bir teşvik sağlamıştır. Teşvik ve entellektüel canlılık *ilmde rönesans devrini* belirleyen unsurlar olmuştur (Miquel, 1991, s. 216).

Bunların yanısıra *İslam Rönesansı* kavramında mündemiç Antik mirasın, Müslüman keşfi ve Avrupa'ya Arapça vasıtasıyla aktarımı Avrupa'da Rönesans'ın ilk basamağı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Avrupa dünyasına Orta Çağ boyunca unuttuğu Antik Roma ve Yunan kültürünü aktaran İslam dünyası olmuştur, bunda ise İspanya kanalı ile etkili olan İslam düşünürleri ve Haçlı seferleri önemli bir rol oynamıştır (Thomson, 1937, ss. 51-52; Puig, 2001, ss. 15-39). Kadim imparatorlukların (Bizans ve Sasani) Müslüman varisleri İslami bir yorumla bu kaynaklara yaklaşmış ve Avrupa'dan daha önce bu süreci yaşamıştır. Ancak her iki uygarlık küresi -İslam ve Batı- antik mirası paylaşmak gibi ortak bir özelliğe sahip olsalar bile, bu mirasın her iki küredeki statüsü zamanla değişmiştir. Başka bir ifadeyle Batı tefekkürünün Rönesans sonrası (ve hatta rönesansın geç safhalarının) iç macerası salt Aristo'ya sadakatle, onun tekrarıyla açıklanamaz. Oysa İslam medreselerinde 19. yüzyıla değin *hace-i evvel*'in bariz egemenliği vardı.

Üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir husus ise, Müslümanların ilk olarak hâkimiyetlerini kurdukları eski Roma İmparatorluğu'nun Doğu Akdeniz coğrafyasında, mevcut Antik kültürel unsurları İslam medeniyetine katarak yorumlamalarının Antik Yunan ve Roma mirasının yeniden doğuşu olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Bunun için öncelikli olarak Müslüman Arapların Arap yarımadası dışına çıkıp VIII. yüzyılın sonlarına kadar meydana getirdikleri siyasi örgütlenmenin yanı sıra ele geçirdikleri bölgelerin yerli halklarıyla



ilişkileri ve onların kültürleriyle tanışmaları, ayrıca sistemli olarak bu kültürel unsurların İslam medeniyetine kazandırılma yollarını açıklamak gerekmektedir. Bu yollardan VII ve VIII. yüzyıllarda meydana gelen fetihler, yeni dinin taşıyıcıları için Bizans ve Sasani kültür alanını sadece istila edilecek bir darü'l-harb olmaktan çıkarıp, kadim bir kültürel mirasla karşı karşıya getirdi.

### **Fetihler ve İslam Kültürü**

Kültürel hareketlerin hiçbiri kapalı bir ortam içinde kendi kendisine oluşmamış aksine çeşitli dış temaslar yoluyla kendisinden önceki medeniyetlerin üzerinde yükselmiştir. Bu temaslar savaşlar, ticari münasebetler ya da göçler gibi çeşitli şekillerde meydana gelmiştir. Fetih hareketlerinin de İslam medeniyetinin oluşumunda oynadığı rol bu noktada önem taşımaktadır ve William Thomson'ın da belirttiği gibi İslam, tarihe, çökmekte olan dünyada bir fetih dini olarak girdi (1937, s. 53). Müslümanların Araplar için Antik Yunan ve Roma mirasıyla tanışma yollarından ilki, yarımada'nın dışına yönelerek farklı kültürel içerik ve ritüelleri barındıran Bizans ve Sasani egemenlik alanlarını fetih yoluyla ele geçirmeleriydiler.

Dinî, sosyo-ekonomik ve demografik birçok etkenle açıklansa da<sup>2</sup> Araplar, fetihlerle yarımada'nın dışına çıktıkları anda kendilerini farklı insanlardan mürekkep geniş bir coğrafyada buldular. X. yüzyıla gelindiğinde İslam fetihleri yoluyla Hindistan ve Çin sınırından İspanya'ya kadar uzanan geniş bir alanın İslam çatısı altında birleştiği görülür. Başlangıçta askerî ve siyasi bir güçle daha sonra dil ve inançlarıyla Araplar kültürleri bir "cemiyet" hâlinde birleştirmeyi başardılar. İslam, iki geniş iktisadi alanın birleştiricisi durumundaydı: Akdeniz ve Hint Okyanusu (Lombard, 1983, s. 20; Hodgson, 1993, s. 177; Lewis, 2000, s. 88). Bu iki alanın eski medeniyetlerin doğuş yerleri olduğu unutulmamalıdır. Hellenistik dönemde birleşen fakat daha sonra Roma – Bizans ve Sasani olmak üzere iki rakip dünya şeklinde birbirinden uzaklaşan bu sahalar İslam fetihleriyle yeniden bir araya geliyordu ve bu sayede yeniden güçlü bir ekonomik alan doğmuş oluyordu. Tüccarların, zanaatkârların, bilginlerin ve hacıların bu iki bölge arasında gidip gelmeleri, aynı zamanda fikirlerin, hayat tarzlarının ve bilginin alışverişini kolaylaştırmıştı. Bu geniş etkileşim alanında, güçlü yöneticilerin, büyük şehirlerin, mesafe ve hacmi büyüyen ticaretin ve kırsal bölgelerin birbirlerinin varlık koşullarını koruyarak gelişmeleri mümkün oldu (Lombard, 1983, ss. 21-22; Hourani, 1994, ss. 69-74).

Bizans ve Sasani topraklarındaki ilk Müslüman fatihlerin nüfus bakımından az oluşu, ele geçirdikleri yerlerde otantik mahallî farklılıkların devamını sağlamıştır. Bu her şeyi kuşatan tek biçimli İslami bir tarzın

<sup>2</sup> İlk dönem Arap fetih hareketleriyle ilgili olarak bk. Crone, 1980; Donner, 1981; Mantran, 1981; Lombard, 1983, s. 14; Hourani, 1994, s. 45; Kaegi, 2000; Lewis, 2000, ss. 71,86; Lapidus, 2002, ss. 77-78.

egemenliğini azaltmış ve Arap idaresindeki yeni toplumu yerel geleneklerin pek çok tarafını kabul etmeye sevk eden kozmopolit bir yapıya dönüştürmüştür (Grunebaum, 1997, s. 17).

Fetihler ve İslam topraklarının genişlemesi sebebiyle, Emevî halifelerinin temel endişesinin siyasi idarenin devamlılığını sağlamak olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Emevî hâkimiyeti döneminde, Müslüman fatihlerin genel olarak toplumsal düzen, sanat ve fikir alanlarında tam anlamıyla gelişmiş bir kültürel yapıyla temas ettikleri açıktır. Başkentlerinin Şam yani Bizans egemenlik alanı olması dolayısıyla Yunan ve Roma tesiri onlar için en yakın olanıydı, fakat aynı zamanda onlarla sıkı temas hâlinde bulunan kuvvetli bir İran unsuru da vardı (O'Leary, 1971, s. 50). Bu nedenle Müslüman Araplar ele geçirdikleri yerlerde yönetici kadroların dağılmasına hemen izin vermemişlerdi<sup>3</sup>.

Müslümanlar zamanla eski âdet ve geleneklerin, özellikle Yunan kökenli olanların yerine kendi dillerini yani Arapçayı kullanarak İslam ve Arap geleneklerini yerleştirmeyi başardı. Ancak vurgulamak gerekir ki, bu gelişmenin öncesinde Arap idaresi mevcut âdetleri tamamıyla atmak yerine, seleflerinkisiyle birleştirdi (Miguel, 1991, s. 92). Böylece yerli halkın, Müslüman yöneticilerinin varlığına rağmen, kendi dil ve kültürlerini koruyabildikleri de görülmekteydi.

İlk dönem fetihlerinin önemli bir özelliği ise, Müslüman yöneticilerin kentlere doğru yönelmeleridir, dolayısıyla İslam'ı bir medeniyet oluşumuna götüren gelişmelerin odak noktalarını eski-yeni uyarlanmış, kurulmuş, kent merkezlerine taşımalarıydı. Medeniyet, *medine*'den, kentten hareketle tanımlanmıştı. Grunebaum'un da belirttiği gibi İslam, başlangıcından beri sahip olduğu çekim merkezleri açısından kente dayalı bir gelişmeye sahip olmuştur (Grunebaum, 1997, s. 44; Michan, 1997, ss. 14-15).

Müslüman fatihlerin şehirle ilişkilerinde üç tarz etkili olmuştur. Hilâlin gölgesine giren antik kentler (Şam ve Halep gibi) İslam devletinin geniş idari-ticari şebekelerinin bir parçası hâline getirilirken geleneksel doku korunmuştur. Çöl kenarındaki bazı küçük yerleşimlerin göç ve iskân yoluyla kente dönüşmeleri de söz konusuydu ( Basra, Kufe, Bağdat gibi) (Cahen, 1997, s. 62; Miguel, 1991, s. 102). Üçüncü olarak bölgenin yeni efendileri yeni şehirler kurma yoluna gitmişlerdi. Fustat ve Kayrahan gibi şehirler garnizon şehirleriydi ve İslam devletinin güvenlik ihtiyacına cevap veriyorlardı. Bununla birlikte bu

<sup>3</sup> Grunebaum, bu süreci açıklarken Arapların karmaşık bir yabancı alt yapının üzerine dağınık bir biçimde konmuş bir azınlık oldukları ibaresini kullanır ve ayrıca kimliklerini yönetici ve hakim bir sınıf olarak sürdürmede istekli olmaları suretiyle hakimiyetleri altlarındaki halktan ayrı durmaya gayret ettiklerini belirtir. bk. 1997, s. 18.

tarz şehirler kısa zamanda birer çekim merkezi ve kalabalık nüfuslu yerleşim alanları olacaktı<sup>4</sup>.

Aslında İslam tarihinin bir medeniyet tarihine de dönüşmesini sağlayacak personel, şehir örgütlerinin kuruluşunda ve işleyişinde saklı bulunuyordu (Lombard, 1983, s. 122; Cahen, 1990, s. 62). İslam’ın gelişiyile birlikte şehirlerde farklı kökenlerden gelen unsurların birbirleriyle iç içe geçmesi yeni bir hayat tarzının teşekkülüne yol açmıştı. Gerçekte Araplar ve eski nüfusun hızlı bir şekilde ilişkiye girebildiği mekân şehirlerdi. Diğer yandan bu ilişki, dinî farklılığın esas olduğu bir hiyerarşiyi de barındırmıyor değildi. İslam’ın ilk iki yüzyılında oldukça önemli bir “ara grup”u temsil eden *mevali*’nin durumu bilhassa dikkat çekiciydi<sup>5</sup>.

*Mevali* bir toplumsal sınıf olarak kısa zamanda yeni toplumsal yapının her alanında önemli bir unsur hâline gelmiştir. Teoride *mevali*, Araplar ile eşit haklara sahipti ancak uygulamada Araplar, onlara karşı üstün bir tavır sergiliyorlardı. Bununla birlikte Arap ırkının üstünlüğü fikrinin sekteye uğradığı yüzyıllarda İslam düşüncesi ve cemiyetinin şekillenmesi *mevali* arasında olmuştur<sup>6</sup>. Bunun sebebi, Müslümanların yarımada dışına çıkıp eski Bizans ve Sasani topraklarını ele geçirdikleri dönemde, fethetilen bölgelerdeki yerli halkın içinde bulunduğu sosyal ve kültürel durumla açıklanabilir. Bizans Ortodoksisini nazarında heretik ilan edilip kovuşturulmaya maruz kalanların, her şeye rağmen güçlü şehir ekonomisi, uzak mesafe ticareti, Helenistik miras ve Hristiyan teolojisinin değişik sentezlerinin hâlâ geçerli olduğu (Suriye, Mısır, Nisibis gibi) ve daha da dikkat çekici olan rakip Sasani topraklarına yerleştikleri görüldü. Bunların bir kısmı eski ideolojik dağarcıklarıyla birlikte İslami dönemin mevalisi oldular. *Mevali* statüsünde, özellikle şehir hayatı, toplumsal örgütlenmeler, ticaret konularında da faaliyetlerini sürdürdüler. Bu durum yeni İslam toplumunda *mevalinin* neden belirleyici bir unsur olduğunu açıklamaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi İslam şehri, eski imparatorlukların şehir yapılanması dikkate alındığında, gittikçe merkezileşen ve eskisine oranla özerkliğini kaybeden Antik şehrin bir devamı olarak teşekkül etti (Hodgson, 2001, s. 179; Cahen, 1990, s. 69). Antik uygarlıkların mirasını taşıyan Suriye,

<sup>4</sup> Fethedilen yerlerde, yeni kurulan şehir yapılanmalarıyla ilgili olarak bk. Mantran, 1981, s. 203; Lombard, 1983, s. 121; Hodgson, 1993, ss. 22-24; Cahen, 1997.

<sup>5</sup> *Mevali* ismi, azat edilen savaş esirleriyle, Arap soyluların himayesi altına giren Arap olmayan bölgelerin sakinlerine veriliyordu. Her iki durumda da Arap kavminden olmayıp İslam akidesine iman etmek belirleyiciydi. bk. Cahen, 1990, s. 63; Yiğit, 2004, ss. 424-426.

<sup>6</sup> Cahen, 1990, ss. 63-64; Lewis, 2000, s. 83. Bu konuda özellikle İbn-i Haldun ilimle meşgul olanların büyük çoğunluğunun mevaliden özellikle de İran asıllı Müslümanlardan olmalarına dikkat çekmektedir. bk. İbn-i Haldun, 1991, ss. 1307-1308.

Mısır ve İran gibi yerlerde Bizans-Sasani dönemi ile İslam devirleri arasında, şehirlerin hayat tarzı, iktisadi durumu ve sanatlar konusunda bir boşluk meydana gelmemiştir. Ayrıca genellikle Müslüman Arap askerlerinin arkasından fethedilen bölgelere sivil Arap nüfusun göç ettiği görülmektedir (Barthold, 1977, s. 22; Lombard, 1983, s. 57). Bu durumda İslam şehir tipi Arap gelenekleriyle, yerel geleneklerin karışması sonucu meydana gelmiştir. Bu şehirlerde ticaret burjuvazisinin yükselişi en belli başlı sosyo-ekonomik unsurlardan biridir. Çünkü İslam'ın yayılması genellikle uzak mesafe ticaretinin gerçekleştiği güzergâhı takip etmiştir ve bu yollar boyunca iş yapan tüccarlar aynı zamanda bir kültür taşıyıcısı rolü oynamışlardır<sup>7</sup>. Özellikle ticari ilişkiler Müslümanların Bizans ve İran medeniyetleriyle temasını sağlamıştır. Müslüman Araplar ilişki kurdukları yerli halkların daha doğrusu farklı kültürlerin, bilim, felsefe ve sanatlarına, bunların pratik sonuçlarına kaçınılmaz olarak ilgi ve merak duymaya başladılar. Bu noktada onların ellerinde bulunan eserlerle temasa geçmeleri gerekiyordu ve bu konuda kendilerine yardım edenler, önceleri Müslüman olan İranlılar, Müslüman hükümdarların ve devlet adamlarının hizmetinde bulunan Hristiyan gruplar oldular (Şeşen, 1979, s. 6). Böylece Müslüman Arapların fethettikleri yerlerin halklarını tanımaları yolunda ikinci ve en önemli aşamayı tercüme faaliyetlerinin oluşturduğu iddia edilebilir.

### Tercümeleler

Bir ülkenin fetihlerle *Darül İslâm*'a dâhil edilmesi, çoğu kez o ülkenin sakinlerinin sahip oldukları kültürel farklılıklar manzumesinin de İslam'a ithal edilmesini de içerdi. Yerli halklar tedricen İslam'ı benimsediler ve fakat eski âdet ve kültürel göreneklerini de yeni inancın içine taşıdılar (Cahen, 1990, s. 111). Diğer yandan Müslüman Araplar yeni müminlerin muhtelif branşlarda istihdam edilmelerinde geniş bir bedevi pragmatizmi sergilediler.

Eski kültürler yalnızca yüksek düşünce temsilcilerinin görüşlerini değil popüler inanç ve tasarımları da kapsıyordu. Bu külliyat geniş çapta bir seçme, ayıklama ve önemli metinlerin özetlenmesi yoluyla çeviri işlemine konu edildi. Öte yandan, Doğunun Hellen olmayan halkları İslamiyet'in gelişinden önce zaten antikitenin önemli eserlerini Süryanice ve Farsçaya çevirmişlerdi; şimdi Arapça bu dilleri izlemekteydi.

<sup>7</sup> Bk. Cahen, 1990, s. 70; Hodgson, 2001, s. 196 Ayrıca bu dönemde tüccar denilince, özellikle kumaş alımı ve satımı yapan insanlar kastedilir. Bu devrin önemli kişilerinin özelliklerine bakıldığında, genellikle Uzak Doğu, Doğu Afrika veya İç Asya'ya doğru ticaretle uğraşan, zengin, bulunduğu ortamda itibar gören, çoğu zaman iyi eğitim görmüş, kültürlü kimseler oldukları görülmektedir. Bunlar, sultanlar ve vezirler gibi sanatçı ve ilim adamlarını destekleyen, onları himaye eden, kısacası döneminin kültür taşıyıcı konumundaki insanlardır (Bk. Miguel, 1991, s. 195).

Mütercimler başlangıçta doğrudan Yunanca metinler yerine onların Süryanice çevirilerini kullandılar, ancak X. yüzyıla gelindiğinde çeviri yöntemlerinin daha incelenmesi ve dil yetisinin yükselmesi üzerine doğrudan Yunanca eserler üzerine çalışmalar da başlamıştır (Cahen, 1990, s. 111; Corbin, 2001, ss. 50-51). Mütercimler daha çok gayrimüslimlerden veya İslam’a geçen Süryani, Yakubi ve Kıptilerden oluşuyordu. Diğer taraftan çeviriler, antik kültürün her alanında aynı ölçüde yapılmamıştır. Örneğin Yunan edebiyatına pek ilgi duyulmamış, Arap ihtiyaç listesinin öncelikleri belirleyici olmuştur (Cahen, 1990, s. 112; Lewis, 1996, s. 206). Bunlar özellikle tıp, felsefe ve kimya gibi alanlardır.

Bu çeviriler, Arap tefekkürünün kendi sesini bulmasında ve kendi sentezini yaratmasında bir alt metin oluşturmuştur. Ayrıca Müslümanların teoloji, felsefe ve doğa bilimleri alanlarındaki kendi yolculuklarında Grek mirasıyla tanışmaları kaçınılmazdı ve bu tanışma, İslam’ın saf iman hâlinde ve bu imanın esaslarını koruyarak entelektüel bir sisteme dönüşme aşamasında, gerekli kavramsal araçları sağlamış oldu.

Araplar VII. yüzyılın ortalarından hemen önce Arap yarımadasının dışını fethetmeye başladıklarında, Hellenistik bilimin hâlâ canlı bir geleneği ile karşılaştılar, özellikle İskenderiye, Suriye, Irak ve İran’da birtakım okullar bulunmaktaydı. Bunlar içinde İskenderiye Okulu ve Cundişapur en önde gelenleri idi. Cundişapur’da tıp ve dinî ilimler, Nesturi Hristiyanlarca öğretilmekte idi. Dersler Yunan tıbbı ve felsefesini içeriyordu, fakat öğretim dili Süryaniceydi ve gerekli Yunanca kitaplar Süryaniceye tercüme edilmiştir (Watt, 1998, s. 226). İskenderiye, VII. yüzyılda Yunan felsefesi ve ilahiyatının incelendiği önemli bir merkezdi. Yunanca 4. yüzyıldan beri Suriye, İskenderiye, Edessa (Urfa), Nisibis (Nusaybin)’de ders olarak verilmekteydi (Fahri, 2000, ss. 25-26). Müslümanların genellikle bu bölgelerdeki öğretim merkezlerinde gelişen faaliyetlere müdahalede bulunmadığı yönünde yaygın görüşler vardır. Örneğin ilahiyat konusunda çalışmalar Suriye’nin kuzeyindeki Kinnesrin Monofizit Manastırında VII. yüzyıl boyunca da devam ettirilmiştir<sup>8</sup>. Müslüman fetihlerine maruz kalan bu coğrafyada Emeviler gibi bir Müslüman Arap yönetici sınıfın iktidara gelişi, Mısır ya da Suriye’nin Irak ya da İran’ın entelektüel hayatında ani bir kopuşa yol açmadığı sonucuna varılabilir.

Her ne kadar başlangıçta tamamen faydaya dayalı tıp, kimya, astronomi disiplinleriyle sınırlı olsa da ilgili metinlerin Arapçaya tercüme edilmesinde ilk adımın Emevi Hanedanından Halid bin Yezid’den (Ö. 704) geldiği bilinmektedir. Henüz Bağdat’ta Nasturiler itibar kazanmadan önce Müslümanlar, *İskenderiye Okulu*’nun son temsilcileriyle ilişki kurarak Yahya

<sup>8</sup> İlk İslam fetihleri döneminde Suriye’deki dinî merkezlerin durumuyla ilgili olarak bk. Fahri, 2000, s. 27; O’leary, 1971, s. 38; Hourani, 1994, ss. 105-106.

En-Nahvî'nin (Jean Le Grammairen) öğrencileri Antik Yunan bilimine ait eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir. Müslümanlar antik döneme ait bilim ve felsefeyi ilk önce Süryaniler aracılığıyla değil, *İskenderiye Okulu*'nun son temsilcileri vasıtasıyla öğrenmeye başlamışlardır. Halid bin Yezid astronomi, tıp ve kimya alanlarında tercüme yapılmaması için uzmanların başkentte toplanmalarını teşvik etmesine rağmen, Emeviler dönemi boyunca (661-750) çeviriler yönünde büyük ilerlemeler olmadığı da bilinmektedir<sup>9</sup>.

İslam dünyasında tercüme faaliyetleri, İslam âleminde iktidar değişikliğiyle; Abbasi Devleti'nin kurulmasıyla hızlanmıştır. Tercüme faaliyetlerinin bu devri iki safhada gelişme gösterir. Başlangıçtan Memun'un Abbasi tahtına geçtiği yıla (813) kadarki birinci safhada, çok sayıda eser, büyük ölçüde Hristiyanlar, Yahudiler ve İslam'a intisap etmiş mühtediler tarafından Arapçaya kazandırılmıştır. Özellikle Halife Mansur (754-775)'un başlattığı ilk dönem çeviri çalışmalarının bilhassa Aristo ve onun mantık üzerine yazdığı eserlere yoğunlaştığı görülür. Mezkur tercüme eserlerinin altında çoğu kez İbn-i Mukaffa'nın imzasına rastlanır<sup>10</sup>.

Memun (813-833) ve ardıllarının idaresindeki ikinci safhada tercüme faaliyeti, esas itibarıyla 830'da kurulan *Beyt'ül Hikme*'nin çatısı altında yürütülmüştür. Halife Mansur (öl. 775) ve İranlı Bermeki ailesinden gelen vezirler döneminde ise Cundişapur'daki Süryaniler ve Nesturiler ayrıca daha sonra Hintliler bu tercüme faaliyetlerine katıldılar<sup>11</sup>. Bunlar sadece Yunanca değil, Farsça, Hintçe ve Koptça pek çok eseri Arapçaya tercüme etmişlerdi. Arapçaya tercüme edilen eserler ise İskenderiye'den Cundişapur'a yani Bizans sınırlarından Hindistan'a kadar genişleyen alandaki kütüphanelerden temin ediliyordu (Barthold, 1977, s. 31; Ülken, 1997, ss. 102-103).

<sup>9</sup> Günaltay, Müslümanların Emeviler döneminde Yahudi ve Nasturi filozoflarla ve tıpçılarla kurdukları ilişkiler sonucunda, Yahudilerin ve Nasturilerin bilim ve kültür yoluyla itibar kazandıkları, diğer taraftan Müslümanlarda bilim ve felsefeye (ulüm-ı akliye) karşı bir ilginin uyanmasını sağladığını belirtir. Bu dönemin önde gelen mütercimleri arasında Rahip Marinos ve İskenderyeli Stephanos (Estefan), Ehrun El-Kas (Ahron), Cassios (Gessios) ve Masercaui (Maercedeveyh) yer almaktadır. Şeşen, 1979; Ülken, 1997; Fahri, 2000, s. 29; s. 9; Günaltay, 2001, ss. 61-62.

<sup>10</sup> Tercüme faaliyetleri konusunda Ülken, Abbasiler zamanında eski İran ve Hint ilimlerinin naklinin, Yunan ilimlerine dair tercüme eserlerinden önce başladığını savunur. Harun Reşid zamanında henüz Süryani tercümanlarla yoğun bir temas girilmediği hâlde, Hintlilerin tanındığını belirtmektedir, ancak daha sonra tercüme faaliyetinin bütün ağırlığı Batı'ya yani Yunan medeniyetine çevrilmeye başlanmıştır. bk. O'leary, 1971, s. 78; Rahman, 1997, ss. 38-39; Ülken, 1997, s. 109; Saruhan, C. 12, 1999, ss. 203-204; Lewis, 2000, ss. 183-184; Street, 2007, s. 277.

<sup>11</sup> O'leary, 1971, s. 72; Mantran, 1981, s. 223; Goldziher, 1993, s. 104; Gardet, 1997, s. 123; Watt, 1998, s. 228; De Boer, 2001, s. 38.

Harun Reşid döneminde (786-809) ise bir tercüme heyeti oluşturulmuş ve heyetin başına da Yuhanna bin Maseveyh (öl. 857) getirilmişti. Onun döneminde mütercimlerin çoğunun Süryani olduğu bilinmektedir. Aslında daha İslamiyet’ten önce Süryanice bir felsefe ve kültür dili hâline gelmiştir. İslam’ın ilk beş yüzyılı boyunca Süryanice Arapçanın yanında felsefe ve ilim dili olma niteliğini korumuştur (Şeşen, 1979, ss. 11-12). Bütün bu tercüme çalışmalarının önemli bir parçası Arap dilinin kaynaklarını çoğaltmak ve bu dili çağının bütün entelektüel hayatı için yeterli bir araç hâline getirmektir. Son tahlilde tercümeyle beslenen İslam-Arap kültüründe İslami olanla Yunani olanın paylarını tayin etmek kolay değildir. Ancak İslam kültürünün bir uygarlık üretmesi salt *miras*’la açıklanamaz. Zira söz konusu olan kültürel etkileşim ise bu İslam’a değil sair kültürlerle de teşmil edilen bir özelliktir. Oysa buradaki tartışma bir kültürün medeniyet üretme potansiyel ve imkânlarına dair bir tartışmadır. Bu açıdan İslam’ın devraldığı malzemeyi yeni bir medeniyette nasıl kullandığının müzakeresi yapılmalıdır.

### İslam ve Uygarlık Süreci

İslam, sair dinler gibi, teolojiye ve ayrıca toplumsal tarihe açılan iki yönlü bir güzergâha sahip olmuştur. Teoloji İslam’ı din olarak incelerken, toplumsal tarih onu insanlık serüveninin bir parçası olarak mütalaa etmek durumundadır. Toplumsal tarih, (kutsal) metnin cemiyetin farklı kesimleri ve farklı cemiyetler tarafından içselleştirilme tarzlarına, kurumlaşma düzeylerine ve böylelikle teşekkül eden geleneğin uygarlık sürecinde tekabül ettiği pozisyona bakmak durumundadır. Bu makale, İslam’ın tarihî pozisyonunu, ilahiyatını talileştirmeksizin, uygarlık durumu içinde görmekte ve bu çerçevede İslam’ın kadim geleneklerle; mirasla ilişkisini tartışmaktadır. İslam, siyasal topluluğun kabile yerine devlet etrafında örgütlenmesi, kent merkezli olmak, ticari şebekelerin güçlülüğü, avcı-toplayıcılığı tarımsal organizasyonun ikame etmesi, entelektüel ve artistik branşlarca temsilin sağlanması gibi uygarlık unsurları İbn Haldun’un ifadesiyle *hadari* öğeleri içeriyordu. Bu öğelerin bir kısmının antik mirastan devşirildiği açıktır. Ancak antik unsurların kopyalanmasının tek başına bir uygarlık alanı yaratmayacağı da aşikârdır. Bu durumda İslami bilinç ve idrakin ve onların mümessillerinin bizatihi fail özne statüsüne çıkarılması gerekir. Müslüman özne, İslami bilincin eseridir; bilinç esas itibarıyla iyiliğin ve kötülüğün tayin edildiği kutsal metin ve peygamber sünnetinin etrafında şekillenir. Başka bir ifadeyle, İslam uygarlığında üst-metin İslam’dır, antik mirasın da dâhil olduğu alt metinler bu hakikat tarafından dönüşüme, yeniden inşaya tabi tutulur. İslam’ın yayılış tarihi, fethin organizasyonunu, politik birliğin sağlanmasını içerdiği gibi varlığını değişik katmanlar hâlinde sürdüren ve farklı etnik-dini unsurlar tarafından taşınan antik mirasın keşif ve tercümesini de kapsadı. İslam’ın politik birliğinin sağlanması uğraşısı sırasında değişik kitlelere ve geleneklere mensup insanlar arasında

geniş bir etkileşim sahası meydana geldi ki bu klasik İslâm medeniyetinin teşekkül devri olarak da tanımlanabilir.

Çok çeşitli kadim unsurlardan oluşan topluluk siyasi ve kültürel hâkimiyetini tek ve geniş bir *Müslüman cemaatine* bırakmak durumundaydı. İran kökenli bir kültür veya Nesturi Süryani, Monofizit Hristiyan âdetlerinin kâmil temsilcileri zamanla azalmıştır. Hepsinin hâlihazır gelenekleri büyük ölçüde bir araya getirilip yeni oluşan İslam medeniyeti içinde çözüldü. Bu süreç içerisinde bilhassa dinî doktrin veya edebî biçimler ve idealler seviyesinde yitirilen şeylerin yeri, ilk Müslüman toplumunda yeniden yapılanmış eski Arap mirasıyla ve özellikle de tek Tanrı inancına dayalı eski dinlerin bizzat İslam tarafından yeniden düzenlenmesiyle getirilmiş bulunan kurallar ve idealler dizgesi ile doldurulmuştur. Ancak eski gelenekleri İslamileştirme ya da etkileme süreci onları bütüne katmak veya ıslah etmekten daha fazlasını gerçekleştirdi. Bu sürecin Hodgson'un da belirttiği gibi yaratıcı bir enerji ortaya çıkardığı kesindir<sup>12</sup>. Abbasiler dönemi kültürel açılımını bununla ifade etmek mümkün olabilir.

İslam'ı uygarlık sürecine dâhil eden fikri saikler şöyle ifade edilebilir: İncelmiş mantık tekniklerinin yardımıyla gelişmiş fikrî yapıları köklü şekilde tanıma ve onlardan istifade etme, akli ilimler için kaynak olarak başvurulabilecek çeşitli metinlerin birikmesi; kabul görmüş ve özümlemiş geniş bir tecrübeler alanı ve genelde yüksek bir eğitim ve uzmanlaşma seviyesidir (Von Grunebaum, 1997, s. 27). Bu uzmanlaşma belirli bir felsefi ya da dinî konunun doğurduğu şartlar ve problemlerin farkına varılmasında açıkça ortaya çıkıyordu. Antik Roma - Helenistik çevreye girmenin başka bir sonucu ise, İslami esasların anlamını Müslümanların tefekkür konusu yapmaya başlamalarıdır. Bu, muhtemelen Arap toplumunun sosyolojik dönüşümüyle; bedevi özelliklerin kent lehine kaybedilmesiyle paralel giden bir süreçti. Salt inanç konusu olan dinî veriler hakkında düşünmek, onları birbirleriyle ilişkilendirip uyumlu bir sistem hâline getirmek konusunda giderek artan bir iç talep olmuştur (Von Grunebaum, 1997, ss. 27-28). Özellikle Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki diyaloglar, Müslüman entelektüelleri tartışmalı konuları ele alıp yeniden formüle etmeye sevk etmiştir. Göstermektedir ki söz konusu diyalog – Grekçe, Süryanice ve Farsçada ifadesini bulmuş – Helenistik

<sup>12</sup> Hodgson'a göre, kökenlerinin farklı olmasına rağmen İslam medeniyeti daha önceki medeniyetlerin basit bir sentezi değil, fakat daha çok bu elemanların her sahada görülebilir bir şekilde İslami ve Arap potasında eritilerek yeni bir yaratma neticesinde ortaya çıkan özgün bir medeniyettir. Aynı şekilde Lewis İslam medeniyetinin Helenistik Roma malzemesinin bir parçası olduğunu ancak gerçekte İslam'ın en büyük gücünün ise bu eski malzemeyi tamamıyla yeni bir şekilde takdim edebilmesi olduğunu belirtir. (Hodgson, 1993, ss. 182-183; Lewis, 2000, s. 182).



ve Antik kültür mirasının varlığı Müslümanların nazarında bir değişim meydana getirmiştir<sup>13</sup>.

Helenizm'den bazı öğeler İslâmileşmiş kültürün gelişiminde belli bir ağırlığa sahip oldular, fakat Yunan geleneğinin üstün olduğu tek alanın felsefe olduğu genel olarak kabul edilir (Hodgson, 1993, s. 186). Fakat De Boer, genel olarak Süryani ve Arapların felsefeyi, Yunanlıların son olarak bıraktıkları yerde yani Aristo'nun Yeni Eflatuncu bir açıklama yanında, Eflatun'un da eserlerinin okunup izah edildiği bir zamanda devraldıklarını belirtir<sup>14</sup>.

Felsefenin özellikle Abbasi yönetimi döneminde kültür hayatında önde gelen bir rol oynar hâle geldiği bilinmektedir, fakat bunu başarmak için felsefeciler, kendilerine, kendi gelenekleri ile baskın gelenek arasındaki ayrışmaya rağmen sosyal kabul göreceklere bir ortam bulmak durumundaydılar (Hodgson, 1993, s. 388). Bunun için de İslam felsefesinin önde gelenleri belirli meslekleri tercih etmenin yanı sıra tek bir alanda değil pek çok farklı alanda da (tıp, kimya, astronomi, edebiyat vb.) faaliyette bulunmuşlardır.

Daha önce de belirtildiği gibi evrensellik özelliği İslam'a yenilikleri ve farklılıkları bünyesinde barındırma imkânı vermişti. Zira Arapça, din ve eğitimin ortak dili olarak ayrıca büyük ölçüde ortak bir edebiyatın ve daha özelde dinin, hukukun ve tam anlamıyla bilimlerin hizmetindeki ortak nesrin dili olarak korunup geliştirilirken, aynı zamanda bir bölgenin geçmişten taşıdığı kültür bilincinin hâlâ canlı olduğu yerlere de rastlamak mümkündür (Von Grunebaum, 1997, s. 32; Lewis, 1996, s. 193). İslam, fikirlerin alışverişi için "kozmpolit" bir vasıta olarak Arapçayı ön plana çıkarmış ve Süryaniceye daha önceden çevrilmeye başlanmış malzemenin, daha geniş bir sahada kullanılmasına imkân vermiştir. Süryanice ve Farsça daha yeni olan Arapça ile

<sup>13</sup> Bu konuda Von Grunebaum iddialı bir şekilde, bu değişimin olmaması hâlinde, klasik İslam medeniyetinin kendine özgü gelişim ruhu ve başarısıyla ilim adamlarına ve felsefeye uzanmasının mümkün olmayacağını, ayrıca tasavvuf ile hayatın tüm alanlarını kuşatan bir dinî hukuk sisteminin kurulmasının, Hristiyan mistiklerinin hayat tarzı, şeriâtın temelini teşkil eden İlham'a bir model oluşturabilecek olan elle tutulur bir Yahudi hukukunun varlığının, Bizans kilise hukuku dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağını belirtir. bk. Von Grunebaum, 1997, s. 28.

<sup>14</sup> De Boer'e göre İslam'da felsefe daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı eklektik bir felsefe olagelmıştır. Böylece ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir, ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslam felsefesinde önemli bir ilerleme hareketinin kaydedilemediğini belirtir. Fazlur Rahman ise bu görüşün aksine Kelam İlminin VIII. yüzyılda Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmi düşünce hareketini oluşturacak şekilde geliştiğini, ayrıca bu hareketin IX. yüzyıldan, XI. yüzyıla kadar geçen süre içinde çok önemli ve orijinal eserler ortaya koyabildiğini savunmuştur. bk. Rahman, 1996, ss. 164-165; Boer, 2001, s. 48.

beraber yeni oluşan medeniyetin ana araçları olmaya devam ettiler ve bunda yapılan çevirilerin rolü önemlidir, bunun yanı sıra Kur'an metni etrafında oluşan kültürün, Arapçayı İslam'ın ve diğer dinlerin tek ibadet dili hâline getirmesi de söz konusuydu. İslamlaşma demek olmayan bir "Araplaşma"yı da anlamak mümkündür, çünkü Arapçayı bir kültür dili olarak benimseyen Hristiyan grupların varlıkları bunu kanıtlamaktadır (O'Leary, 1971, s. 30).

Antik kültür ve Helenizmin Müslüman Arapları yalnızca felsefi düşünce ve bilimsel çalışmalar ya da Arap dilinin gelişimi konusunda yönlendirdiği ve etkilediğini düşünmek doğru değildir. Özellikle Abbasiler döneminde mimaride ve süslüme sanatları konusunda Yunanlı, İranlı ve Kıpti mimar ve sanatçılara başvurulduğu görülmektedir (Gardet, 1997, s. 115) . Devralınan teknik ve sanatsal araçlar ile ortaya konulan eserlerde, önceki medeniyetlerin özellikle artık İslam tarafından geçildiği düşünülen eski dinlerin iddiaları karşısında bu yeni İslam devrinin üstünlüğünü kanıtlayma gayesi taşıdığı görülmektedir. Ancak ilerleyen zamana bağlı olarak İslam medeniyeti kendi yarattığı kaynaklarından beslenmeyi öğrenecektir.

### **Sonuç**

VII ve XI. yüzyıllar arasında yeni bir medeniyetin doğuşundan bahsedebiliyorken aynı zamanda onun adına ithafen bir "yeniden doğuş (Rönesans)" kavramı kullanılmamaz. Özellikle Oryentalist perspektiften yazılan eserlerde, Avrupa tarihine ait nevi şahsına münhasır kavramlar İslam coğrafyasının tarih yazımına da taşınmıştır. XI. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar, Kuzey Afrika ve İspanya ve bugünkü adıyla Orta Doğu gibi eski kültürel, siyasi ve ekonomik gelenekleri olan bir alanda siyasi hâkimiyetini kurmuşlardı. Kendi gelenekleri, hayata belli bir bakış açıları ve yaşam şekilleri olan bu alanlar, İslam ve Müslümanlar ile tanıştıklarında her iki taraf için de karşılıklı bir etkileşimin olması kaçınılmazdı. Bu gerçeklik henüz doğma aşamasındaki İslam medeniyetine karakterini verecek olan ana renklerden biri olacaktır. Kadim tek Tanrılı dinlerin sonuncusu olan İslam dini, bir medeniyet olarak, Müslümanların daha Arap yarımadası dışına çıkmalarından önce belli bir temel edinmiş ve yarımada dışına çıktıktan sonra yayıldığı coğrafyalarda ve kültürel alandaki medeni unsurları kendi bünyesine katmıştı. Bu durum Müslümanların yarımada dışına çıkışlarında sergiledikleri tavırla bağlantılıdır. Onlar sadece ekonomik ve siyasi sebeplerle hatta yeni benimsedikleri dini yayma fikri ile buna teşebbüs etmediler. Eğer çıkış noktaları yalnızca bunlar olmuş olsaydı, fethettikleri yerlerdeki eski medeniyetlere ait unsurları yok edebilirlerdi, ancak onlar hem bir dinin, buna bağlı olarak da bir kültürün taşıyıcısı hem de yeni geldikleri coğrafyalarda sergiledikleri uyumlu tavırla ve yarattıkları yeni ortamları bir kültür devralıcısı gibi görünmektedirler. Devraldıkları malzemeyi ise yaratacakları medeniyetin temel taşları olarak kullanacaklardır.

Müslümanlar, fethettikleri coğrafyalarda Antik dönemdeki kadar canlı olmasa da hem maddi hem de düşünsel ürünleriyle hâlâ işlenmekte olan bir yapıyla karşılaşmışlardır. Müslüman Araplar bu yerlerdeki hâlihazırdaki medeni unsurları kendi bünyelerine katarken, sırf kendilerinden önce yapılanı tekrar etme yoluna gitmediler. Onlar aslında var olandan hareketle özgün unsurlar yaratmayı başarmışlardır ve bunda İslam öncesi Arap kültür mirasının rolü yadsınamaz. Zira Araplar İslam’ı kabul ettikten sonra İslam öncesi geçmişlerini unutmamışlar ve daha Arap yarımadasının dışına taşmadan önce İslami döneme aktarılan, geleneksel Arap siyasi ve kültürel öğelerinin İslami olanlarla bir çatışmasını da yaşamışlardır. Örneğin İslam Peygamberinin vefatından sonra kimin halife olacağı yani cemaatin siyasi liderliği tartışmalarında geleneksel Arap siyasî kültürünün etkisi izlenmektedir.

VII ve X. yüzyıllar özgün unsurlar yaratma aşaması yani İslam medeniyetinin doğuş dönemidir. Dolayısıyla bu zaman dilimi tarihî adlandırmada “İslam Rönesansı” olarak karşılık bulmaz. Genel olarak yaratılan yeni medeniyet, tüm bu unsurlara yeni bir hayat alanı ve yeni bir form kazandırmış, onları etkilemiş ve bizatihi onlardan etkilenmiştir. Ancak burada kastedilen eski malzemelerin üzerine bir İslam cilası çekmek değildir. Sonuçta etkileri bugün de devam eden çok renkli, çok kültürlü İslam anlayışlarını kapsayan evrensel bir İslam medeniyetinin yaratılışında ve gelişiminde baskın olan unsur, devralınan mirasların yanı sıra, İslam’ın kendi yarattığı değerler sistemi olmuştur.

**Kaynakça**

- Al-Azmeh, Aziz. (2003). *İslamlar ve Moderniteler* (E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barthold, W. (1977). *İslam Medeniyeti Tarihi* (M. Fuad Köprülü'nün İzah ve Düzeltmeleriyle) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Batur, E. (1988). Yeniden Doğu: Eskiden Doğu, Rönesans Tanımları ve Yorumları. *Gergedan*, Rönesans Özel sayısı, 13, 19-21.
- Cahen, C. (1997). Ekonomi, Toplum ve Müesseseler. P. M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (Ed.), (U. Uyan, Çev.). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde (C. 4, ss. 61-84). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Corbin, H. (2001). *İslam Felsefesi Tarihi* (H. Hatem, Çev.). 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crone, P. (1980). *Slaves on Horses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çağdaş Arap Düşüncesi* (1994). (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi* (Y. Kutluay, Çev.). İstanbul: Ankara Yayınları
- Donner, F. Mc G. (1981). *The Early Islamic Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi* (K. Turhan, Çev.). İstanbul: Birleşik Yay.
- Faure, P. (1995). *Rönesans* (H. Boysan, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.
- Gardet, L. (1997). Din ve Kültür (İ. Kutluer, Çev.). P. M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (Eds.). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde (C. 4, ss. 111-143). İstanbul: Birleşik Yay.
- Gibb, H. , A. R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (K. Durak, A. Özkök, Çev.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Goldziher, I. (1993). *Klasik Arap Literatürü* (A. Yüksel, Rahmi'er, Çev.). İstanbul: İmaj Yay.
- Hodgson, M. G. S. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (A. Kanlıdere, A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Yöneliş Yay.
- Hourani, A. (1997). *Arap Halkları Tarihi* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun. (1991). *Mukaddime*. S. Uludağ (Yay.Haz.), C. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İslamiyet (Doğuşunda Osmanlı Devletinin Kuruluşuna kadar)*. (1990). (E. N. Erendor, Çev.). 1, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- İslam'ın Serüveni*. (1993). (N. H. İslamoğlu, Çev.). C. 3, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İslam Felsefesi. (1997). *İslam'da Bilgi ve Felsefe*. Mustafa Armağan (Yay. Haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, 37-54.
- İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*. (2006). (F. Terkan, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Kaegi, W. E. (2000). *Bizans ve İlk İslam Fetihleri* (M. Özey, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2002). *İslam Toplumlari Tarihi* (Y. Aktay, Çev.). C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levtzion, N. (1987). The Eighteenth Century Background to the Islamic Revolutions in West Africa. *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, N. Levtzion, J.O. Voll (Eds.), Syracuse: Syracuse University Press. 21-38
- Lewis, B. (1996). *Orta Doğu* (M. Harmancı, Çev.). İstanbul: Sabah Kitapları.
- Lewis, B. (2000). *Tarihte Araplar* (H. D. Yıldız, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Lombardt, M. (1983). *İlk Zafer Yıllarında İslam* (N. Uzel, Çev.). İstanbul: Pınar Yay.
- Mantran, R. (1981). *İslam'ın Yayılış Tarihi* (İ. Kayaoğlu, Çev.). Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.
- Mez, A. (2000). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti; İslam'ın Rönesansı* (S. Şaban, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Michan, J.-L. (1997). Dinî Kurumlar. *İslam Şehri*, R.B. Serjeant (Yay. Haz.), (E. Topçugil, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Miguel, A. (1991). *Doğuştan Günümüze İslam ve Medeniyeti* (A. Fidan, H. Menteş, Çev.). C. 1, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Nasr, S. H. (1980). Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam. *Islamic Perspective (Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi)*. K. Ahmad And Z. İ. Ansari (Ed.). (pp. 37-49). Leicester: the Islamic Foundation.
- O'leary, De L. (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Çev.). Ankara: AUBE.
- Puig, J. (2001). İslam Felsefesinin İspanya'daki Serüveni. *İslam felsefesinin Avrupa'ya Giriş*, C. E. Butterworth, B. A. Kessel (Eds.), (Ö. M. Alper, A. Meral, Çev.). İstanbul, 15-39.
- Rahman, F. (1996). *İslam* (M. Dağ, M. Aydın, Çev.). Ankara: Selçuk Yay.
- Saruhan, M. S. (1999). 8. ve 12. yüzyıllar kapsamında İslam Felsefesi Tarihinde Filozofların Hükümdarlarla Olan İlişkileri. *İslamî Araştırmalar*, 12(2), 203-211.
- Street, T. (2007). Mantık. *İslam Felsefesine Giriş*, (M. Cüneyit Kaya, Çev.). P. Adamson, R.C. Taylor (Eds.), İstanbul: Küre Yayınları, 273-292.
- Şeşen, R. (1979). İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış (Başlangıçtan 10. Asrın sonlarına kadar). *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7, 6-18.
- Thomson, W. (1937). The Renaissance of Islam. *the Harvard Theological Review*, 30(2), 51-63.
- Ülken, H. Z. (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Von Grunebaum, G. E. (1997). İslam Medeniyetinin Kaynakları. P.M. Holt, A. K.S. Lambton, B. Lewis (Eds.), (İlhan Kutluer, Çev.) *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde (C. 4, ss. 15-59). İstanbul: Kitapevi Yay.

Watt, W. M. (1998). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (E. R. Fığlalı, Çev.). İstanbul: Birleşik Yay.

Yiğit, İ. (2004). Mevâli. *İslam Ansiklopedisi (TDV)*, 29, 424-426.

# “ESKİ VATAN” İLE “YENİ VATAN” ARASINDA YA DA HEM “İÇERİDE” HEM DE “DIŞARIDA” OLMAK: CEYLANPINAR’DAKİ AFGANİSTAN’DAN GÖÇ ETMİŞ ÖZBEKLERİN<sup>1</sup> SOSYAL BÜTÜNLEŞMESİ<sup>2</sup>

*Şevket ÖKTEN*

## Özet

İnsanlık tarihi boyunca değişik nedenlerle ve değişik biçimlerde meydana gelen zorunlu göç çok boyutlu bir olgudur. Zorunlu göçün hukuksal, sosyo-ekonomik ve politik sonuçlarının yanı sıra ve belki daha ziyade kültürel sonuçları da vardır. Kimlik boyutu, değişik bakış açıları ve politikalarla ele alınabilen zorunlu göçün değişmeyen bir niteliğidir.

Gidilen yerlerdeki hâkim gruplardan etkilenen göçmenler, aynı zamanda gittikleri yerler üzerinde değişik düzeylerde ve şekillerde etkide de bulunurlar. Karşılıklı bir etkinin söz konusu olduğu azınlık grubu ile çoğunluk grup arasında; dışla(n)ma, asimilasyon, bütünleşme, ya da “öteki”leştirerek etnik kimliklere sarılma biçimlerinde bir ilişki biçimi geliştirilebilir.

Bu çalışmada, zorunlu göç sonucu Şanlıurfa’nın Ceylanpınar ilçesine yerleştirilen Afgan/Özbek göçmenlerinin ilçe halkıyla ilişkileri, kimliklerini koruma ve yeniden inşa süreçleri, hangi düzlemlerde ve nasıl bir aidiyet, bütünleşme sağladıkları analiz edilmiştir.

Sonuçta, birbirini açıkça reddetmeyen iki grubun kolay kaynaş(a)madığı, diğer bir ifadeyle kaynaşma-bütünleşme yönünde iki tarafın da istekli davranmadığı saptanmıştır. “Farklı” ve “yabancı” oldukları inancı, güçlü bir aidiyet vurgusu ile göçmenleri kendi içlerine kapattığı, “öteki” ile çizilen güçlü sınırların iki grup arasında sosyal bütünleşmeyi engellediği görülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Zorunlu göç, kimlik, mensubiyet, Afganistan, Özbek, Şanlıurfa, Ceylanpınar.

---

<sup>1</sup> Aslında göçmenlerin büyük çoğunluğu Özbek olmalarına rağmen, Afganistan’da yaşadıkları ve 1982 yılındaki Sovyetler Birliği ile Afganistan arasındaki savaş sebebiyle Türkiye’ye göç ettikleri için Özbekler, Türkiye’nin diğer yerlerinde olduğu gibi ilçede de “Afgan” olarak nitelendirilmektedir. Afganistan Özbekleri için bk. (Merçil, 1966, ss. 269-271).

<sup>2</sup> Bu makalede kullanılan ampirik veriler için, HÜGEV tarafından desteklenen ve benim de araştırma ekibi içerisinde yer aldığım 722 kodlu “Eski Yurttan Yeni Yurda: Ceylanpınar Afgan Göçmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”dan faydalanılmıştır.

**Being Between “Old Homeland” and “New Homeland” or Both  
“Inside” and “Outside”: Social Integration of Afghani-Ozbeks Residing in  
Ceylanpınar (Sanliurfa/Tr)**

**Abstract**

Forced immigration, which seemed to have taken place due to different reasons and in various forms throughout the history of humanity, is a multifaceted phenomenon. Beside its legal, socio-economic and political consequences, it most probably has cultural consequences, too. Identity problem, with differing views and policies about how to handle it, is a permanent feature of forced immigration.

The immigrants are not only affected by the dominant groups in the new homeland but also affect the new homeland at different levels and in different forms. There can be several ways of interaction between the minority and the majority groups; they are: exclusion, assimilation, integration or othering by appealing to ethnic identities.

After their forced immigration, the Afghani-Ozbeks were allocated to Ceylanpınar city of Sanliurfa Governate. This study will focus on their relationship with the city folk vis-a-vis the process of preserving and rebuilding their identity and how and at what level their integration or membership was realized with them.

In conclusion, it was observed that both of these two groups, neither of which explicitly rejected the other, did not willingly opted for integration and unification. The belief of “distinctiveness” and “foreignness”, coupled with a strong emphasis on membership, made the immigrants introvert, while the bold border lines drawn between the “other” precluded the social integration of the two groups.

**Key words:** Forced migration, identity, membership, Afghanistan, Uzbek, Sanliurfa, Ceylanpınar.



## **1. Konu ve Amaç**

İnsanların kendi ülkelerinde sosyal, politik, ekonomik ve kültürel bazı sebeplerden dolayı yaşamlarının çok zorlaştığı ve/veya yaşayamaz duruma geldiği durumlarda, yaşama devam etmek için başka yerlere göç etmeleri çok sık rastlanılan ve neredeyse insanlık tarihi kadar geçmişi olan bir gerçektir. Nitekim milattan önce bu konuyla ilgili birtakım anlaşmaların mevcut olduğu görülmektedir (Odman, 1995, s. 8). Diğer bir ifadeyle, insani bir eylem olarak göç, insanlığın başlangıcından bu yana süregelen ve insanoğlu var oldukça devam edecek olan bir vakıadır.

Zorunlu göç, sadece hukuki ve sosyo-ekonomik, sonuçları olan bir olgu değildir; aynı zamanda, bireylerin beden ve ruh sağlığını da doğrudan etkilemektedir (Aker, 2006, s. 61). Birçok çalışmanın sonuçlarına göre göç edenler üzerindeki en etkili bağlamsal değişiklikler; sosyal destek ağlarında, yani çevrede ve kişiler arasındaki ilişkilerde, sosyo-ekonomik statüde ve kültürel ortamda meydana gelen değişikliklerdir. Kısaca belirtilecek olursa göçün kimlik ile ilgili bir boyutu da vardır (Gün, 2001, s. 61).

Diğer taraftan, pek çok kuramcının gerek diaspora, gerek kültürel antropoloji, gerek etnisite ve gerekse kimlik çalışmalarında fikir birliğine vardığı bir nokta vardır. Buna göre ulusal, etnik, kültürel, diasporik ve bireysel kimlikler, içinde yaşanılan toplumsal siyasal, hukuksal ve kültürel yapı ile birlikte karşılıklı etkileşimde bulunan toplumsal grupların nitelikleriyle doğrudan ilintilidirler (Kaya, 2005, s. 225). Bu anlamda her toplum, çoğunluğun empozisyonundaki ekonomik, siyasal, kültürel, dilsel, dinsel açıdan azınlığın uyma-uyum gösterme derecelerini tayin eder (Okçay, 1997, s. 385).

Buradan hareketle bu makalede, Şanlıurfa/Ceylanpınar ilçesinde sayısal olarak azınlıkta olan Afganistan’dan göç etmiş göçmenlerin, ilçe toplumuyla hangi düzlemlerde ve nasıl bir aidiyet, bütünleşme sağladığı ele alınmakta ve göçmenlerin kendi kimliklerini koruma ve yeniden oluşturma süreçleri analiz edilmektedir. Başka türlü ifade edilecek olursa bu makalede, göçmenlerin ilçe toplumuna uyum sağlama süreçleri değerlendirilmektir. Ülkelerinden ayrılan bu insanların yeni bir toplumda yeni bir yaşam kurma sürecinde bütünleşme ve kendi kimliklerini korumak için geliştirdikleri stratejiler anlaşılmalı ve tartışılmalıdır. Zira birbirinden farklı hayat tarzlarını anlamaya yönelik çabalar, “biz” ve “öteki” ile olan iletişimi kolaylaştırırken “biz” ve “onlar” arasına çekilmiş sınırların aşılması üzerinde yeniden düşünmeyi de mümkün kılacaktır.

## 2. Yöntem

Özbek göçmenlerinin ilçe halkı ile ilişkilerinin durumu, geliştirdikleri kimlik politikaları, sosyolojik özelliklerinin analiz edildiği bu çalışma, var olan sorunların tespit edilmesi nedeniyle durum saptayıcı bir araştırmadır. Göç hareketi, birçok etmeni bünyesinde barındırarak, çok boyutlu bir olgu olduğundan, başta sosyoloji, psikoloji, hukuk, siyaset gibi birden fazla sosyal bilimi ilgilendirmekte ve disiplinlerarası bir konu olarak çok boyutlu bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Araştırmada kullanılan niceliksel veriler için, araştırma ekibi içerisinde yer aldığım ve HÜGEV tarafından desteklenen “Eski Yurttan Yeni Yurda: Ceylanpınar Afgan Göçmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” isimli çalışma çerçevesinde köyde erişilebilen bütün hane halkı reislerine (183 kişi) uygulanmış olan bir anket uygulamasından faydalanılmıştır. SPSS paket programına yüklenmiş olan anket verilerinden betimsel (descriptive) bir nitelikte olan bu araştırmanın amacına uygun olarak frekans tabloları kullanılmıştır. Bu anlamda araştırmadaki frekans (f) ve yüzde (%) analiz sonuçları ile ilgili veriler betimleyici özellik taşımaktadır. Belirli çerçeve ile sınırlı olan bu çalışmada, söz konusu araştırmanın anket sonuçlarından bazıları tablolar hâlinde verilirken, bazıları da anlatılan konunun akışını bozmadan cümle içinde sadece rakamlar biçiminde verilmiştir. Diğer taraftan araştırma alanında gerçekleştirilen gözlem ve görüşmelerden elde edilen ve niceliksel verilerin yorumlanmasına katkı sağlayan niteliksel veriler, yorumların içine yedirilerek verilmiştir.

## 3. Kavramsal Çerçeve

### 3.1. Zorunlu Göç

En basit tanımıyla, insanların belli bir zaman dilimi içerisinde yer değiştirmesi biçiminde ifade edilen göç olgusu, farklı biçimleri ve nedenleri olan karmaşık bir süreçtir (Tufan, 2002, s. 10). Tarihin her döneminde baskı, şiddet olguları ve zulüm değişik biçimlerde de olsa sürekli var olagelmıştır. Bu olguların yanısıra doğal afetler, kıtlık, kuraklık vb. nedenlerden dolayı zorla yerinden edilmeler yaşanmış bunun sonucu olarak insanlar ülkelerinden kaçıp başka ülkelere sığınmak zorunda kalmışlardır (Beter, 2006, s. 1).

Dolayısıyla her ne kadar göç, bireylerin yaptığı istemli bir eylem gibi tanımlansa da insanlar her zaman kendi istekleri dışında göç etmeye zorlanmışlardır (Aker, 2006, s. 60). Diğer bir ifadeyle, insanlık tarihinde hep var olan göç olgusu, her zaman bir zorunluluk ve/veya zoru, şiddet ve korkuyu ifade eder (Çandar, 2005, s. 30). Çağlar boyunca var olmuş bir insanlık hâli olan zorunlu göç değişik koşullar altında değişik siyasetlerle ele alınmaktadır.

Farklı biçimleri ve farklı nedenleri olan zorunlu göçün yarattığı sonuçlar da elbette farklı olmaktadır. Zorunlu göç, sadece hukuksal ve sosyo-ekonomik sonuçları olan değil; aynı zamanda, bireylerin beden ve ruh sağlığını da doğrudan etkileyen bir olgudur (Aker, 2006, s. 61). Birçok çalışmanın sonuçları, zorunlu göçe maruz kalanlar üzerindeki en önemli değişikliklerin, sosyal destek ağlarında, sosyo-ekonomik statülerinde ve kültürel ortamlarında meydana geldiğini ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle göçün en önemli bir boyutu da kimlik ile ilgili olan boyutudur (Gün, 2001, s. 61).

### **3.2. Kimlik**

En yalın biçimde kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların “Kimsiniz/kimlersiniz?” sorularına verdikleri yanıtlar olarak tanımlanabilen kimlik (Güvenç, 1994, s. 3), genel olarak sosyal düzende, insan ve gruplar arasındaki ilişkilerden doğar ve aynı zamanda bu ilişkilerin meşrulaştırılmasına hizmet eder (Zdzislaw, 1993, s. 9). Kimlik duygusu, farkına varmadan işleyen otomatik bir mekanizmadan ziyade, bilinçli bir eylemdir. Diğer bir ifadeyle sosyal bir grupla ilgili olarak kişinin “ne, kim” olduğu bilincidir (De Vos, Romanucci-Ross, 1995, s. 366).

Her şeyden önce insana özgü bir kavram olan kimliği oluşturan iki bileşen vardır. Bunlardan birincisi tanınma ve tanımlama, ikincisi ise aidiyettir. Tanınma ve tanımlama bireyin toplum içerisinde, toplum tarafından nasıl tanındığı ve kendisini nasıl tanımladığıdır. Bunun aracı ise dil ve kültürdür (Ayдын, 1999, s. 12).

Bu tanımlardan hareketle araştırmamızda kimlik kavramı Özbeklerin, Ceylanpınar halkı ile geliştirdiği ilişkiler çerçevesinde, kendilerini tanıma/tanımlama ve bundan doğan aidiyet bilinci olarak anlaşılmalıdır. Başka türlü ifade edilecek olursa kimlik, daha ziyade araştırma grubunun kendisini ne/nasıl ve hangi yollardan tanımladığıdır.

### **3.3. Mensubiyet: “Biz” ve “Ötekiler”**

Kimlik “ben/self”e yönelik bir bilinç durumudur (De Vos, Romanucci-Ross, 1995, s. 366) ve diğerleriyle karşılaş(tır)ma sonucu gerçekleştirilir. Bu karşılaşma durumlarında, birey, kendisinin de içinde olduğu “biz”in dışındaki diğerlerini bir kategorizasyona tabi tutar.

Kategorizasyon sürecinde birey, tek tek ve kişisel özellikleriyle algılanması yerine, bazı kategorilere yerleştirilerek algılanır. Kullanılan kategorilerin bir kısmı yaşanan toplumda hazır bulunurken bir kısmı da kişinin kendisi tarafından yaratılır ve sosyal çerçeve oluşturulur (Bilgin, 1994, s. 74). Toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkları olan ilişki çerçevesinde oluşturulan kimlik, var olmak için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Conally, 1995, s. 92).

Bireyler/gruplar kimliklerini tanımlarken bu tanımlamayı belirli davranış ve kültür özelliklerine göre gerçekleştirirler. Genellikle kültürün önemli, olumlu ve çekici tarafları seçilerek “biz” ve “ötekiler” bu özellikler bağlamında inşa edilir. Bu inşa ve ayırım temelinde, kendilerini toplumun genelinden farklı özelliklerde gören bireyler, kendilerine benzerleriyle yaklaşarak bir mensubiyet bilinci oluştururlar.

#### 4. Afganistan’dan Göç Eden Özbeklerin Demografik ve Sosyo-Ekonomik Özellikleri

Bu araştırmanın temel ilgi alanını oluşturan, göçmenlerin kimliklerini koruma ve yeniden inşaaya yönelik stratejileri ve ilçe toplumuyla ilişkileri konusuna geçmeden önce, göçmen topluluğunun sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerine ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekir. Bu konudaki bilgiler, anlamaya yönelik çabalarımızı da kolaylaştıracaktır.

Araştırma alanı, çoğunluğu devlet tarafından resmî olarak 1982 yılında yerleştirilen ve büyük çoğunluğu Özbek olan göçmenlerin yaşadığı, Şanlıurfa’nın Ceylanpınar ilçesine bağlı bir köydür. Bugün de büyük çoğunluğunu bu göçmen grubunun oluşturduğu köy, 1983 yılında inşa edilmeye başlanmış ve 1986 yılından itibaren göçmen nüfusu yerleştirilmiştir.

Köydeki göçmenlerin tamamına yakını (%95,6) devlet tarafından resmî olarak getirilenler oluşturmaktadır. Geriye kalan göçmenlerin yarısını (%2,2) iş nedeniyle ve diğer yarısını da (%2,2) evlenme nedeniyle sonradan göç edenler oluşturmaktadır ki bunlar da genelde daha önce gelenlerin akrabası/yakınıdır. Burada göçmenlerin daha önce hakkında bilgi sahibi oldukları, ilişki kurdukları, arkadaş ya da akrabalarından duyarak, dolaylı da olsa bildikleri bir bölge olan Türkiye/Ceylanpınar’a zincir göçü gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu tür durumlarda sonradan göç edenler, daha önce yerleşmiş olan tanıdıklarının bilgisi ve desteği ile göç ederler (Mac Donald, 1964, s. 82).

**Tablo 1.** Araştırma Grubunun Etnik Kökeni

Ait olunan etnik köken	Sayı	Yüzde
Türk(iyeli)	3	1,6
Özbek	174	95,1
Tacik	1	0,5
Fars	5	2,7
<b>Toplam</b>	183	100,0

Görüşülenlerin etnik kökenine ilişkin soruya verdikleri cevaplara bakıldığında; göçmenlerin büyük çoğunluğunun (%95,1) etnik köken olarak Özbek oldukları ortaya çıkmıştır. Köyde, Fars etnik kökenine ait olanlar (%2,7) iken Tacik olanlar sadece (%0,5) oranında gözlenmiştir. Doğum yerlerine bakıldığında, katılımcıların Bağlan (%57,4), Kunduz (%23) ve Taklan (%12) olmak üzere çoğunlukla (%92,4) üç bölgeden oldukları anlaşılmaktadır. Çoğunluğu Özbek ve aynı bölgeden olanlar, aynı zamanda birbirleriyle akrabadırlar.

**Tablo 2.** Araştırma Grubunun Eğitim Durumu

Okur-yazarlık durumu	Sayı	Yüzde
Okur-yazar değil	131	71,6
İlkokul	43	23,5
Ortaokul	4	2,2
Üni./Yüksekokul	2	1
Lise terk	3	1,6
<b>Toplam</b>	<b>183</b>	<b>100,0</b>

Geldikleri yerlerde genelde Arapça ve Farsça eğitim veren medreselerde eğitim görmüş göçmenlerin büyük çoğunluğu (%71,6) Türkçe okuma-yazma bilmemektedir. Araştırma köyünde, çeşitli nedenlere bağlı olarak okul çağındaki çocuklarını okula göndermeyenlerin oranı %19,7 olarak bulunmuştur.

Altyapı yetersizliği, çevre koşulları, temizlik ve beslenme alışkanlıklarının sağlık açısından elverişsiz bir konumda olduğu köyde, hane halkı reislerinin dörtte üçünden fazlasının (%76) hiçbir sağlık güvencesi de yoktur.

**Tablo 3.** Araştırma Grubunun Çocuk Sayısı

Çocuk sayısı	Sayı	Yüzde
<b>Uygulanamaz</b>	<b>1</b>	<b>0,5</b>
1	4	2,2
2	16	8,7
3	19	10,4
4	6	3,3
5	42	23,0
6	42	23,0
7	37	20,2

8	11	6,0
9	4	2,2
10	1	0,5
<b>Toplam</b>	<b>183</b>	<b>100,0</b>

Tamamına yakın kısmı (%96,7) evli olan hane reislerinin büyük çoğunluğu (%97,3) tek eşlidir, iki eşli olanların oranı %2,7 olarak tespit edilmiş, ikiden fazla eşi olana rastlanılmamıştır. Genelde çok çocukluluk eğiliminin yüksek olduğu köyde, ailelerin ortalama çocuk sayısı 6'dır. Yüksek doğurganlığın egemen olduğu köyde bu eğilimin özellikle erkek çocuğa duyulan gereksinmeden kaynaklandığı gözlenmiştir. Bu anlamda hane halkı reislerine "ailede bir erkek çocuğun gerekli olup olmadığı" sorusu sorulduğunda, erkek çocuğun gerekliliğini vurgulayanların çok yüksek çıkması da (%92,3) bu gözlemimizi doğrulamaktadır.

**Tablo 4.** Araştırma Grubunun Evlenme Biçimi

Eşinizle nasıl evlendiniz	Sayı	Yüzde
Görücü usulüyle	165	90,2
Tanışıp anlaşarak	15	8,2
Berdel/değişik	3	1,6
<b>Toplam</b>	<b>183</b>	<b>100,0</b>

Köydeki evlilik biçiminin de büyük oranda geleneksel toplumsal yapıya uygun bir tarzda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Görüşülenlerin büyük çoğunluğu (%90,2) daha çok geleneksel toplumlarda görülen görücü usulüyle bir evlilik gerçekleştirmiştir.

**Tablo 5.** Araştırma Grubunun Evlenirken Kızın Ailesine Herhangi Bir Ödeme Yapıp-Yapmama Durumları

Ödemenin amacı	Sayı	Yüzde
<b>Ödeme yapmayanlar</b>	<b>33</b>	<b>18,0</b>
Başlık parası	146	79,8
Süt parası	4	2,2
<b>Toplam</b>	<b>183</b>	<b>100,0</b>

Ülkemizin özellikle kırsal alanlarında daha yaygın olarak görülen bir uygulama olan başlık parası (evlilikte erkeğin ya da ailesinin gelin ailesine para ya da mal olarak yaptığı ödeme) araştırma alanında da yoğun olarak bir uygulama olarak görülmüştür. Hane reislerinin %79,8 gibi yüksek bir kesimi

evliliklerinde karşı tarafa başlık parası olarak ödeme yaptıklarını ifade etmişlerdir.

**Tablo 6.** Araştırma Grubunun Eşiyle Akrabalık Derecesi

Akrabalık durumu	Sayı	Yüzde
Teyze, dayı çocukları	24	13,1
Hala, amca çocukları	43	23,5
Uzaktan akraba	27	14,8
Akrabalık yok aynı grup Afgan göçmeni	84	45,9
Afgan göçmeni değil, yabancı	5	2,7
<b>Toplam</b>	183	100,0

Aidiyet duygusunun yoğun olduğu, içe kapalı köyde akraba evliliği yaygın olarak gözlenmiştir. Hane reislerinin yarısından fazlası (%51,4) eşiyle akrabadır. Akraba olmayanların tamamına yakını (%45,9) aynı göçmen grubundadır. Afgan göçmeni olmayan yabancı ile evli olanların sayısı sadece %2,7’dir.

### **5. Kültürün Korunması ve Yeniden Üretilmesinin Temel Araçları**

Ana vatanlarından uzakta yaşayan grupların genel özelliklerinden birisi, göçle birlikte getirdikleri bazı değerler ile dilin, ritüellerin ve efsanelerin değişmeksizin yüzlerce yıl aynı kalmasıdır. Bu tür gruplarda, otantik kültürün kaybolacağı şeklindeki korku, kültürün değişime uğramaksızın kuşaktan kuşağa aktarımını daha olanaklı kılar. Ayrıca, bu tür grupların üyeleri, buldukları yörede birer yabancı oldukları gerekçesiyle, kendilerine kalıcı bir kimliklenme sağlayan ve onlardan sökülüp atamayacaklarına inandıkları değerlerine, dillerine ve kültürlerine sıkı sıkıya sarılma eğilimi gösterirler (Kaya, 1995, s. 227).

Asimilasyon teorisine zıt olarak bu durumda göçmenler, ev sahibi toplumda etnik kimliklerine sıkı sıkıya sarılırlar. Bu noktada konuyla ilgili iki temel yaklaşımdan kısaca bahsetmek gerekir. Bunlardan biri özcü (primordial), diğeri ise araçsal (instrumental) yaklaşımdır.

Kimliklerin doğal olduğu, kültürel olarak ya da etkileşimle oluşmadığını belirten özcü yaklaşım, bireyin bir grubun üyesi ise zorunlu olarak bazı aidiyetler hissedeceği, zorunlu olarak grubun dili kültür pratiklerine bağlılık duyacağını savunur. Diğer bir ifadeyle özcü bağlar verilidir ve kaçınılmazdır (Tilley, 1997, s. 502). Bu anlamda kişinin doğuştan edindiği etnik kimlik; “fiziksel özellikler, isim, içinde doğulan topluluğa üyelik, bu topluluğun

tarihi, dini, dili, kültürü ve coğrafyası” olmak üzere sekiz değişken tarafından belirlenir ve yaşam sürecinde değişmez (Cornell- Hartmann, 1998, s. 48).

Analizlerin modernleşme süreci bağlamında yapıldığı araçsal yaklaşımda ise daha çok etnik kimliğin en önemli çerçevesi modernleşmedir. Özcü yaklaşımın kimliğin doğal olduğu tezine karşılık, millet-milliyetçilik gibi kavramların modern bir olgu olarak kapitalizm, kitle iletişim vb. modernleşme süreci içinde inşa edildiğini savunur. Diğer bir ifadeyle, etnisite ne “doğal” ve ne de “verilidir”(Smith, 1995, s. 73).

Bu durumda etnik, dinsel ve dilsel kimliklerine sıkı sıkıya sarılmalarının bir nedeni kendilerini ötekilerden farklı ve yabancı gören bu grupların kalıcı bir bütünleşme yaratma çabaları ise diğer bir nedeni de içinde buldukları toplumun kendilerini ekonomik, politik ve toplumsal yapının içine dâhil etmede yeterince istekli davranmamasıdır. Dolayısıyla kendilerini diğerlerinden ayıran ve diğerleri tarafından çeşitli şekillerde ve düzeylerde bir ayırma maruz kalan bu gruplar kültürel ve etnik kimlikleri üzerinde yoğunlaşma yoluna gitmektedirler.

### 5.1. Dil

Dil, kendi vatanlarından başka yerde yaşamak zorunda olan grupların, yabancı oldukları yerlerde kendilerine kalıcı bir kimliklenme sağlayan önemli bir araçtır. Başka gruplar ile sınırlı ilişki geliştiren, kapalı ve aidiyet duygusunun yoğun olarak yaşandığı araştırma köyünde insanlar günlük yaşamın her alanında birbirleriyle ana dilleriyle konuşmaktadırlar. İnsanların tamamının ana dillerini rahat bir şekilde konuşabildiği köyde, bilinçli olarak başvurulan bu davranış biçimi ile ana dilin kuşaktan kuşağa aktarılacak unutulmasının önüne geçilmektedir.

**Tablo 7.** Ana Dili Türkçe Olmayan Katılımcıların Ana Dilini Rahat Konuşup Konuşamadığı

Ana dili rahat konuşabiliyor mu?	Sayı	Yüzde
Evet	183	100
<b>Toplam</b>	183	100,0

Ana dili Türkçe olmayan katılımcıların tamamı ana dillerini rahat bir şekilde konuşabildiğini belirtmiştir. Dışarıyla sınırlı ilişki geliştiren, kapalı ve mensubiyet duygusunun yoğun olarak yaşandığı araştırma köyünde insanlar günlük yaşamın her alanında birbirleriyle ana dilleriyle konuşmaktadırlar. Bilinçli olarak başvurdukları bu davranış ile ana dilin kuşaktan kuşağa aktarılacak unutulması engellenmektedir.



**Tablo 8.** Araştırma Grubuna Göre Ana Dilin Önemi

Ana dil sizin için önemli mi?	Sayı	Yüzde
Hangi dili konuştuğun pek önemli değil.	19	10,4
Buraya göçtükten sonra önemi kalmadı.	11	6,0
Kendi aramızda yeterince konuşuyoruz.	24	13,1
Oldukça önemli bir konu.	129	70,5
<b>Toplam</b>	183	100,0

Dil bir iletişim aracı olduğu gibi, aynı zamanda bir toplumun maddi ve manevi kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılma aracıdır da. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir kültürün varlığını koruması, dilini koruması ile doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, araştırma köyünde ana dilin konuşulma düzeyinin (%100) kapalı ve tutunum düzeyi yüksek olan toplumsal yapıya uygun olarak şekillendiği görülmektedir. Köydeki insanların çoğunluğunun (%70,5) ana dillerini konuşmada gösterdikleri hassasiyet, kimliklerini koruma noktasında dilin öneminin farkında olduklarının bir kanıtı olarak yorumlanabilir.

## 5.2. Evlilik, Düğün-Dernek

Sosyal değişimin ve bütünleşmenin kantitatif görünümü gruplar arasında evlenmelerin gerçekleşmesi gibi somut olaylarla ortaya konur. Evlilik sosyal yaşam içinde en yakın ilişki kurulan sevinç ve üzüntülerini birlikte paylaşmak için uygun bulunanları seçerken yapılan tercihi ortaya koyar (Akkaya, 1997, s. 365).

**Tablo 9.** Araştırma Grubunun Çocuklarını Evlendirirken Eşlerinin Afganistan’dan Göç Edenlerden Olmasına Dikkat Edip Etmediği

Damat veya gelinin Afganistan’dan göç etmiş olmasına dikkat eder mi?	Sayı	Yüzde
Evet	120	65,5
Hayır	63	34,5
<b>Toplam</b>	183	100,0

Göçmenlerin yöredeki diğer insanlar ile bütün sosyal ilişkilerinde, fakat özellikle evlilik ilişkilerinde bilinçli olarak çok uzak durdukları gözlenmiştir. Sınırlı da olsa Türkiye’deki başka etnik gruplardan kız alan Afgan göçmenler arasında, aradan geçen bunca zamana rağmen, diğer gruplardan birine kız vermiş olana hiç rastlanılmamıştır. Yerli halka kız vermek konusundaki belirgin olan çekingen tavırlar tüm göçmenler arasında yaygın olarak paylaşılmaktadır. Araştırmanın sürdürüldüğü dönemde, Hatay’da bulunan bir Afgan göçmen kızının yöredeki bir Türk genci tarafından kaçırılmasını, göçmenlerin yas

tutarak protesto ettikleri bizzat gözlenmiştir. Gösterilen bu tepki, bireylerin bu konudaki katı tutumlarını göstermesi açısından oldukça manidardır.

Gruplar arasında sadece evlilik konusunda değil, gündelik ilişkiler dâhil sosyal/politik ilişkiler de son derece sınırlıdır. Hane reislerinin ilçe halkıyla çok sınırlı düzeyde bir sosyal bütünleşme gerçekleştir(ebil)diği anlaşılmaktadır.

**Tablo 10.** Araştırma Grubunun Ceylanpınar Halkıyla İlişkilerinin Durumu

Ceylanpınar Halkıyla İlişkilerinin Durumu	Sayı	Yüzde
Kimseyle görüşmem.	29	15,8
Zorunlu hâllerde (alışveriş vb.) görüşürüm.	46	25,1
Bazı tanıdıklarım var, ara sıra görüşürüz.	78	42,6
Sık sık bir araya geldiğim dostlarım var.	19	10,4
Sürekli görüştüğüm çok dostlarım var.	11	6,0
<b>Toplam</b>	183	100,0

Göçmenlerin önemli bir kısmı (%25,1) ancak zorunlu hâllerde ilçe insanları ile görüşürken, önemli bir kısmı ise (%15,8) ilçe halkıyla hiç görüşmediğini ifade etmiştir. Bazı tanıdıkları ile ara sıra görüşenler de (%42,6) eklendiğinde köy halkı ile ilçe halkı arasındaki ilişkinin sınırlılığı daha net olarak anlaşılacaktır.

İçe kapalı bir yapı arzeden ve ilçeye sosyal ilişkileri sınırlı olan köyde, sınırlı bir düzeyde kültürel etkilenme olsa da geleneklerin korunması noktasında büyük bir çaba gösterilmektedir. Türkiye'ye yirmi yıldan fazla bir süredir gelen göçmenler, büyük oranda (%86,6) düğünlerini memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirmeye devam etmektedirler. Memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirilen bu düğünlere katılanlar da çoğunlukla (%59,6) Afgan göçmenidir. Edinilen gözlemlere dayanarak köydeki düğünlerin yukarıda belirtilenlerden daha da fazla dışarıya kapalı bir şekilde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Aile içinde gerçekleştirilen, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı eğlendiği bu düğünlere Afgan göçmeni dışında insanların katılımı son derece sınırlıdır.

### 5.3. Gelenek Görenekler

Araştırma köyünde din ile beraber gelenekler ve töre de toplumsal yaşamın yönetilmesinde önemli bir yere sahiptir. Bireylerin davranışlarının çoğunda belirleyici bir rol oynayan bu gelenekler, toplumsal yaşamda karşılaşılan sorunlar karşısında da çeşitli çözüm ve öneriler de sunmaktadır.

Diğer gruplardan farklı olduklarını sürekli hatırdan tutan göçmen grubunda, bu farklılığın korunması ve otantik kültürün kaybolmaması için,

geleneksel değerlerin elden geldiğince -değişime uğramaksızın- uygulanması ve bu yolla kuşaktan kuşağa aktarılması çabası yoğun bir şekilde verilmektedir. Bu bağlamda, göçmenlerin, kendilerine kalıcı bir kimliklenme de sağlayan geleneksel değerlerine sıkı sıkı sarılma eğilimi gösterdikleri görülmektedir. Bu nedenle, göçmenlerin önemli bir kesimi (%45) toplumsal değişme etkenlerine karşı özellikle gençlerin gelenekleri öğrenmek ve yaşatmak konusunda gerekli çabayı göstermediklerine inanmakta ve bunu sitayişle karşılamaktadır. Gençlerin gelenekleri yeterince bilmediğini savunanlar, buraya göç ile birlikte gençlerin karşılaştığı yeni koşullara ve burada özellikle gençler açısından gelenekleri uygulama şansının yeterince olmadığına inanmaktadır.

Geleneksel değerlerin korunması noktasında köydeki insanların giyim-kuşam konusundaki davranışları güzel bir örnek teşkil etmektedir. Türkiye’ye gelmeleri çeyrek asır olmasına rağmen, özellikle birinci kuşak erkek ve kadınlar çok büyük oranda memleketlerinde giydikleri yöresel kıyafetleri hayatın her alanında giymeye devam etmektedir. Bu kıyafetlerin memleketten tedarik edildiği de göz önüne alınırsa, bu konuda gösterilen çaba daha da iyi anlaşılacaktır.

**Tablo 11.** Ceylanpınar’a Göçtükten Sonra Erkeklerin Giyiminde Herhangi Bir Değişme Olup Olmadığı

Değişme oldu mu?	Sayı	Yüzde
Hiç değişme olmadı.	88	48,1
Çok az bir değişme oldu.	67	36,6
Tamamen değişti.	28	15,3
<b>Toplam</b>	183	100,0

Hane reislerinin Ceylanpınar’a göçtükten sonra giyim-kuşamlarındaki değişimin niteliğine bakıldığında; yaşa ve cinsiyete göre önemli değişiklikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Hane reislerinin yarısına yakın bir kesimi (%48,1) erkeklerin kılık kıyafetinde hiçbir değişme olmadığını belirtirken, %36,6’sı ise çok az bir değişme olduğunu ifade etmiştir. Hane reislerinin %15,3’ü ise buraya göçtükten sonra insanların kıyafetlerinin tamamen değiştiğini iddia etmiştir.

Toplumun değerlerinin bireye aktarıldığı sosyalleşme sürecinde kadınların önemli bir rolü vardır. Bu noktada giyimden, konuşmaya, okur-yazarlığa kadar değişimin en az görüldüğü kesim olarak kadınlarda değişim ve kaynaşmanın sınırlı bir düzeyde olduğu rahatlıkla söylenebilir.

**Tablo 12.** Ceylanpınar'a Göçtükten Sonra Kadınların Giyiminde Herhangi Bir Değişme Olup Olmadığı

Değişme oldu mu?	Sayı	Yüzde
Hiçbir değişme olmadı.	103	56,3
Çok az bir değişme oldu.	67	36,6
Tamamen değişti.	13	7,1
<b>Toplam</b>	183	100,0

Kadınların toplumsal alanda görünürlüklerinin çok sınırlı olduğu köydeki kadınların giyim kuşamının hemen hemen hiç değişmediği Tablo 12’de çok açık olarak gözlenebilmektedir. Görüştüğümüz erkeklerin büyük bir kısmı (%56,3) eşlerinin giyim-kuşamında hiçbir değişme olmadığını, %36,6’sı ise çok az bir değişim olduğunu ifade etmiştir: Buraya göç ettikten sonra kadınların kıyafetlerinde bir değişme yaşandığını belirtenlerin oranı oldukça sınırlıdır.

Çoğunluğu Türkiye’de doğan çocukların giyim-kuşamındaki değişime bakıldığında, hane reisi ve eşlerine göre çocukların giyimindeki değişim daha belirgin olarak görülmektedir. Aslında aradan geçen zaman, burada doğan çocukların okulda önlük ve pantolon giyme mecburiyeti göz önüne alındığında, çocukların giyiminde bile geleneksel kıyafetler lehine bir direnmeden bahsedilebilir. Gerçekten hane reislerinin %58,5’i çocuklarının giyimini tamamen değiştiğini belirtmiştir. Diğer taraftan hane halklarının %31,1’i çok az bir değişme olduğunu ve %10,4’ü ise hiçbir değişme olmadığını belirtmiştir.

## 6. Sosyal ve Siyasal İlişkiler

Daha önce de belirtildiği gibi, her toplum bir şekilde “biz” ve “onlar” ayrımını yapar ve kimlerin bu “biz”in içine gireceği ve kimlerin işlere karıştırılmayacağı ya da işlerine karışılmayacak “onlar” grubundan olacağına kendi kimlik politikaları ekseninde karar verir.

Kendi “toplumsal kimliğini” korumada oldukça hassas davranan göçmenler bu anlamda -belki de zorunlu olarak- ihtiyaç duydukları “öteki/başkası” kategorisi olarak ilçe halkını tanımlamaktadırlar. “Malum, her kimlik bir farktır, hususiyettir ve bu fark, bir başkasına, kendinden bir başka şeye nazaran teşhis ve tasvir edilir” (Bora, 1997, s. 58). Toplumsal kimliklerin “öteki”ne göre belirlendiği kabul edilecek olursa, göçmenlerin ilçe halkından gelebilecek etkilenmelere karşı dirençli davranması daha kolay anlaşılacaktır.

Bu bağlamda kendilerini ilçenin “yabancı” olarak gören göçmenlerin, “onlar” olarak değerlendirdikleri Ceylanpınar ilçesinin sosyal/siyasal yaşamı ile ilgili hemen hiçbir müdahaleleri söz konusu değildir. Bunun en temel sebebi göçmenlerin kendilerini yabancı görmesi, buraya ait hissetmemesidir. Bir diğer

ifadeyle kendilerini ilçe halkına, ilçe halkını da kendilerine “yabancı” gören bu insanların, kendilerini yaşadıkları ilçeye ait olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

**Tablo 13.** Araştırma Grubunun İlçe ile İlgili Kararlara Katılım Olmamasının Sebepleri ile İlgili Görüşleri

İlçeye ilgili kararlara neden katılmıyorsunuz?	Sayı	Yüzde
Yabancı olduğumuz için kimse bizi dâhil etmek istemez.	97	53,0
Yabancı olduğumuz için katılmak istemeyiz.	28	15,3
Uzakta oluşumuz bu tür katılım engelliyor.	31	16,9
Sayısal olarak az olduğumuzdan etkimiz olmuyor.	24	13,1
Burası bizim yerimiz değil onların işine karışmayız.	3	1,6
<b>Toplam</b>	183	100,0

Gerçekten göçmenlerin yarısından fazlası (%53) yabancı oldukları için kararlara dâhil edilmediklerini, %15,3’ü de yabancı oldukları için kendileri katılmak istemediklerini ifade etmiştir. Görüşülenlerin %1,6’sı buranın kendi yerleri olmaması durumunu, önemli bir kesim (%16,9) fiziksel olarak uzaklığı, %13,1’i de sayısal olarak azınlıkta olmalarını neden olarak göstermektedir.

Burada da görüldüğü gibi, diğer gruplar ile girilen ilişkilerde otantik kültürün kaybolmaması yönünde gösterilen hassasiyet ve “biz” kavramına yapılan aşırı vurgu, grubun dışındaki herkesi “öteki”leştirirken, içe doğru bir kapanmayı da yaratmaktadır.

## 7. Mekânsal Yoğunlaşma/Mekânsal Ayrışma

Göçmenler, ilçenin dışında belli bir alanda kümelenmişlerdir. Bu mekânsal etnik yoğunlaşma/mekânsal etnik ayrışma, kimlik ve bütünleşme konusunda birbirinden farklı etkiler yaratmaktadır. Göçmenlerin bir arada olması, geldikleri bu yeni çevrede kendilerini yalnız hissetmelerini, yabancılaşmalarını önleyici bir işlev görmektedir. Bu mekânsal yoğunlaşma aynı zamanda kendi kültürlerini yeniden üretmelerinde özellikle imkân vermektedir. Diğer taraftan, bu etnik mekânsal yoğunlaşma, göçmenlerin içine girdiği ilçe toplumuyla uyum sağlamasını, yeni toplumun değer ve davranış biçimlerini öğrenmesini ve içselleştirmesini engellemektedir. Bu da iki toplum arasında bütünleşmeyi olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Göçmenlerin mekânsal kümelenmeleri ayrıca karşılıklı olarak “biz” ve “öteki” etiketlenmesine ve bu durum da karşılıklı olumsuz duyguların üretilmesine neden olmaktadır.

Elbette göçmenlerin farklı bir mekânda kümelenmeleri, kendi iradelerinin dışında gerçekleşmiştir. Fakat bugün de çok büyük oranda bu eğilimin devam ediyor olmasını göçmenlerin, ilçe halkına karşı sahip oldukları

olumsuz görüşlerden çok dil, âdet, gelenek ve görenek olarak birbirine yakın, birbirine yabancı olmayan “kendi insanları” ile birlikte olmanın sağladığı rahatlık ile açıklamak mümkündür. Bu anlamda görüşülen göçmenlerin yaşadıkları köye ilişkin değerlendirmelerinde “köyümüz” ve “Ceylanpınar” ayrımı belirgin bir şekildedir. Bireysel olarak büyük çoğunluk kendilerini “Özbek” olarak tanımlamakta ve bu kimlik toplumu, diğer kamu kuruluşları ile girilen ilişkilerin tümünde belirleyici olmaktadır. Yaşlılarda biraz daha yoğun olmakla beraber çoğunluk tarafından bu kimlik ön plana çıkarılmaktadır. İki toplumun birbirinde tamamen farklı kimliklere sahip olduğu yaygın kanaati, iki toplumun ilişkilerinde karşılaşılan olumsuz durumların önemli bir sebebidir.

Yapılan görüşmelerde insanların dışarıyla ilişki kurmalarındaki çekingenliğin, sadece yaşlı kuşakta değil gençler arasında da yoğun olduğu görülmüştür. İstanbul’da çalışan gençlerle yapılan görüşmelerde de bu tutum belirgin bir şekilde görülmektedir. Büyük şehirlere çalışmaya giden evli gençlerden eşini beraberinde götürene rastlanılmamıştır. Tamamı Türkiye’de doğmuş, Türk okullarında okumuş bu gençlerin hiçbiri çalıştığı yere veya bir başka ortama göç etmeyi düşünmemektedir. Bunun nedeni sorulduğunda, çoğunluğunun “kendilerinden” olduğu bu köyde, dayanışmanın yoğun olduğunu, burada kültürlerini rahatça yaşadıklarını belirten gençler, başka yerlerde kendileri için yaşamın zor olacağını düşünmektedirler.

Edinilen gözlemlere göre, ana vatanlarına geri dönmeyi düşünmeyen Özbekler, buldukları köyden başka bir yere de göç etmeyi pek düşünmemektedirler. Sadece birinci kuşaktan insanlar değil, Türkiye’de doğmuş, burada okumuş ve çoğu ana vatanları hiç görmemiş gençler de otantik kültürün yeniden kurulması ve devamı konusunda olduğu kadar, yöredeki diğer gruplarla ilişki geliştirme konusunda da yaşlılardan pek farklı düşünmemektedirler. Yöredeki diğer gruplardan insanlar ile ilişkileri sınırlı olan gençler de başka gruplardan evlenmeye pek sıcak bakmaz iken özellikle Özbek kızlarının başka gruptan insanlar ile evlenmelerine çok daha mesafeli bir bakış sergilemektedir.

## **8. Genel Değerlendirme ve Sonuç**

Ana vatanlarından uzakta yaşayan grupların en temel özelliği olarak göçmenler, göç ile birlikte getirdikleri bazı değerleri ve dilleri aracılığı ile kimliklerini koruma ve yeniden üretme çabalarını sebat ile sürdürmektedirler. Dünyanın küçüldüğü, görsel ve işitsel yayın organlarının geliştiği çağımızda, ana vatana ait sözler, imgeler, efsaneler, şarkı ve öyküler bu aygıtlar aracılığı ile genç kuşaklara ulaştırılarak kimliğin yeniden kurulması sağlanmaktadır. Araştırma köyünde çoğunluğu Türkiye’de doğmuş olan ikinci kuşak gençlerin, Özbek kimliğine ait imgeleri öğrenme, sahiplenme ve sürdürme konusunda gösterdikleri duyarlılık bu anlamda değerlendirilebilir.

Ötekilerden farklı ve burada yabancı olduklarına inanan göçmenler, hem kendi aralarında kalıcı bir bütünleşme yaratmak hem de içinde buldukları ekonomik, politik ve toplumsal yapının içine dâhil edilmeleri noktasında yeterince hüsünkabul görmemeleri nedeniyle kendi içine kapanarak kuvvetli bir “biz” duygusu yaratmışlardır. Mensubiyete yapılan aşırı vurgu, içe kapanan toplulukta “öteki” kavramını önemli araç hâline getirmiştir. Özellikle sosyal ve kültürel anlamdaki alışverişin sınırlı seviyede olduğu ve dolayısıyla ilişkilerin yeterince derinleş(e)mediği köyde, karşılıklı ön yargıların geliştiği ve iki grup arasındaki ilişkilerin -zorunlu hâller dışında- olabildiğince asgari düzeyde yaşandığı görülmektedir. İki grup arasında örülen bu duvarlar ise gruplar arasında evlilik, dostluk vb. birçok alanda sağlıklı bir ilişkinin gelişmesini engellemektedir. Bu durum, göçmenler ve ilçe halkı arasında çizilen sınırlar özellikle sosyo-kültürel anlamda bir bütünleşme olmasını engellediği için sosyal bütünleşme de son derece zayıftır.

İki grup birbirini açıkça reddetmiyor olsa da kaynaşma-bütünleşme yönünde iki tarafın da “istekli” olmadığı görülmektedir. Afgan-Ceylanpınarlı olarak adlandırılan “biz ve “öteki” ayırımı bütün kuşaklar tarafından bilinip kullanılmakla birlikte bir grubun diğer gruba karşı belirgin bir olumsuz tavır takınmadığı ilçede, bugüne kadar birbirlerine yönelik olumsuz bir hareket yaşanmamıştır. Afganlar/Özbeklerin Ceylanpınar’a göçünden günümüze ilçe halkı ile ilişkilerine baktığımızda, her iki tarafın birbirine karşı belirgin bir karşı duruş geliştirmedeği görülmektedir. Birbirlerine kız alıp-vermeseler de, ticaret ve kamusal alanların paylaşımında herhangi bir sıkıntı yaşamadıkları ve karşılaşma anlarında birbirlerine karşı herhangi bir tedirginlik de söz konusu değildir.

Sonuçta, birbirini açıkça reddetmeyen iki grubun kolay kaynaş(a)madığı saptanmış, güçlü bir aidiyet vurgusu ile çizilen sınırların güçlendirildiği, bir diğer deyişle güçlü bir sosyal bütünleşmenin gerçekleşmesinin engellendiği görülmüştür.

### **Kaynakça**

- Akkaya, T. (1997). Bir Anadolu Kasabasında Sosyal Bütünleşme. *Cumhuriyet Demokrasi ve Kimlik*, Bilgin, N. (Yay. Haz.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Aker, A. T. (2006). Ruhsal Süreçler Açısından Zorunlu Göç ve Yerinden Edilme. *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek*, İstanbul: Tesev Yayınları.
- Aydın, S. (1999). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Beter, Ö. (2006). *Sınırlar Ötesi Umutlar*. Ankara: SABEV Yayınları.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Bora, T. (1997). Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik. *Cumhuriyet Demokrasi ve Kimlik*, Bilgin, N. (Yay. Haz.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Buz, S. (2004). *Zorunlu Çıkış Zorlu Kabul: Mültecilik*. Ankara: SGDD Yayınları.

- Conally, W. E. (1992). *Kimlik ve Farklılık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cornell, S. E., Hartmann, D. (1998). *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. California: Pine Forge Press.
- Çandar, C. (2005). Dünyada Göç Olgusu. *Uluslararası Göç Sempozyumu*, 8-11 Aralık 2005, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- De Vos G., Romanucci-Ross, L. (1995). Ethnic İdentitiy: A Psycolocultural Perspective. *Ethnic Identity Creation, Conflict and Accommodation* Romanucci-Ross, L., George De Vos (Eds.), London: Altemira Press.
- Gün, Z. (2001). Göç ve Ruh Sağlığı. *Türkiye’de İnsan Hakları Hareketi Konferansı*, Ankara: TİHV Yayınları
- Güvenç, B. (1994). *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, A. (2005). Türkiye’de Çerkez Diyasporası: Diyasporada Kültürel Tözün Yeniden Üretimi. *Türk(iye) Kültürleri*, Pultar, G., ve Erman, T. (Der.). Ankara: Kültür Araştırmaları Derneği.
- Mac Donald, J. S., Mac Donald, L. D. (1964). Chain Migration, Ethnic Neighbourhood Formation and Social Networks. *Millbank Memorial Fund Quarterly*, Vol. 42, no. 1, 82-97.
- Merçil, E. (1966). Afganistan’daki Özbekler. *Türk Kültürü*, Yıl IV, sayı 39, 269-271.
- Odman, M. T. (1995). *Mülteci Hukuku*. Ankara: AÜ SBF İnsan Hakları Merkezi Yayınları.
- Okçay, H. (1997). İzmir Sefarad Musevileri: Azınlık Kimliğinin Sosyolojik Değerlendirmesi. *Cumhuriyet, Kimlik ve Demokrasi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Smith, A. D. (1995). *Nation and Nationalizm in a Global Era*. New York: Polity Press.
- Tilley, V. (1997). The Terms of the Debate: Untangling Language About Ethnicity and Ethnic Movements. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 20, No: 3.
- Tufan, B. (2002). Kente Göç ve Uyum. *Kentleşme Sürecinde Sosyal Hizmet*. Ankara: HÜ SHYO Yayını.
- Zdzislaw, M. (1993). *Symbols, Conflict and Identity*. New York: State University of New York Press.



# OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KAMUSALLIĞIN OLUŞUMU SÜRECİNDE KAHVEHANELERİN ROLÜ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

*Hasan SANKIR*

## Özet

Bu makale Habermascı anlamda kamusal alan dinamiklerinin Osmanlı toplumu için gerçekteşme sürecini araştırmaktadır. Bu süreçte kahvehanelerin ortaya çıkışı ve beraberinde meydana gelen sosyal ve siyasal değişimler tarihsel süreç içerisinde incelenmektedir. Sosyal hayata katılan kahvehaneler çok farklı işlevi bir arada yerine getirmiştir. Bir yandan sosyalleşme ve eğlence mekânı olarak görev yapmış diğer yandan muhalefet ve eleştiri ortamını yaratmıştır. Bu yazı kahvehaneler ve sosyal alana kattığı yenilikleri kamusal alan dinamikleri bağlamında tartışmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı, İstanbul, Habermas, kamusal alan, kamusal mekân, kahvehane, kamuoyu, muhalefet.

## A Sociological Evaluation of the Role of Coffeehouses in the Process of Publicity Formation in Ottoman Empire

### Abstract

This work aims to explore the Habermas process existed for public domain dynamics in Ottoman society. In this process, the existence of coffeehouses and the resulted social and political changes are going to be investigated from a historical point of view. The coffeehouses existed in social life perform several functions at the same time. They have not only played the roles of socialization and entertainment, but provided an environment for opposition and criticism as well. On the one hand, they were the places of socialization and entertainment on the other hand, they created an environment of opposition and criticism. In this study, coffeehouses and the novelties they brought to social life are going to be discussed in the context of public domain dynamics.

**Key words:** Ottoman, Istanbul, Habermas, public domain, public place, coffeehouse, public opinion, opposition.

## 1. Giriş

İlk kahve, iki tüccar tarafından ticari amaçlarla İstanbul'a getirilmiştir. Kısa süre içerisinde kahvehaneler açılmış ve hızla tüm İstanbul'a yayılmıştır. Sayıları hızla artan kahvehaneler her kesimden insanı yârenlik etmek, vakit geçirmek amacıyla kendilerine çekmiştir. Böylece bu mekânlara toplumun her kesiminden insanlar gelmeye ve sosyalleşmeye başladılar. Zamanla bu sosyalleşme süreçleri pek çok farklı aktivitelerle genişledi ve zenginleşti. Bu süreçte kahvehanelerin de ortaya koyduğu işlevler çeşitlendi. Sosyal ortamın dili, kulağı olmayı başardı. Kahvehanelerde toplumun her kesiminden insan özgürce sohbet ediyor, o ana kadar konuşulmayan pek çok konu gündeme geliyor ve zaman zaman devlet hakkında konuşularak eleştiriler dile getiriliyordu. Bu süreçte kahvehaneler, bireylerin sosyalleşme haber alma, konuşma, tartışma, bilgi edinme, bilinçlenme, eğlenme, hoş vakit geçirme gibi pek çok farklı ihtiyacını gideren mekânlara dönüşmüşlerdir. Osmanlıda kahvehaneler öncesi insanlar gündelik yaşam pratikleri içerisinde alışveriş yaptıkları dükkânlarda, hamam, bozacı, meyhane ya da camiler gibi yerlerde sosyalleşme süreçlerinin bir kısmını gerçekleştirirlerdi. Fakat burada sayılan her mekânın sosyalleşme açısından belli kısıtlılıkları söz konusuydu. Kahvehaneler ise herkese açık olmaları ve bu anlamda bir kısıtlamaya sahip olmamaları nedeniyle çok ilgi gördüler ve diğer mekânlara alternatif olmayı başardılar. Bu durum beraberinde devletle özel alan arasında yani siyasal iktidarla halk arasında devlete muhalif bir blok oluşmasına neden oldu. Ya da, en azından siyasal otorite bu durumu böyle değerlendirerek kahvehanelere karşı bir dizi önlem olarak bu mekânları kontrol altına almaya çalışmıştır. Bu süreç, kamusal alan ve kamuoyunun ortaya çıkma süreciyle benzerlikler göstermektedir. Çalışma, Habermascı yaklaşıma göre kamusal alan dinamiklerinin Osmanlı toplumunda oluşma sürecini tartışmaktadır.

## 2. Araştırmanın Problemleri

Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal alanın oluşumu sürecinde kahvehanelerin rolünü tartıştığımız çalışmanın problemleri şöyledir:

1. Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıktıkları ilk yer olan İstanbul'da kahvehaneler, insanların bazı ortak sosyal ve kültürel yaşam pratiklerini ürettikleri ve paylaştıkları birer kamusal mekân mıydı?

2. Kamusal mekânlar olarak kahvehaneler, Habermascı yazınsal/ kültürel ve daha sonra da politik kamusal alanın ortaya çıkmasına hizmet edebilmişler midir?

3. Osmanlı'nın kendi sosyal yapısına uygun bir şekilde ortaya çıkmış olan estetik, duygusal, siyasal, ifade biçimleriyle ve gerektiğinde söylenti gibi mekanizmalar yoluyla gerçekleştirilen amaç yönelimli eylemler ortaya koyarak

devlete karşı güç blokları oluşturmaları sonucu, Osmanlı'nın kendi sosyal ve siyasal özellikleri dâhilinde kendine has kamusal alan dinamiklerini yarattığı söylenebilir mi?

### **3.1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve**

#### **3.1. Kavramsal Çerçeve**

##### **Kamusal Alan**

Kamusal alan tanımı ilk kez 1962 yılında Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine Araştırmalar (Strukturwandel der Öffentlichkeit)* adlı kitabında ele alınmıştır. Habermas kamusal alanı, "özel şahısların, kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışmanın neticesinde o mesele hakkında ortak kanaati, kamuoyunu oluşturdukları araç, süreç ve mekânların tanımladığı hayat alanı" (Habermas, 2000, s. 107) olarak tanımlar.

##### **Kamuoyu**

Geniş anlamda, kamu çıkarını ilgilendiren bir konu hakkında halkın genel kanaat ve düşünceleri, bir başka ifadeyle, toplum hayatının çeşitli güçlük ve problemleri karşısında belirli bir zamanda, belirli bir insan grubu arasında yaygın düşünce ve bakış açılarını anlatan bir kavramdır.

##### **Karnavalesk**

Farkların reddedildiği ve özne pozisyonlarının homojen olduğu, sınıfsal eşitsizliklerin ortadan kalktığı hiyerarşik yapıların ilişkiler üzerinde bir hükmünün olmadığı, yasa ve kısıtlamaların olmadığı, yapmacık ilişkilerin olmadığı, sahici özgür ilişkilerin kahkaha, neşe dolu bir ortamda gerçekleşmesi durumunu ifade eder.

##### **Gölge Oyunu**

Genellikle deriden kesilmiş birtakım insan, hayvan ve eşya tasvirlerinin arkadan ışık verilerek gölgelerinin gerili beyaz bir perde üzerine düşürülmesiyle oynatılan oyundur. İlk olarak Doğu'da ortaya çıkarak yetkinleşen gölge oyununun büyüsel-dinsel kökenlerden kaynaklandığı Çin'de 11. yüzyıla uzandığı belirtilmektedir. Türk gölge oyunu olan Karagöz, geleneksel dinsel biçimlerin dışında gelişme gösterdiği kadar, dünyevi ve komik içerikli de olmuş, toplumsal eleştirel çizgiler taşımış; bütün Osmanlı topraklarına, Yunanistan ve Balkanlar'a yayılmıştır.

### 3.2. Kuramsal Çerçeve

Son yıllarda özellikle sosyal bilimcilerin şehir hayatının bir parçasını oluşturan ve belki de gözden kaçmış olan kahvehaneler gibi küçük birimler üzerinde çalışmalarını arttırdığı görülmektedir. Kahvehanelerin sosyal bilimcilerin ilgisini çekmesi kamusal alan kavramının tartışmaya açılmasıyla birlikte olmuştur. “Kamusal alan” kavramı Habermas’ın 1964 yılında Almanca yayımlanan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adındaki eserinin 1989 yılında İngilizceye çevrilmesiyle birlikte tartışmaya açılmıştır. Kamusal alan tartışmalarıyla birlikte kahvehane veya benzer sosyal ve kültürel şehir kurumları üzerine yapılan çalışmalar, kamusal-özel hayata ve yapılarına yönelik üretilen yeni fikir ve kavramlar doğrultusunda kuramsallaştırılıp incelenmiştir. Kahvehaneler ve kamusal alanların ortaya çıkış sürecindeki ilişki pek çok araştırmacı-tarihçi ve teorisyenin kullanım alanına girmiş ve farklı bakış açılarıyla ele alınarak yeni tartışmaların doğmasına olanak sağlamıştır.

Habermas’ta kamusal alan, öncelikle tek tek insanların devlet ve diğer politik otoritelerle karşı karşıya geldiği bir alandır. Bu noktada Habermas, tartıştığı kamusal alan yaklaşımında 17. yüzyıl Avrupası ve Büyük Britanyasındaki yeni kültürel kurumlar olarak kahvehaneler ve salonlardan söz eder. Habermas’ın tasarımına göre, kahvehaneler önce yazınsal eleştirilerin ve zaman içinde de politik karşı çıkışların üretildiği mekânlara dönüşürler ve buna paralel olarak da “politik kamusal alan”ın 18. yüzyıl koşulları içinde ortaya çıkışında önemli roller üstlenirler.

Kamusal alan tartışmaları, tarihsel planda iki farklı yaklaşım şeklinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki: Habermas’ın yorumlarındaki gibi siyasi topluluk bağlamındadır. İkincisi ise: Philip Aries ve Richard Sennett’in çalışmalarındaki gibi akışkan ve çok biçimli bir toplumsallığın alanı şeklindedir. Literatürde kimi araştırmacılar (Mardin, 1995) 19. yüzyıla kadar Osmanlı toplumunda etkin bir kamusal alanın toplumda var olmadığını ileri sürerler. Çalışmamız bu savı tartışmaya açmaktadır. Zira, Batılı anlamda kamusal alan dinamikleri oluşmuş olmasa bile Batı dışı bağlamda Osmanlı’nın kendine has sosyal koşulları içerisinde, “Kamusal alan dinamikleri”nin ortaya çıktığı ve bu bağlamda canlı bir sosyalliğin meydana getirdiği bir kamusal alan yaklaşımı ortaya konmaktadır. Bu iki yaklaşım kahvehaneler üzerindeki kamusal alan tartışmalarının gerçekleşebilmesi için önemlidir. Ayrıca kahvehaneler üzerinden yapılan kamusal tartışmaları bu mekânların Batı’daki formlarından yaklaşık yüz yıl önce Osmanlı sosyal hayatına girmiş olmasına rağmen tartışmada kullanılan Batılı tarzdaki yaklaşımlar nedeniyle Osmanlı’nın durumunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Kamusal alan bağlamındaki bu iki farklı yaklaşımın her biri Osmanlı’nın özel konumu nedeniyle Osmanlı sosyal yaşamındaki kamusal alan dinamiklerini açıklamada yetersiz kalsa da her birinin tartıştığı belirli özellikler Osmanlı’nın durumunu açıklamada kullanılabilir.

Habermas ekseninde Aries-Sennett çizgisindeki farklılık yalnızca kamusal alanın temsiline dairdir. Bununla birlikte çalışmamızın problemleri doğrultusunda yapılacak olan tartışma açısından bahsedilen analitik ayrım önemlidir. Bununla birlikte çalışmamızda, kamusal alanı "söylemsel iletişim" (söylenti) alanı veya "bilinçli kolektif eylem" alanı gibi değerlendiren düşünceleri reddetmemekte ve bu manada kolektif eylemin göstergelerini dikkate almaktadır. Çalışmamızın bir diğer vurgusu da, kahvehaneleri konuklarına heterojen tarzda birlikte var olabilme olanağı sunan mekânlar olarak algılaması üzerinedir. Burada anlatılmak istenen kahvehanelerin katılımcıların etkileşim ritüellerinin sergilendiği, sosyal alandaki çok farklı kesimlerden pek çok insanı bir araya getiren sosyal mesafe ile fiziksel yakınlığın beraberce ve sembolik biçimde sergilendiği mekânlar olarak görülmesi fikridir (Weintraub, 1997, s. 25).

Çalışmamızda, Osmanlı İstanbul'unda kahvehanelerin kamusal alanın başlıca mekânı olarak ortaya çıkış süreci, dört farklı başlık altında incelenmektedir. Bu anlamda amaç, ortaya koymaya çalışılan tarihsel süreç içerisinde kahvehanelerin ortaya çıkması ve şehirdeki sosyal, kültürel yapıya katkıları ve meydana getirdiği değişiklikleri göstermektir. Böylece, kahvehanelerin birer ticarethane olarak ortaya çıkmasıyla birlikte sosyal mekânlara dönüşümü tarihsel süreç içerisinde ele alınacaktır. Bu noktada yazımız kahvehanelerin, sosyal alanın her kesiminden katılımcıların oluşturduğu heterojen bir topluluğa dönüştüğünü, aynı zamanda sunduğu sosyalleştirme ve eğlence, muhalefet ve eleştiri, bilgi edinme, söylenti üzerinden kolektif eylemler ortaya koyma gibi farklı işlevsellikleri yerine getirdiğini ve böylece devletle halk arasında devlete karşı olan bir alan oluşturduğunu, bir başka ifadeyle kahvehanelerle birlikte bu mekânlarda üretilen etkileşimlerin siyasal otoriteyle sıradan halkın karşılaştığı alanlar ortaya çıkmasına neden olduğunu tüm bu sürecin kamusal alan dinamiklerinin ortaya çıkışı olarak algılanabileceğini ortaya koyacaktır.

Çalışmamız, tartışmalarını kahvehaneler üzerine yapılmış çeşitli araştırmalar üzerinden yapmaktadır. Kahvehaneler üzerine çok geniş bir literatür yoktur. Bununla birlikte son yıllarda sosyal bilimler alanında popülerlik kazanmış olan bu konu üzerine yayımlanmış doktora tezleri ve makaleler söz konusudur. Bu tezler ve makaleler tartışmanın ortaya konmasında birincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Literatürün kısıtlı olması, var olanların tarihsel bazı dokümanlardan ibaret olması ve ayrıca konunun kamusal alan kavramı çerçevesinde tartışılıyor olunması bu alandaki dar olan literatür üzerinde daha da seçici davranmayı gerektirmiştir. Son yıllarda kahvehane üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken beş akademisyenin yakın zamanda sonuçlanmış olan araştırmalarını bir araya getirdikleri Ahmet Yaşar'ın editörlüğünde yayımlanan *Osmanlı Kahvehaneleri* isimli kaynak, bu süreçte kullanılan ana

eksendeki kaynak olmuştur. Çalışmamızda, bu kitapta yer alan beş makale ve yayımlanmış olan diğer tezler üzerinden araştırmamızın problemleri dâhilinde kamusal alan tartışmalarına yer verilmiştir. Bu makalelerin ve yayımlanmış doktora tezlerinin en önemli ortak yanı "kamusal alan" kavramsallaştırmasının kahvehaneler üzerinden sosyallik ve etkileşim alanı olarak ele alınıp kamusal alanı ortaya koyma çabasıdır. Bu makalelerin bir diğer ortak yanı ise kahvehanelerin ortaya çıkış sürecinde başta evler olmak üzere hamamlar, meyhaneler, bozacılar, camiler gibi diğer kamusal mekânlarla olan ilişkisini ve etkileşimlerini ve bu mekânın ürettiği kamusal alan ve toplumsallık biçimlerini, iktidarın bu mekânlar üzerindeki kontrol çabasını ve bu mekânın kamuoyu ile ilişkisini ortaya koymasındır.

#### **4. Kamusal Alan Kavramı Üzerine**

“Kamusal alan” kavramı tarihsel süreç içerisinde “modernite”yle paralel giden bir kavram olarak karşımıza çıkar. 16. yüzyılda ticari kapitalizmin gelişmesi ve değişen siyasi iktidar yapısıyla birlikte yeni bir tür kamusal alanı oluştu. Bu süreçte sosyal hayat, modernitenin ilerleme anlayışına uygun olarak “kamusal alan” ve “özel alan” olarak iki farklı şekilde kurgulanmış oldu. Böylece özel alan ekonomik ilişkileri ve kişisel alanı kapsadı. Bu ayrımın temelinde sanayileşmeye bağlı olarak gelişen kapitalist toplum yapısı yer almaktadır. Kapitalizm öncesi toplumda hem tarım hem de imalat sektörünün merkezi durumundaki aile, sanayi toplumuna geçişle birlikte bu işlevini kamusal alana bırakmıştır.

Geleneksel toplumda kısaca siyasal, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yaşamın merkezi konumundaki aile, modern toplumda bu yöndeki işlevlerini aile dışındaki sosyal alana bırakmıştır. Bu dönemde Habermas’ın “kamusal yaşamın enformatik boyutu” olarak dikkat çektiği ve esasında siyasal düşünce açısından da önemli başka gelişmeler yaşamaktaydı...Tiyatro, sinema, eğlence kulüpleri, okul, gazete, dergi ve sanat gibi modern toplumun etkinlik alanları kamusal yaşamı net biçimde özel yaşam alanından ayırmaktaydı. Kamusal yaşam alanını özel şahısların, ailenin ve ekonomik müdahale alanının dışındaki bir alan anlamına getiren “publicity” (kamusal alan) kavramı bu hengâme içinde anlamlı bir biçimde kullanılmaya başlandı (Çaha, 2004, ss. 76-77). Habermas’ın ortaya koyduğu kamusal alan, bireylerin kendi görüşlerini açık platformda özgürce tartıştıkları bir alandır. Habermas, yurttaşların eşit bir biçimde kamusal alanda kendilerini ilgilendiren konularda rasyonel ve eleştirel bir biçimde tartışabilmesini demokrasinin temeli olarak anlatır (Göle, 2000, s. 9).

Özel ve kamusal alan ayrımıyla birlikte, iktidar ve halk arasında yani devlet ve özel alan arasında Habermas’ın burjuva kamusal alan olarak kavramsallaştırdığı kamusal alan ortaya çıktı. Bu yeni alan, devletin bir parçası olmamakla birlikte aksine, burjuvalar tarafından devletin eleştirildiği, devletin

genel tavrı ve politikalarıyla çatışan eleştirilerin, tartışmaların yapıldığı bir alandı. Bu alan, özel bireylerin kamusal sorunlarla ilgili yapmış oldukları tartışmaların üzerinde bir sınırlanma, kısıtlamanın olmadığı herkese açık bir alandı (Thomson, 1993, ss. 175-176).

Habermas'ın açıklamalarında basının sürekli gelişmesi ve kasaba ve şehirlerdeki yeni sosyalleşme merkezlerinin oluşması burjuva kamusal alanlarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. 17 ve 18. yüzyıllarda, Fransa'da salonlar, İngiltere'de kahvehaneler ve Almanya'da okuma odaları kamusal alanın başlangıçtaki kurumlarıdır. Bu alanlar eğitilmiş elitlerin birbirleriyle tartışmalar yaptıkları, görüşlerini paylaştıkları sosyal mekânlardır. Dolayısıyla Habermas'a göre, kamusal alan, burjuva sınıfının bir araya gelerek üzerinde herhangi bir sınırlandırma yaşanmayan tartışmalar gerçekleştirebildikleri hatta devlete karşı fikirler, eleştiriler üreten devletten bağımsız merkezler anlamına gelmekteydi (Habermas, 2000, s. 107). Böylece, burjuva sınıfının bir araya gelerek edebiyat tartışmalarıyla başlayan ve siyasi sohbetlerle devam eden, devletten ve ekonomik çıkarılardan bağımsız sosyal alanlar ortaya çıkmış oldu.

Habermas'a göre kamusal alanın oluşumuna öncülük eden bu mekânlar, bir araya getirdikleri insanların bileşimi ve büyüklüğü, davranış tarzı bakımından benzer özellikler taşımaktadırlar. Benzerliklerinden ilki, bir araya gelenlerin toplumsal ve ekonomik statüsünden kaynaklanan güç ve saygınlığı yok sayan bir anlayışının var olmasıdır. Her türlü kamusal mevki, iktisadi bağımlılıklar ve yasal düzenlemeler devre dışı bırakılmaktadır. İkincisi, felsefi ve edebî eserlerin meta değeri kazanması ile birlikte herkes tarafından ulaşılabilir olmuştur. Bu eserlerin, kamusal tartışmaya konu edilmesi durumu söz konusudur. Kitlelerin felsefi ve edebî eserlere ulaşabilmesini sağlayan bu gelişme ile birlikte kitleler kamusal sorunlar hakkında konuşabilecek bir bilgisel alt yapıya sahip olmuşlardır. Basın bu süreçte önemli bir katalizör olarak işlev görmüştür. Üçüncü olarak, kamusal alanın ilkesel olarak herkese açıktır (Habermas, 2000, ss. 98–107).

#### **4.1. Kamusal Alan Kavramının Eleştirisi**

Fraser, Habermas'ın kamusal alan kavramına ilişkin dört varsayım saptar ve bunları eleştirir: Bu varsayımların ilki; bir kamusal alandaki katılımcıların statü farklarını paranteze alarak sanki toplumsal olarak eşitlermiş “gibi” müzakereye girmelerinin mümkün olduğuna, yani, politik demokrasi için toplumsal eşitliğin gerekli olmadığına ilişkin varsayımdır. Fraser, bu varsayıma karşılık olarak, burjuva kamusal alanındaki söylemsel etkileşimin, kendileri bizatihi statü eşitsizliklerinin belirtileri olan üslup ve adap-edep protokolleriyle yönetildiğini ve bu protokollerin dolaylı olarak kadınları marjinalleştirerek onların eşitler olarak müzakerelere katılmalarını engellediğini iddia eder. İkinci olarak, birbiriyle çatışan türlü kamuların çoğalmasının, daha çok demokrasiye

doğru değil de, ondan geriye doğru bir adım olduğuna; tek, kapsayıcı bir kamusal alanın her zaman için çoklu bir kamular anlayışına tercih edilir olduğuna ilişkin varsayımdır. Fraser bu varsayımına karşı, görece daha alt karşı-kamulardan söz eder. Fraser, ezilen grup üyelerinin egemen kamusal alana karşı alternatif kamusal alanlar ortaya koyduğunu ve bunu tekrarladıklarını düşünmektedir. Kadınlar, işçiler, eşcinseller bu tür kamusal alanlar geliştirmişlerdir. Tek bir kamusal alandan farklı olarak değişik kamusal alanların bir anlamda mücadelesi söz konusudur bu noktada. Fraser'a göre kamusal katılım idealini, çoklu kamular tek bir kamudan daha iyi başarabilir. Üçüncü olarak; kamusal alanlardaki söylemin, ortak iyi üzerinde bir müzakereyle sınırlandırılması gerektiği ve "özel çıkarlar" ve "özel meseleler" in ortaya çıkmasının her zaman için sakıncalı olduğuna ilişkin varsayımdır. Fraser'a göre neyin özel neyin kamusal olduğuna ilişkin yapılacak bir ayırım, kamular arası mücadele ya da müzakere ile belirlenmesi gereken bir ayırımdır. Erkek egemen ideoloji tarafından dışlanan birçok konu kamusal alanda tartışılabilir konulardır. Sonucusu ise; demokratik bir kamusal alanın işlerlik kazanması için, sivil toplum ile devlet arasında keskin bir çizginin çekilmesi gerektiğine ilişkin varsayımdır. Bu varsayım, kamusal alanın devlet üzerinde eleştirel bir söylemsel kontrol kurmasını engelleyerek burjuva sivil toplum anlayışına hizmet eder. Oysa kamusal müzakere pratiği salt bir düşünce oluşturma pratiği değil bir karar verme mekanizması da olmalıdır (Fraser, 2004, ss. 112–129).

## 5. Osmanlı'da Kamusal Mekânların Ortaya Çıkışı ve Kamuoyu

16. yüzyıldan günümüze kültürümüzün bir parçası olan kahve ve kahvehaneler son yıllarda sosyal bilimlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Kahvenin ve dolayısıyla kahvehanelerin sosyal bilimlerin dikkatini çekmesinde Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* isimli kitabının 1989 yılında İngilizceye çevrilmesini müteakiben başlayan kamusal alan tartışmalarının önemli bir yeri vardır. Habermas'ın çalışmasıyla birlikte, kamusal alanın toplumsal mekânlar üzerinden incelenmesi tartışmaları ortaya çıkmıştır. Böylece, kahvehaneler tarihsel süreç içerisinde sosyolojik bakış açısıyla değerlendirilmiş ve kahvehaneler içerisinde üretilen ilişkiler ve bu ilişkiler üzerinde siyasal iktidarın denetim kurma çabalarını irdeleyen araştırmalar ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, Osmanlı'da kamusal mekân ve kamuoyu oluşumu sürecinde kahvehanelerin rolü ve işlevlerini literatürdeki çalışmalar üzerinden tartışmaktadır.

### 5.1. Osmanlı Şehir Yaşamında Yeni Bir Mekân: Kahvehaneler

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamaya başladı. Bu süreçte, ekonomik kriz, yerel yönetimlerdeki değişiklikler, şehirleşme, dinî canlanmalar, vergilendirme sisteminde ve yönetim yapısındaki değişiklikler gibi büyük bir sosyo-ekonomik



dönüşümleri yaşadı. Bu sürecin bir sonucu olarak özellikle bazı bölgelerdeki yoğun nüfus artışı ve toprak sisteminin değişime uğraması karşılıklı etkileşim içerisindeki bu iki süreç klasik Osmanlı sistemindeki mevcut düzeni tehdit etti ve Osmanlı ekonomik sistemindeki değişim nüfus hareketliliğine neden oldu. Özellikle İstanbul'a gelen çok sayıdaki göçmen şehirde hayatı zorlaştırdı, çünkü bir taraftan yerel bölgelerden toplanan vergiler azaldı, diğer taraftan da başkentin iâşesini sağlamak zorlaştı (Yaşar, 2009, s. 39).

Böyle bir ortamda kahve İstanbul'a girdi ve kısa süre içerisinde, biri Şamlı diğeri Halepli iki tüccar şehirde ilk kahvehaneleri açtılar ve diğerleri bunları takip etti. Hiç kuşkusuz, diğer birçok yerde olduğu gibi, İstanbul'da da ilk kahvehanelerin dönemin İstanbul'u ve Tahtakale'nin ticaret merkezi olarak önemi göz önünde bulundurulduğunda ilk kahvehanelerin burada açılması ve kurucularının tüccar olması bir rastlantı değildir. İstanbul'da ilk kahvehanelerin açıldığı bölge olan Tahtakale aslında uluslararası ve yerel ticaretin odaklandığı bir yerd. Dışarıdan gelen hemen hemen her şey bu bölgeden şehre giriş yapıyordu ki, kahve de bunlardan biriydi. Ticaretin ve buna bağlı olarak erkek nüfusun yoğunlaştığı bu bölgeyi İstanbul'a gelen ilk kahve tüccarlarının seçmesi tabii ki bir rastlantı değildi. 1600'lere kadar ve daha sonra da artan bir ivmeyle, öncelikle bu bölgede ve şehirdeki ticaretin yoğunlaştığı diğer yerlerde bir sürü yeni kahvehane açılmaya başlandı (Akyazıcı Özkoçak, 2009, s. 20).

16. yüzyılda ve sonrasında Osmanlının yaşadığı değişim sosyo-ekonomik yapıya da yansdı. Özellikle İstanbul'da yaşanan göç, artan nüfus ile şehrin kamusal sosyalleşmedeki büyük artış özel alanları da etkiledi. Bu değişim, sonuçları itibarıyla sosyal hayatı da etkiledi. Ev yaşamı ve konut şekli üzerinde bazı değişimlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu sürecin daha çok ev yaşamına ait geleneksel konukseverlik yapısının dönüşümüyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. İstanbul'da kahvehanelerin varlığından önce gündelik hayatın içinde insanların bir araya gelerek sohbet edip sosyalleşeceği camiler dışında, bakkal, kasap, manav gibi alışveriş yerlerinin yanı sıra bozahane ve meyhaneler vardı. Kahvehanelerin açılışı bunlara alternatif bir mekânın oluşturulması demektir, belki de bu nedenle kahvehaneler çoğu zaman şehirde daha önceden var olan ticari yapılarla ilişkilendirilerek gündeme gelmiştir. Bununla birlikte, benzer hizmetler sunan şehir hamamları ve berber dükkânları da bu sürece dâhil edilebilir. Erken modern Avrupa'nın diğer kentlerinde de görüldüğü gibi, 16. yüzyıl İstanbul'unda da toplum zengin, orta ve dar gelirli insanların yaşadığı mahalleler olarak bölünmemişti. O yıllarda İstanbul'da bir sarayın dış duvarına yaslanmış olarak oldukça özensiz yapılmış evlere rastlamak mümkündü bununla birlikte mahalle çarşısında, toplu olarak kalınan bir dizi kiralık odanın hemen yanında saray gibi konaklar da bulunabiliyordu (Akyazıcı Özkoçak, 2009, s. 22).

Ancak o yıllarda İstanbul'da yaşayan insanların çoğu bir iki odadan oluşan, bir fırını ve ahırını olan çok küçük evlerde ikamet ediyordu. Evlerin bağımsız olarak kullanılabilen pişirme ve yıkanma mahalleri yoktu. Sadece çok odalı, avlulu veya bahçeli geniş evlerde pişirme, yıkanma veya misafir ağırlama gibi işler için kullanılan özelleştirilmiş mekânlar bulunuyordu. İmparatorluğun pek çok yerinden İstanbul'a gelmiş olan pek çok kişi toplu olarak sıra hâlinde yan yana yapılmış kiralık odalarda/evlerde kalıyordu. Bu sıra-oda/ev tipinde genellikle şehre dışarıdan çalışmak için gelmiş bekâr erkekler veya şehirde bağımsız ev kirasını ödeyemeyen fakir aileler kalıyorlardı. Olumsuz fiziksel ve sosyal koşullar düşünüldüğünde kahvehaneler vakit geçirebilecekleri, eğlenebilecekleri, sohbet ederek sosyalleşebilecekleri belki de tek kamusal mekân olduğundan hem bu insanlar için hem de diğerleri için oldukça büyük öneme sahipti (Tanyeli, 2003, s. 305). Bu dönem içerisinde İstanbul'da kahvehanelerin, sınırlı fiziksel koşullarda ikamet eden dar gelirli insanlar için tek kamusal mekân olduğu anlaşılmaktadır. Kamusal mekânlar olarak kahvehaneler diğer taraftan da Osmanlı elitinin sosyal, politik ve kültürel ilişki ağlarını güçlendirdiği bir yerel mahal işlevi görmekteydi. Ayrıca, kahvehaneler bu iki sosyal grup arasında bir karşılaşma alanı yaratmıştı. Böylelikle otoriteler halkın, belki de elit grup tarafından bu karşılaşma zamanlarında, kısıktırılabilceğinden veya devlete karşı eleştirel tavır almaya doğru yönlendirilebileceğinden çekinmişlerdi (Kömeçoğlu, 2009, s. 51).

Osmanlı'da kahvehanelerin ortaya çıkmasıyla birlikte bu mekânlar, sosyal alandan pek çok kesimin çekincesizce bir araya geldikleri ve yeni toplumsallık ilişkilerini gerçekleştirdikleri ortak buluşma noktalarına dönüştü. Kahvehaneler hükümet yetkilileri, din adamları, tüccarlar ve zanaatkârlar, dindarlar ve zayıf inançlılar gibi toplumun çeşitli kesimlerini bir araya getiriyordu. Böylece bu mekânlar, pek çok insanın ortak bir zeminde yüz yüze ilişkiler gerçekleştirebilmelerine olanak sağlayarak kişisel bilgi ve deneyimle bireysel katılımı mümkün kılan yeni bir sosyal alan oluşturuyordu.

II. Selim ve III. Murat dönemlerinde İstanbul'da yaklaşık 600 kahvehane vardı ve bunlar şehrin en önemli bölümlerinde bulunuyordu. Küçük kamusal mekânların varlığının sınırlı olduğu bir toplum için belirgin bir dış mekânda buluşmayı sağlayan bir yeniliğin ne denli çarpıcı olduğu aşikârdı. Aynı zamanda bu kurum evin, mahallenin ve tekkenin özelleştirici etkisi nedeniyle sosyal olarak sınırlandırılan müşteriler için canlı bir kamusal mekân yarattı. Elbette başka kamusal mekânlar da vardı; cami, çarşı veya hamam gibi yerlerde yabancılar karşılaşır sosyalleşebilirdi. Ancak kahvehane, aktif işlevi toplumsallık olan bir kurum olarak ortaya çıktı. Meyhane gibi karşılaştırılabilir kurumlar da mevcuttu, ama bunların hiçbiri müşteri kitlesinin ve faaliyetlerin çeşitliliği bakımından, kahvehane kadar kapsayıcı değildi. Şehrin sakinleri için, camiye bir alternatif sunan kahvehaneler, kamusal alanın sekülerleşmesinin de

araçları oldular. Hatta tarihçi Peçevi insanların cami yerine kahvehaneyi tercih etmesinin din adamlarının yakınmasına yol açtığını aktarır Bu mekânlarda yoğun bir edebî faaliyetin gerçekleştirildiği de gözlenmiştir:

Kahvehane muhabbeti sıkıcı ve yavan değildi... Kahvehane bir çeşit edebiyat forumu hâlini almıştı; şairler, son eserlerini kitlenin eleştirel bir değerlendirmesine sunabiliyordu. Kahvehanelerin diğer köşelerinde, sanat, bilim veya edebiyat hakkında ateşli tartışmalar yürütülebiliyordu (Kömeçoğlu, 2009, s. 51).

Kısacası kahve, farklı bir sosyalleşmeye dayanan yepyeni bir sosyal ve kültürel deneyimin gelişmesine katkıda bulunmuştu. Bu anlamda kahvehaneler ziyaretçilerini bu özellikler dâhilinde çeşitli kapasitelerle donatarak çok farklı işlevsellikleri yerine getirmesi bakımından özel bir öneme sahipti.

## **5.2. Yeni Bir Sosyalleşme ve Eğlence Mekâmı Olarak Kahvehaneler**

İstanbul'da kahvehanelerin ortaya çıkmasıyla birlikte sosyal alanda bu yeni mekânlara büyük ilgi gösterildi. Kahvehanelerin gördüğü ilginin nedenlerinden biri de bu mekânların bir anlamda herkese hitap etmesi ve çok yönlü işlevselliğe sahip olmasıydı. Sosyal alanda kahvehanelerin yerine getirdiği işlevlerden bir diğeri ise müdavimlerinin sosyalleşme ve eğlence ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir mekân olmasıdır.

Kahvehaneler, ortaya çıktıkları günden itibaren sosyal yaşamda farklı bir sosyalleşmeye ve medeniliğe dayanan yepyeni bir sivil deneyimin gelişmesine katkıda bulunmuş oldular. Kamusal davranışın toplumsal ritüellerini karşılıklı olarak icra eden yabancılar veya birbirine aşına kişiler arasındaki bu yüz yüze karşılaşma, medenilik olarak adlandırılır. Medenilik de "rutin olarak yabancılarla ilgilenme" kapasitesini geliştirir (Lofland 1973, 182, 6). Kahvehaneler, müşterilerini bu kapasiteyle donatmak bakımından işlevsel bir öneme sahipti. Müdavimler, yeni davranış kodlarını öğrenirken birbirlerinin fikrine saygı göstermek ve kendilerine hâkim olmayı becermek zorundaydılar, aksi hâlde gündelik etkileşimlerinin tadını çıkaramazlardı. Böylece kahvehaneler, faaliyetleri, farklılıkları ve hevesleriyle müşterileri için dinamik ve canlı bir atmosfer yaratmışlardı. Kahvehanelere gelenler, zaman zaman sadece konuşmanın verdiği haz ve eğlence için sohbetlere dalıyorlardı. "Bir konuşma biçimi" ve "sosyalleştirici bir etkileşim şekli" olarak dedikodu da bu sohbetlerin bir kısmını oluşturuyordu. Fakat kahvehaneler, boş muhabbetlerin sürdüğü mekânlar olmaktan uzaktı; buralarda toplumsal, siyasi ve kültürel meseleler hakkında tartışılır ve yoğun edebî faaliyetlerde bulunulurdu. Peçevi'ye göre, ziyaretçilerin bir kısmı kitap ve risaleler okur, bazıları tavla ve satranç oynardı, bazıları ise yeni lirik şiirler getirir ve edebiyat hakkında konuşurdu. Kahvehanelerin hatipleri ve onların nutuklarını hayranlıkla dinleyen müşterileri de vardı (Kömeçoğlu, 2009, s. 53).

Pek çok "mahalle kahvehanesi", camilerin oldukça yakınında kurulmuştu. İnançlı kimseler için buraları namaz vaktinden evvel toplanılan bekleme salonlarıydı. Küçük çeşmeleri, minik fiskiyeli havuzları ile minyatür cami avlularını andırıyorlardı. Kahvehanelerin duvarları, Kuran'dan ayetler, Peygamber hadisleri ve Mekke-Medine resimleriyle donatılmıştı. Namaz vaktini bekleyenler için dinî müzik çalınır, tarihî zaferlerden bahseden destanlar okunurdu (Georgeon, 1999, s. 46). Ayrıca, Georgeon'a göre, bu kıraathane bir akademisyenler kulübüydü. Fevziye Kıraathanesi de böyledir. İlk sinema filmi burada gösterilmiştir. Çok daha sonra İstanbul'un ilk sinema salonu Millî Sinema da aynı yerde açılacaktır. 1857'de açılan Sarafim Efendi Kıraathanesinin alt katı bir basımevi olarak çalışmıştır. Bu kıraathanelerde, gazeteler, dergiler, broşürler rahatlıkla erişilebilir durumdaydı (Georgeon, 1999, s. 72). Osmanlı'da 17. yüzyıl kahvehanelerini inceleyen Ayşe Saraçgil'e göre, "kahvehanelerin sosyalleştirici özelliği, tüketiciler arasındaki sosyal ayrımların geçici olarak ortadan kalkmasını sağlıyordu. İstanbul kahvehanelerinde herhangi bir tartışma konusu, ortak bir gündeme dönüşebilirdi; herhangi biriyle iletişim kurabilir, herhangi bir sohbe katılabilirdiniz; sohbet eden kişileri şahsen tanıyıp tanımadığının veya sohbe katılmak için davet alıp almadığının önemi yoktu. Kişilerin sosyal kökenleriyle ilgili bir ima, sadece terbiyesizlik olarak değerlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda enformasyon akışını da engellerdi (Saraçgil, 1999, s. 28). Peçevi şehrin yeni mekânları olarak kahvehaneleri, yüksek rütbeli memurlardan aylaklara kadar çok farklı itibar düzeylerine sahip kimselerce ziyaret ettiğini söyler. "Her tabakadan insan düzenli olarak bu yerlere geliyor" Bu ve benzeri değerlendirmeler, kahvehane toplumunun, aydın ve memurlardan oluşan küçük bir seçkinler zümresi olmadığını gösterir. Her ne kadar zaman içerisinde farklı mesleklere ve çeşitli loncaların üyelerine hizmet eden kahvehaneler ortaya çıkmış olsa da bunların müşterilerine sundukları hizmet dışlayıcı bir nitelik taşııyordu (Kömeçoğlu, 2009, s. 53).

Kahvehaneler her kesimden müşterilerinin bir araya gelerek sosyalleşmelerini sağlamakla birlikte aynı zamanda müşterilerinin iyi vakit geçirdiği, eğlendiği, güldüğü ve gölge oyunu, orta oyunu ve küçük çapta tiyatro gibi çeşitli performansları izlediği mekânlar olmuştu. Bu süreçte ortaya konan performanslarla izleyici hem iyi vakit geçirir hem de performansın siyasi içeriğine ve dozuna göre sosyal alanın paylaştığı eleştirileri, söylentileri öğrenmiş olurdu.

Osmanlı kahvehanelerinde, kamusal alandaki dışavurumlar çoğunlukla karnavalesk biçimler alırdı. Örneğin, dizeleri hayata dair gerçekçi bir felsefeye dayanan ve insanların oldukça hürmet ettiği kahvehane âşıklarının performansları, kamusal dışavurum ve toplumsallığın belirgin bir örneğini sergilemiştir. Kahvehanedeki meydan okuyucu bu siyasi sohbet, sadece söylem-

sel bağlamda gerçekleşmez, aynı zamanda gösteri ve teatral şekilde de vuku bulur. Doğası itibarıyla Karagöz bir gösteri ya da komediden öte bir şeydir. Oyunun içeriği siyasi hiciv içermektedir. Mevcut Karagöz metinleri, çağdaş seyyahların değindikleri türden siyaset içermemelerine rağmen, siyasi hiciv Osmanlı Devleti'nin son yıllarına dek Karagöz'ün temel unsurlarındandır. Bir Batılı seyyaha göre, Karagöz, toplumsal ve siyasi hayata dair eleştirileri ile özgür bir basın gibi hareket etmektedir. Bir yazarının olmaması ve anonim geleneğin bir parçası olması onu daha özgür kılmakta ve kendisine karşı tavır alınmasını engellemektedir. Mesela bazı oyunlar müstehcenlik içermekte ve phallus gibi aşırı şehvet öğelerine yer vermektedir. Bu özellikleriyle Karagöz, müşterileri için sadece boş zaman eğlencesi sunmaz aynı zamanda konuşulmayanları ifade etme imkânı sunar. Dolayısıyla Karagöz de kahvehane ile aynı kaderi paylaşır ve birçok defa yasaklanma ile yüz yüze gelir (Kömeçoğlu, 2009, s. 58).

Osmanlı kahvehanelerinin çoğunda bir meddah bulunduruluyordu. Meddahların gösterileri, kahvehanelerdeki teatral performansların en popülerlerindendi. Bu meddah geleneği sebebiyledir ki, 16. ve 17. yüzyıl İstanbulluları kahvehanelerdeki teatral konuşmalara oldukça aşınaydı. Kahvehane meddahları sadece hikâye anlatıcıları değil; aynı zamanda başarılı oyuncular. Çok çeşitli karakterleri tasvir etmekle yetinmiyor, onları canlandırıyorlardı. Değnek ya da mendil gibi malzemeler kullanarak veya başlıklarını değiştirerek uygun görsel efektleri üretiyorlardı: "Türk'ü canlandırmak için eski usul fes, Farslı olmak için uzun şapka, Laz olmak içinse kukuleta takıyor" (Martinovitch 1933, s. 27). Çeşitli ağızları ve farklı sesleri taklit etmek konusunda çok maharetliyidiler. Meddahlar, "izleyicileri ana karakterle özdeşleştirerek" onları hikâyenin içine çekmeye çalışırdı (Nutku, 1999, s. 64).

Kahvehaneciler ünlü meddahları, çeşitli gösterici ve eğlendiricileri belirli aralıklarla ağırlamak için çaba gösteriyorlardı, çünkü böylelikle kahvehanenin müşterileri çoğalıyor, öte yandan da adı, saygınlığı artıyordu. Anlatıcı/Gösterici ne yapacağını ve ne kadar süreceğini önceden kararlaştırıyor, ücreti kahvehaneci tarafından ödeniyordu. Kimi uygulamalarda göstericinin ücretini müşterilerin ödediği de oluyordu. Withers 17. yüzyıl başında bir kahvehanede tanık olduğu okuma seansına değinir: Kahvehanede her zaman belli bir kalabalık bulunur. Ortalarına oturur ve okumaya başlar (neden söz ederse etsin halk anlattığına itibar eder). Böylece bir iki saat geçirdikten sonra onların cömertçe verdikleri paraları alırlar ki bu para genellikle kitabın değerinin birkaç katıdır" (Withers, 1996, ss. 176-177).

Pek çok performansta izleyicilerle oyuncu arasındaki ayırım açık değildi. Meddah ve ortaoyunu performansının çeşitli biçimleri, izleyicilerle çevrili olurdu ve oyuncuyla izleyici arasında neredeyse mesafe bulunmazdı. Seyirciler

oyuncuya doğrudan ilişmek konusunda hevesliydi. Kahvehane performanslarında bir bilgilendirme sürecinin varlığı ve kompozisyonun kendisi oyuncu-izleyici alışverişine katkıda bulunuyordu. Dolayısıyla seyircilerin tepkisi ve işaretleri, gösterinin kuruluşu ve gelişmesine çok önemli bir katkıda bulunur ve metinsel form üzerinde belirgin bir etki oluşturmdu (And, 1987, s. 177).

### 5.3. Osmanlı'da Muhalefet ve Eleştiri Alanı Olarak Kahvehaneler

Kahvehanelerin çok yönlü olarak gerçekleştirdikleri işlevlerinden biri de muhalefet ve eleştiri alanı olarak görev yapmalarıydı. Öyle ki, kahvehanelerde toplanan her kesimden insanın özgürce siyasal iktidar hakkında eleştirilerde bulunması ve devlet görevlileri hakkında türlü dedikodular konuşulması mümkün olmaktadır. Osmanlı kahvehaneleri eleştirel bir kamusal ve bozucu-eleştirel siyasal toplumsallığın oluşmasındaki araçsal rolleriyle, farklı statülerden kişilerin karşılaşma alanları olmaları sebebiyle, katmanlaşma sisteminin geleneksel normlarını tehdit ettikleri için yetkililerin tepkisine maruz kalıyordu. Tepki mekânsal bir geometriye değil onun metonimik, mimik tehdidine karşı geliyordu. Bu yüzden bu çalışmada kahvehane aslında bir çözümleme enstrümanıdır (Kömeçoğlu, 2009, s. 58).

İlk günlerinden başlayarak kahvehaneler hep “sohbet”le özdeşleşmiştir. Enformasyon merkezleri olarak kahvehaneler, doğallıkla sohbetin geliştiği yerlerdi. Osmanlının kültürel aktarım sürecinin bel kemiğini oluşturan “sohbet”, bir eğitim ve toplumsal iletişimin kurucu ögesi olarak Osmanlının gündelik yaşam pratiğiyle iç içe geçer (Işın, 2001). Belli bir konuya bağlı kalmadan herkesin konuşma ve dinleme hakkının olması, konu hakkında anlaşma dayatmasının olmaması, tersine herkesin bir değerlendirme ya da yorumunun olması, fikir ayrılıklarına karşın katılımcıların ilişkilerinin devamı gibi özellikler sohbetin, eş deyişle “karşılıklı iletişim”in temel koşulları arasındadır. Kahvehanede istediğiniz insanlarla konuşabilir, konuşanları tanısanız da tanımasanız da, çağrılısanız da çağrılmasanız da herhangi bir sohbe katılabilirsiniz. Kahvehane ve meyhane de karşılıklı gevezelik eden, dinlemeden konuşanların değil, dinleyenlerin yeri idi (Ortaylı, 1986, s. 14).

Kahvehanenin ahlaksızlık, din karşıtlığı ve yolsuzluklarla ilintilendirilmesi yönetici elitin 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılın başlarında Osmanlı devlet ve toplum düzeninde yaşanan krizi algılamasıyla birebir ilişkilidir. Nitekim çağdaş birçok yazar kahvehaneleri çoğulcu müdavimleri ve düzeni yıkıcı potansiyeli dolayısıyla olumsuz bir bağlamda ele aldılar ve merkezî otorite de birçok kez kahvehaneleri toptan kapatmaya çalıştı. Hatta, III. Murat, II. Selim, IV. Murat ve III. Selim gibi padişahların tahta çıktıklarında ilk yaptıkları iş halkın meyhane gibi diğer toplanma mekânlarıyla birlikte kahvehanelerin kapatılması için emirler çıkarmaktı. Devletin

kahvehaneler karşısındaki tavrının değişmesinde diğer önemli bir etken de, devletle tebaası arasındaki ilişkinin değişimidir. Zamanla temel politika, kamu alanının siyasi iktidar tarafından hegemonik kontrolünden uzaklaşarak devletin tebaasıyla uzlaşmasına doğru evrildi. Farklı sosyal ve ekonomik statüden müdavimlerinin bir araya gelmesine olanak sağlayan kahvehaneler, mevcut düzeni korumak için kılık kıyafet kuralları koyan ya da sokakta reayanın ata binmesi gibi çeşitli düzenlemeler uygulayan yönetici elitin tepkisiyle karşılaşır. Bu iktidar sahipleri geleneksel "mutlakiyetçiliği" korumak için muhalefet merkezi olma potansiyeline sahip kahvehane ve meyhane gibi mekânlara karşı yasaklayıcı politikalar uygulamaya çalıştılar. Toplumsal statülerin aşılmaması üzerine kurulu bir sistemde kahvehaneler bu endişenin toplumsal hayata geçirildiği mekânlar olarak algılanmıştır. Kahvehanelerin kapatılması zaman zaman dinî ortodoksinin veya sofı ulemanın tepkisiyle ilişkilendirilse bile siyasi otoritenin dinsel bir kaygısı yoktu. Mesele bu mekânların siyasi işlevleriyle ilgiliydi. Siyasi otorite kendi amaçları için keskin sofı önderleri sadece kullanmıştır (Kömeçoğlu, 2009, s. 56).

Söylenti, dedikodu ve rivayet, bilhassa yarı okuryazar toplumlarda iletişim ve haberlerin yayılmasının başlıca araçlarıydı. Hatta söylenti, kitlesel iletişimin en eski biçimi olarak düşünülmüştür (Kapferer, 1990). Kitlesel iletişim "kamuyu oluşturan bireylerin birbirleriyle bağlantılı eylemlerinden oluşur; bu bireyler beraberce etkileşip söylentinin nesnesine yönelik ortak bir tavır geliştirirler" Bu tür bir kamusal sohbet, yalnızca kitlesel iletişimin değil, direnişin de aracıdır. Söylenti, rivayet ve dedikodunun anonim karakteri "tanınma ve misilleme riskini" asgariye indirir ve yetkililer için çok daha tehlikelidir (Scott, 1985, s. 282). Bu süreçte, İstanbul kahvehaneleri sarayla ilgili söylentilerin konuşulduğu ve yayıldığı başlıca mekânlardı. Kahvehanelerin her zaman için toplumsal kışkırtma mahalli olma olasılığı mevcuttu ve özellikle de yeniçeri kahvehaneleri itaatsizliğin kaynağı ve rejim muhalifi grupların ve isyancı askerlerin buluşma mekânlarıydı.

Kentsel karışıklık için bir metafor olmasının yanı sıra kahvehane aynı zamanda otoritelerin "devlet sohbeti" diye adlandırdığı popüler siyasi söylem (söylenti) için elverişli bir mekân idi. Gazete, magazin ve kitaplar gibi yazılı iletişim araçlarının olmadığı ya da nadir olduğu erken modern toplumlarda, insanların sözel araçlara daha bağlı oldukları muhakkaktır. Dolayısıyla, söylenti temel sosyal iletişim aracı olmakta ve toplumdaki en yeni haberleri yaymaktadır. Aslında söylenti üzerinden bir haberin yayılması, kontrol edilemez özelliği dolayısıyla egemen güç için yazılı basından daha tehlikelidir. Söylenti, sıradan kelimeleri sözlü iletişim aracı olmaktan çıkıp bir güç aracına dönüştürme yeteneğine sahiptir. "Söylenti sadece yazarı belli olmayan bir iletişim değildir, aynı zamanda açıkça ifade edilmeyen korkular ve istekler için bir araçtır." Öte yandan söylentiyi kurulu düzene bir tehdit olarak algılama,

yönetenler ile yönetilenler arasında ikilik öngören yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile bu yönetim anlayışı, devletin siyasi alanı ile halkın ahlaki alanı arasında bir ayırım öngörür. Halkın yöneticiye itaatte bulunması öngörülen bu sistemde, kurallardaki herhangi bir sapma, sosyal çöküşün bir belirtisi olarak görülür. Dolayısıyla yöneticiler kamu alanında olup bitenlere karşı etkin önlemler alırlar (Yaşar, 2009, s. 40).

Yukarıda da bahsedildiği üzere, siyasi önemleri arttığı oranda kahvehaneler siyasi iktidarın ve elitlerin dikkatini çekmiştir. Kötü şöhreti dolaşısıyla da Osmanlı sosyal ve siyasi yaşamının tecrübe ettiği krizin günah keçisi olarak addedildiler. Dolayısıyla, siyasi otorite mevcut düzene bir tehdit olarak gördüğü kahvehane kamusallığını yasaklama yoluna gitti. İlk zamanlarda kahvehane üzerindeki iktidar gösterimi, bu kurumların tümüyle yasaklanması ve kapatılması şeklinde gerçekleşti.

19. yüzyıl öncesinde kahvehanelerdeki tüm heterotopik üsluplar, kamusal gücü "taktiksel, şaşırtıcı ve saptırıcı, heterolojik eylemler" olarak kurgular; popüler gücü açıkça her şeyi yapmaya muktedir bir devlet gücünden kaçmak, onu idare etmek; bu devletin kapasite ve gözetiminden paçayı sıyırmak için kullanılan pratik zekâ, taktiksel yaratıcılık, oyunculuk, oyunbozanlık gibi yöntemler olarak tanımlar (Erdoğan, 2000, s. 31). Daha sonra monarşiye yöneltilen tepki, aynı eleştiri kültürünün elitist bir tarzda yeniden yorumlanmasıdır aslında. Kahvehane toplumunun, devlete karşı bir eşik alan yarattığından; devlet erkinin, kahvehaneleri yasaklayan fermanlar ilan etmek gibi dur durak bilmeyen, fakat etkisiz kalan siyasi tepkiler vermesi sürpriz değildir. Bu tepkiler aynı zamanda, özel alandan tamamen ayrı bir alanda farklı toplumsal grupların bozucu ve eleştirel kamusalılık için bir kültür, bir ortam ve mekân oluşturduklarının da göstergesidir. Kahvehaneler, baskıcı ve yasaklayıcı bir resmî kültür ve otoritenin süreksiz kılındığı yerlerdi. Kahvehanelerin karnavalesk kültürü, ironi, parodi ve alay yoluyla hicvin kullanıldığı performanslarla resmî erkle hesaplaşıyordu. Bir başka deyişle bunlar vasitasıyla ki, kültürel olanla siyasi olan ilişkilendirilerek eleştirel bir kamusalılık yaratılabiliştir. Bu süreçte kahvehanelerin muhalefet ve eleştiri alanında ortaya koyduğu işlevsellik olarak buralarda gerçekleştirilen Karagöz oyunları, meddah, orta oyunu gibi çeşitli performanslar söz konusudur. Bu oyunların asıl önemi kahvehaneye gelenlerin iyi vakit geçirmelerini sağlamalarının yanı sıra, sosyal alanda dokunulması çok mümkün olmayan konulara mizah yoluyla değiniyor ve hicvediyor olmasıdır (Kömeçoğlu, 2009, s. 70).

Kahvehanelerdeki Karagöz ve meddah gösterileri, sadrazamlar da dâhil olmak üzere, yüksek rütbeli görevlilerle dalga geçen, onların taklidini yapan, siyasi ve sosyal hicivlerle renklendirilmiştir. Karagöz, kahvehanelerde siyasi yolsuzlukları eleştirmek için bir nevi siyasi silah olarak kullanılıyordu. Burada,



tüm hiyerarşileri ters yüz etmek, kurulu düzeni oyun yoluyla bozguna uğratmak ve alışılmışın dışında bir "bakış açısıyla dünyaya bakarak, var olan her şeyin görelî doğasını keşfetme ve yeni bir düzenin içine girme" imkânını sunmak gibi karnavalesk nitelikleri görmek mümkündür (Bakhtin, 1984, s. 34). Bir yazarının olmaması, anonim bir geleneğin ürünü olması elbette özgürleştirici bir unsurdur; zira söylenenlerin sorumluluğunu paylaşmak çok daha zordur. Yazarı olan bir oyun hem oyuncunun hem de izleyicilerin belki de ironi, hiciv veya doğaçlamalarla yetkililerin aleyhine dönüştürülecek bir performansı etkileme özgürlüğüne gem vurur. Bunun gibi, Osmanlı'daki teatral gösteriler de toplumun işleyişine dair geliştirilmiş bulunan resmi veya hâkim açıklamalara direnebilecek bir dil geliştirmişlerdi. Karnavalesk, bilhassa alt sınıfların kolektif kutlamaların sonucu olarak beliren kolektif eylem potansiyeli aracılığıyla dünyayı baş aşağı eden bir siyasî manzara olasılığını vaat eder. Bu bağlamda, kahvehanelerde yönlendirilen tepkiler, çeşitli toplumsal grupların özel ve mahrem alandan farklı bir alanda bir araya gelerek siyasî bir eleştiri kültürü yarattığını kanıtlar. Tekrarlamak gerekirse, kamusal alanı herhangi bir toplumsal grubun dahil olabileceği, orada ya rasyonel söylem ya da toplumsallığın şen ve karnavalesk formları aracılığıyla tanınabileceği ve bir siyasî ifade düzeyine erişebileceği bir arena olarak kavramsallaştırmak anlamlıdır. Dahası, yukarıda sözü edilen teatral kahvehane performansları, izleyicileri de dahil etmek suretiyle kamusal alanı talep etmişlerdir (Yaşar, 2009, s. 40).

#### **5.4. Osmanlı'da İlegal Etkileşim Alanı Olarak Kahvehaneler**

17. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte kahvehanelerin ortaya koymuş olduğu kimi işlevsellikleri devlet otoritesinin dikkatini çekmiş ve siyasî iktidar sosyal alandaki gücünü fark ettikleri kahvehaneler için bazı tedbirler almak zorunda kalmış, kimi zaman kahvehanelerin bir kısmına kimi zaman ise tamamına kapatma kararı çıkartmıştır. Bu süreçte kahvenin kendisine olmasa da siyasî iktidarın zorlamasıyla kahvehaneye olumsuz bakan dinî otoritelerin de yardımıyla kahvehaneler üzerinde bir kısıtlama, bir iktidar tasarrufu söz konusu olmuştur. Böylece devlet otoritesi, kahvehaneleri itibarlı ve saygın insanların bulunmaması gereken bir mahal olarak etiketlemekteydi. Kadınların bu konuda sözü bile edilmiyordu. Kahvehaneler şehirde her türlü asayiş bozan olayları ve cinsel ahlaksızlıkları tetikleyen veya barındıran yerler olarak kabul ediliyorlardı. Saraya karşı belli ayaklanmalar kahvehanelerden çıkıyordu. Halkın memnuniyetsizlikleri, siyasî elitten şikâyetleri buralarda konuşuluyordu. Bu mekânlarda askerî ve reaya arasındaki sınırların muğlaklaşmaya başlaması, rejim ve yolsuzluk karşıtı söylemlerin yaygınlaşması yönetimden gelen tepkilerin ve yasaklamaların başlıca nedenleri olmaktadır.

Kahvehaneler, ahlaki ve siyasal bakımdan, reddettikleri ortodoks görüşlere karşıt mevziler olarak hareket ediyordu. Örneğin, kadın icracıların

yokluğu, bedensel arzusunun tatmin edilmeyeceği anlamına gelmiyordu; kahvehanelerde alışılmışın dışında cinselliklere yer vardı.

Bu bağlamda İstanbul'daki güzel oğlanlar hakkında yazan George Sandys şöyle der:

Kahvehanecilerin çoğu, kendilerine müşteri sağlamak üzere hizmet eden güzel oğlanlar bulunduruyor. Belki daha açık bir ifadeyi *Risale fi ahkam al-kahva'nın* 16. yüzyıldaki yazarı kullanmıştır; kendisi 'şehvetin tatminine tahsis edilmiş delikanlılar'dan bahseder. Arapça olanlar dâhil diğer kaynaklar bu konuda sessizdir, gerçi bunun nedeni böyle konuların detay verilmeden topyekûn mekruh ameller arasında sayılması olabilir. Aynı zamanda, hakir görülen diğer faaliyetler ile -örneğin kumar oynamak gibi kahvehanelerde yapıldığı bilinen faaliyetler ile- eş cinsel eğilimler arasında muğlak da olsa bir bağlantı bulunduğunu belirtmek gerekir (Kömeçoğlu, 2009, s. 67).

Bu tarz kahvehaneler "ötekiliğin" başlıca mekânları ve ihlal yerleriydi. Reddedilen ve kovulan bilginin övüldüğü, hedonistik eyleme müsamaha gösterilen mahallerdi (St John, 2001, s. 51). Kahvehane ziyaretçileri çok çeşitli alternatif pratiklere katılıyordu. Peçevi'nin sözleriyle (1992, s. 258) ulema için kahvehane "günahlar eviydi;" fitne ve fesadın yaygınlaşmasından duyulan korkunun boyutu, "Meyhaneye gitmek, kahvehaneye gitmekten evladır." şeklindeki beyanda açıkça görülür (Lewis, 1993, s. 133). Kahvehanelerin saygınlığını ciddi biçimde zedeleyen unsurlardan biri, uyuşturucu kullanımıyla olan ilgileriydi: "Hele keyf erbabının, keyiflerini artırır, cana can katar bir hâl olduğundan bir fincan uğruna can vermek yanlarına caiz oldu" (Abdülaziz Bey, 1995, s. 326). Bazı kahvehanelerde uyuşturucu kullanımı düzenli bir faaliyet hâlini almıştı. Abdülaziz Bey'e göre (1850-1918) afyon tiryakilerinin çoğu, otuz beş dükkândan ibaret olan Süleymaniye Camii karşısındaki sıra kahvehanelere devam ederdi. Her biri on beş kişi alabilen bu kahvehaneler tamamen dolmaktaydı (Abdülaziz Bey, 1995, s. 326). "Kahvehane aleyhine yazılmış ahlak risalelerinden bazılarının metinleri, bu yerleri dindarların gözünde nefret edilecek hâle getiren sefahat kokusuna müziğin de epeyce katkıda bulunduğunu açıkça göstermektedir" (Hattox, 1996, s. 107). Köker'e göre Osmanlı devlet geleneğinin kültürel-ideolojik meşruiyeti, Platoncu dünya görüşünün İslamî bir versiyonuna dayanıyordu. Bunda Bizans'ın etkisi de vardı. Burada devletin gücü, koruyucu yöneticilerin siyasi erdemleriyle özdeşleştirilmiştir (Köker, 1997, s. 67). Osmanlı Devleti'nin bu klasik meşruiyeti, yönetici askerî sınıfla vergi ödeyen reaya arasındaki ikililiği; temel, kaçınılmaz ve "doğal" addetmektedir. Reayanın askerî sınıfa girişini engellemek hayatidir, zira devlet onların sağladığı gelire bağımlıdır. Dolayısıyla, herkesin yerini bilmesi zorunludur. Siyasi entrika ve eleştirinin merkezleri olan kahvehaneler, aynı zamanda hoş görülmeven birbirine karışma mahalleri de olduklarından, klasik

meşruiyet formülünün öngördüğü uyumu ihlal ediyordu (Kömeçoğlu, 2009, s. 67).

Bu nedenle reayanın askerinin yaşam tarzını taklit etmeye kalkışması, ayrıcalıklı konumlarını korumak isteyenlerin tepkisiyle karşılaştı. Çevresel güçlerin içinden gelen eşrafın daha sonra İstanbul'da açacağı malikâneler de bu hâlin uzantısıdır aslında, söylemsel olarak yeniçeri pratiğine bu düzeyde benzerler. Yönetici seçkinlerle tebaa arasındaki hattın bulanıklaşması, seçkinler için ciddi bir sorun oluşturuyordu; bu yüzden reayanın örneğin seçkinlerin giyim tarzını benimsemek veya sadece askerî sınıfa tanınan bir ayrıcalık olan caddelerde ata binmek, kılıç kuşanmak gibi davranışlarla kendi düşük statüsünü aşma girişimlerinde bulunması, seçkinler cephesinde tedbir alma gerekliliğini doğuruyordu (Saraçgil, 1999, s. 378). Kahvehane kabul edilemez temas ve karışımların merkezi olarak görülüyordu. Bu kahvehaneler, yeniçerilere İstanbul'un gündelik yaşamıyla etkileşime girme, ticaretle uğraşma gibi olanakları sunmaktaydı. Böylece mesleği askerlik olan ve gündelik yaşamda sosyal alandan uzak kalması gereken bu askerler İstanbul şehir hayatının ekonomik ve sosyal yaşamının vazgeçilmez birer parçası hâline gelmekteydi.

Bunların dışında bazı yeniçerilerin işlettiği kahvehaneler âdeta bir mafya kulübü gibi çalışmaktaydı. Mahalle eşrafından ve zengin kimselerden yardım ya da hediye adı altında zorla haraç toplanırdı. Yeniçeriler aynı zamanda devlet işlerini gören memurlar gibi de çalıştıkları için özellikle liman bölgelerindeki kimi yeniçeri kahveleri rüşvet, kaçakçılık ve yolsuzluk gibi işleri sahip oldukları bu mekânlar üzerinden organize ediyorlardı (Çaksu, 2009, s. 91).

## **6. Tartışma**

Ortaya çıkmalarından itibaren İstanbul kahvehanelerinin, gerçekleştirdikleri çok yönlü işlevlerle Osmanlı'da Habermascı anlamda bir kamusalığın temellerini attığı söylenebilir. Her ne kadar Habermas kamusalığın oluşumu sürecinde ortaya koyduğu üçlü yaklaşımından biri olan “özgür basın” a büyük önem ve öncelik veriyor olsa da 16. yüzyılın ortasında İstanbul'da kahvehanelerin ortaya çıkarttığı sosyallik/bilinçlilik hâli bu anlamda kamusal oluşumunun başlangıcı olarak görülebilir. Kahvehanelerin çoklu işlevleriyle oluşan bu edebî/kültürel ve/veya politik kamusal alan bir noktada, Habermas'ın 17. ve 18. yüzyıllar Avrupa ortamı için kurguladığı gibi, var olan rejim içinde eleştiri ortamının doğmasını sağlayabilecek ortamın temelleri atılmış oldu.

Habermas'ın kurguladığı anlamda kamusal alanın ortaya çıkabilmesi için gerekli ortamın temel özelliklerinden ilki, bir araya gelenlerin toplumsal ve ekonomik statüsünden kaynaklanan güç ve saygınlığı yok sayan bir anlayışının var olmasıdır. İkincisi, felsefi ve edebî eserlerin meta değeri kazanması ile

birlikte herkes tarafından ulaşılabilir olmasıyla bu eserlerin, daha önceden olmadığı bir biçimde kamusal tartışmaya konu edilmesi durumu ortaya çıkar. Kitlelerin felsefi ve edebî eserlere ulaşabilmesini sağlayan bu gelişme ile birlikte kitleler kamusal sorunlar hakkında konuşabilecek bir bilgisel alt yapıya sahip olmuşlardır. Basın bu süreçte önemli bir katalizör olarak işlev görmüştür. Üçüncü olarak, kamusal alanın ilkesel olarak herkese açık olması ortaya çıkmaktadır.

Habermas'ın kurguladığı bu ortamın üretilmesine yardımcı olan İstanbul kahvehanelerinin ortaya koyduğu çoklu işlevleri şöyle tartışabiliriz: Birincisi, yaratılan bu ortama katılımda eş değer şans: Yukarıda değindiğimiz gibi kahvehanelere insanlar sosyal statülerine göre farklı yerlerde otursalar da aynı mekânında bir araya gelebiliyorlardı. Burada tartışılan veya konuşulan her konuya, aktif veya pasif olarak, dâhil olabiliyorlardı. Bu süreçte bir araya gelen insanlar belli bir zümreye ya da belli bir gruba üye insanlar değil aksine her kesimden, her türlü inanç sahibi insanlardı. Bu insanlar bir araya gelerek günlük sohbetlerini ve sosyal ilişkilerini bu mekânlar üzerinden gerçekleştirirlerdi. Bu anlamda bu mekânları kullanan insanlar arasında ve Habermas'ın kurguladığı gibi bu ortamda her türlü ekonomik, sosyal statüler yok sayılıyor, insanların bu anlamda sorgulanması, incelenmesi ayıp sayılıyor, bu ortamda herkes söz söylemede bir diğeriyle eşit olarak algılanıyordu.

İkincisi, İstanbul kahvehaneleri, Avrupa'daki çağdaşları gibi, insanlar arasındaki sözlü iletişim üzerine temellenen yeni kültürel grupların ortaya çıkmasında önemli roller üstleniyorlardı. Bu süreçte, kahvehanelerin cami ile sosyal ve fiziksel yakınlığını, en azından mahalle ölçeğinde koruyor görünse de, çok işlevselli oluşu ve sosyalleşme ortamı olarak camiye alternatif olarak ortaya çıkışı sonucu pek çok insanın sosyalleşme mekânı olarak camiye değil de kahvehane tercih etmesine neden oldu. Doğal olarak bu durum başta siyasal iktidarı olmak üzere birçok din adamını rahatsız etti.

Üçüncü olarak, kadınlar kahvehanelerin tamamen dışında bırakılmışlardı. Erken modern İstanbul'da kahve kadınların gündelik yaşamına hamamla birlikte girmişti. Hamam kadına ait sosyal yaşamın üretildiği belki de tek kamusal mekândı; kadınlar bazen bütün günlerini orada kahve içerek sohbet ederek geçirirdi. Böyle bir ortamda, bir Müslüman kadın sokağa çıkabilmek için hamama gitmeyi en haklı gerekçelerden biri olarak kullanabilirdi. Bu anlamda, kadınların hamamlarda kendilerine özel kahvehaneler kurmaları ve bu mekânları tıpkı erkeler gibi sosyalleşmek, iletişim kurmak, bilgi edinmek, gibi amaçlarla kullandıkları düşünülürse Osmanlıya özel harem ve selamlık olarak algılanabilecek bir çeşit kahvehane kültürünün yaratılmış olduğu fikri kabul görebilir. Bu anlamda kadınların bu alandan tamamen çıkarıldıklarını söylemek doğru olmayacaktır.

Tartıştığımız bu süreçte Habermas'ın kuramsallaştırdığı anlamda Osmanlı'da kahvehaneler bağlamında ortaya çıkan bir kamusal alandan söz etmek zor görünmektedir. Bununla birlikte, Habermas'ın kamusal alan görüşü üzerindeki eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda kahvehanelerle birlikte ortaya çıkan ve yukarıdaki bölümlerde ele alıp tartıştığımız bu durumu, Osmanlı'da Habermascı anlamda kamusal alan oluşumunun temellerinin atıldığı şeklinde değerlendirebiliriz. Zira eksik parçalardan biri olan özgür basın ancak bu süreçten yüz yıl kadar sonra ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte halkın özgürce kahvehanelerde görüşlerini paylaşmaları iktidarı eleştirmeleri kamusal alanın oluşması sürecinde önemlidir. Bu anlamda, bu süreç dinî otoritelerin ve siyasal iktidarın da dikkatini çekmiş, buradan yükselen seslerden görüşlerden rahatsız olmuş ve bu süreci kendisine bir tehdit olarak algılamış ve mücadele etmek ihtiyacı hissetmiştir. Tüm bu süreçler, Habermascı anlamda kamusal alan fikrinin temellerinin atıldığını, üzerinde kamusal alanın oluşması için uygun bir zeminin oluştuğunu düşündürmektedir.

Habermas, doğal olarak kuramını Avrupa'nın sosyal ve siyasal gelişimine denk düşecek ve bu süreci açıklayacak bir şekilde kurgulamıştır. Buraya kadar aktarılan tartışma Habermas'ın ve diğer Batı merkezli yazarların kamusal alan ölçütlerine göre gerçekleşmiştir. Bahsi geçen bu kuramda basının önemli bir yeri vardır. Bu durum Osmanlı'yı tartışma dışına çıkartmaktadır. Osmanlı toplumunda Batılı anlayışa denk düşecek bir burjuva sınıfının olmayışı ve basının en azından 1860'lara kadar gelişmemiş olması durumu bu tarihe kadar Osmanlı'da Batılı anlamda bir kamusal alanın ve kamuoyunun var olmadığı anlamına gelmektedir. Oysa Osmanlı'nın kendine has ve Avrupa'da görülmeyen bir sosyal yapısı mevcuttur. Ayrıca bu makalenin değişik bölümlerinde de dile getirildiği gibi özel alanla siyasal iktidar arasında devlete karşı bir biçimde tezahür eden bir ara form kahvehanelerin ilk ortaya çıktığı 16. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamıştır. Kahvehanelerin işlevleri sonucu ortaya çıkan etkileşimlerle beraber yönetilenler kimi zaman yeniçerilerin de desteğini alarak ortaya koydukları Habermascı anlamda olmayan siyasal ifade biçimleriyle ve gerektiğinde belirli bir amaca yönelik ortak eylemlerle devlete karşı bir güç hâline gelebilmişlerdir. Bu süreci Habermascı yaklaşımla örtüştürmeye çalıştığımızda boşluk yaratan basının yokluğunu ve gelişmemişliğini Osmanlı'nın kendine has sosyal yapısı içerisinde ortaya çıkan söylenti ve tiyatral gösterilerin ortaya koyduğu hiciv mekanizmalarıyla gidermiş oldukları söylenebilir. Bu durumun sonucu olarak siyasal iktidar kitleler üzerinde belirli bir bilinçlilik yaratmayı başaran bu söylem ve ifade şekillerini kaldırmak bertaraf etmek için önlem almak zorunda kalmış fakat sonuç itibarıyla başarılı olamamıştır. Bu durum bize Batılı normlarda olmasa da 16. yüzyılda Batıdan yüzyıl kadar önce Osmanlı'da kamusal alan dinamiklerinin ortaya çıktığını gösterir.

## 7. Sonuç

Yazılı basının kamuoyunu henüz oluşturamadığı dönemlerde kamusal alanı oluşturan mekânlar başta cami olmak üzere hamamlar, berber dükkânları gibi yerlerdi. 16. yüzyılın ortaları, kahvenin İstanbul'a gelişini müteakiben kahvehaneler, İstanbul'da kamusal alanın oluşma mekânı olarak kahvehanelerin ortaya çıkışının başlangıcıdır. Kahvenin ve dolayısıyla kahvehanelerin şehir hayatına katılmasıyla birlikte her kesimden insan bu alanlarda sosyalleşmeye, vakit geçirmeye eğlenmeye başlamışlardır. Kahvehaneler İstanbul halkının sosyalleştiği mekânlar oldu. Kahvehaneler bu yönüyle tam anlamıyla heterojenlik bir alan teşkil etmekteydi. Her kesimden insanın buluşma mekânı olan kahvehanelerde devlet sohbetleri ediliyor, meddah ve Karagöz oyunları sergileniyordu. Bu süreçte kahvehaneler pek çok farklı işlevselliğe sahip mekânlar olmuşlardı. Bu mekânlara gelenler, son havadisleri öğrenerek sosyal olaylardan haberdar oluyor, iletişim ve etkileşimler gerçekleştirerek sosyalleşiyor, yapılan tartışmalar sayesinde muhalif bir tavır edinme şansına erişiyor, Karagöz gösterisi, meddah, orta oyunu gibi performansları izleyerek eğleniyor ve aynı zamanda bu performanslar aracılığıyla gerçekleşen eleştiriler ve hicivler vasıtasıyla belli bir bilinçliliğe ulaşma şansı ediniyordu.

Kahvehaneler kadınlara tamamen kapalı mekânlar değillerdi. Şöyle ki, Osmanlı'nın kendine has tarzı bu alanı kadınların da kullanımına sunacak bir yolu keşfetmişti. Hamam, Osmanlı toplumunda kahvehanelerden önce sosyalleşmek için kullanılan alanlardan biriydi ve pek çok hamamda kadınların çalıştırdığı, kadınlara özel kahvehane kısımları oluşturuldu. Böylece cinsiyet temelli bir ayırım da olsa bu kurumlardan kadınlar da erkekler kadar yararlanabilmekteydi. Bütün bu işlevsellikleriyle toplumun bir anda büyük ilgisini çeken kahvehaneler doğaldır ki, ulemanın ve siyasal otoritenin de dikkatini çekti. Özellikle devlet meselelerinin konuşulduğu devletin eleştirildiği sosyal alanlar olarak kahvehaneler siyasal iktidarın tepkisini çekti ve kontrol altına alınmaya çalışıldı. Sıradan insanların yaptığı devlet sohbetlerine ilave olarak 18. yüzyılda yaygınlaşan yeniçeri ağalarının işlettiği kahvehaneler de iktidar için çok büyük bir tehlike oluşturmaktaydı. Bu süreçte kahvehaneler iktidar ve sıradan halkın karşı karşıya geldikleri mekânlar olmaya başladılar. Kahvehanelerde devletin eleştirilmesi, muhalif tavırlar bu alanlarda devlete karşı bir blok oluşturdu denebilir. Bu süreci "kamusal alan" kavramı bağlamında iki farklı şekilde yorumlayabiliriz. İlki Habermascı anlamda kamusal alan dinamiklerinin ilk nüveleri olduğu söylenebilir fakat bu anlamda kamusal alanın oluştuğunu söylemek zordur. Zira kamusal alanın ortaya çıkış sürecinde basına yapılan vurgu ve Osmanlı'da bu anlamda basının bu süreçten yaklaşık yüz yıl sonra ortaya çıkmış olması Habermascı anlamda Osmanlı kamusal alanının oluştuğunu söylememizi engeller. İkinci olarak, bu süreçte Batılı anlamda kamusal alan dinamikleri oluşmuş olmasa bile Batı dışı bağlamda

Osmanlının kendine has sosyal koşulları içerisinde, "Kamusal alan dinamiklerinin ortaya çıktığı ve bu bağlamda canlı bir sosyallığın" meydana getirdiği güçlü bir kamusalılık fikri iddia edilebilir. Ayrıca kahvehaneler üzerinden yapılan kamusalılık tartışmaları bu mekânların batıdaki formlarından yaklaşık yüz yıl önce Osmanlı sosyal hayatına girmiş olmasına rağmen tartışmada kullanılan Batılı tarzdaki yaklaşımlar nedeniyle bir Osmanlının durumunu açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Bununla birlikte Habermas ekseninde Aries-Sennett çizgisindeki analitik ayrım göz önünde bulundurulduğunda kamusal alan "söylemsel iletişim" (söylenti) alanı veya "bilinçli kolektif eylem" alanı olarak kurgulanabilir. Bu durumda, kolektif eylemin kimi göstergeleri dikkate alındığında, kahvehanelerin işlevselliklerinden olan heterojen tarzda birlikte var olabilme, yani kahvehanelerin katılımcıların etkileşim ritüellerini sergilendiği, sosyal alandaki çok farklı kesimlerden pek çok insanı bir araya getiren sosyal mesafe ile fiziksel yakınlığın beraberce ve sembolik biçimde sergilendiği mekânlar olarak işlev görmesi ve bu şekilde ortaya çıkan birlikte eylem, ortak düşünce pratikleri kahvehanelerin kamusal alan olarak işlev yerine getirdiğini düşündürmektedir.

**Kaynakça**

- Akyazıcı Özkoçak, S. (2009). Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri. *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, A. Yaşar (Ed.), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Bakhtin, M. (1984) *Rabelais and His World*. Bloomington: India University press.
- Berger, P, Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Harden City, Doubleday.
- Bey, A. (1995). *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Broke, J.L. (1998). Reason and Passion in the Public Sphere: Habermas and Cultural Historians. *Journal of interdisciplinary History*, 29,1
- Çaha, Ö. (2004 ). İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 5, Doğu Batı Yayınları, s, 74-95
- Çaksu, A. (2009). 18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri. *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*, A. Yaşar (Ed.), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Çelik, N. B. (2005). *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji*. Ankara: Bilim ve Sanat
- Erdoğan, N. (2000). Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık. *Toplum ve Bilim* 83, 8-31
- Fraser, N. (1992). *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to Critique of Actually Existing Democracy, Habermas and the Public Sphere*. C. Calhoun (Ed.), Cambridge: MIT Press.
- Georgeon, F. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Osmanlı Kahvehaneleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Giddens, A. (1991). *Jürgen Habermas, Çağdaş Kuramlar İçinde* ( A.Demirhan Çev.). B. F. Skinner (Der.), Ankara: Vadi Yayınları,
- Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları
- Habermas, J. (2000) *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*. (Bora, T.- Sancar, M Çev.). Ankara: İletişim Yayınları
- Hattox, R. S. (1996). *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press
- Işın, E. (2001). A Social History of Coffee and Coffeehouses. *Coffee, Pleasures, Hidden in a Been*, S. Özpalabıyıklar (Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Publications.
- Işın, E. (2001). *İstanbul'da Gündelik Hayat*. İstanbul: YKY, 2. bs.
- Kapferer, J.N. (1990). *Rumors: Uses, Interpretations and Images*. New Brunswick NJ: Transactions Books
- Köker, L. (1997). *National Identity and State Legitimacy: Contradictions of Turkey's Democratic Experience*. E. Özdalga, S Persson (Eds.), Civil Society Democracy and Muslim World, İstanbul: Swedish Research Institute



- Kömeçoğlu, U. (2009). Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri. *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, A. Yaşar (Ed.), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara : TTK Beşice Basım.
- Lofland, L. (1973). *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
- Mantran, R. (1990). 17. *Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*.
- Mardin, Ş. (1995). *Civil Society and Islam*. Cambridge: Polity Press.
- Mardin, Ş. (1995), *Türk Modernleşmesi*. 4. Bs. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Martinovitch, N. (1933). *The Turkish Theatre*. New York: Theatre Arts Inc.
- Mehmed H. (1999). *Tarih-i Gulmani*. Kâmil Su (Sadeştiren), Ankara: K.B. Yayınları.
- Mumcu, Ahmet. (1985). Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 2. Bs.
- Mustafa Nuri Paşa. (1992). *Netayic-ül Vukuat* (Kurumlar ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi). C:1-2, 3-4. Neşet Çağatay (Sadeleştirilen), Ankara: TTK Yayınları. 3. Bs.
- Naima Mustafa Efendi. (1967-1969). *Naima Tarihi*. C:1, 3, 4, 5, 6. (Z. Danışman Çev.). Zuhuri İstanbul: Danışman Yayınları.
- Numan, İ. (1981). Eski İstanbul Kahvehanelerinin İçtimai Hayattaki Yeri ve Mimarisi Hakkında Bazı Mülahazalar. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 10/2.
- Nutku, Ö. (1999) *On Aliks (Tale singers) and Meddahs (Story tellers)* Mevlüt Özhan (Ed.), *The Traditional Turkish Theatre*, Ankara: Ministry of Culture Publications
- Ortaylı, İ. (1983), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1986). *İstanbul'dan Sayfalar*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Öztuna, Y. (1998). *Osmanlı Devleti Tarihi*. C:1. Ankara: KB Yayınları.
- Peçevi, İ. (1992). *Peçevi Tarihi*. Ankara: C: 1 Kültür Bakanlığı
- Sakaoğlu, N. (1999). *Bu Mülkün Sultanları*. 1. Bs. Oğlak İstanbul: Bilimsel Kitaplar.
- Saraçgil, A. (1999). *Kahvenin İstanbul'a Girişi: 16 ve 17.yüzyıllar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven, C.T: Yale University Pres.
- St John, G. (2001). Alternative Cultural Heterotopia and the Liminoid Body: Beyond Turner at Confes. *The Australian Journal of Anthropology* 12,1.
- Stephan, C. (1989) *Gender and Feminizm*. New York: Oxford University Pres.
- Tanyeli, U. (2003). *Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises, Sixteenth to Eighteenth Centuries, The Illuminated Table, the Prosperous House*. S. Faroqi , C.K. Neumann (Eds.), Ergon Verlag, Würzburg.
- Thomson, J. (1993) *The Theory of the Public Sphere, Theory, Culture and Society*. Cambridge: Press Cambridge Vol. 10.

- Uzunçarşılı, İ H. (1995), *Osmanlı Tarihi* C. 3 (1.Kısım), Ankara: TTK. Yayınları.
- Weintraub, J. (1997) *The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Withers, R. (1996) *Büyük Efendinin Sarayı*. (Cahit Kayra Çev.). İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A. Ş. Y.
- Yaşar, A. (2009). *Külliyen Reff”ten İbretten li”l-Ğayr”e: Erken Modern Osmanlıda Kahvehane yasaklamaları*. A. Yaşar (Ed.), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (içinde makale). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yerkovich, S. (1977). Gossiping as a Way of Speaking. *Journal of Communication*, 27.1

# NAMIK KEMAL'İN MEKTUPLARINDA ŞİİR, TİYATRO VE GAZETE ÜZERİNE TENKİTLER

*Veysel ŞAHİN*

## **Özet**

Namık Kemal'in özel mektupları, Tanzimat devri ve fikir hayatının zengin kaynağı olup edebiyat, sanat ve kültür tarihimiz açısından önemli bir tarihî belge niteliğini taşır. Sanatçı, dönemindeki gençlere mektup yazarak onların eserlerini tenkit eder.

Namık Kemal'in özel mektuplarında edebî türler hakkındaki tenkitlerini; şiir, tiyatro, gazete başlığı altında ele alarak onun bu edebî türlerin gelişmesindeki katkılarını ortaya koyduk.

**Anahtar kelimeler:** Namık Kemal, mektup, Tanzimat, tenkit, edebî türler, şiir, kafiye, temalar, vezin, tiyatro, gazete.

## **Criticisms on Poetry, Theatres, Newspapers in Namık Kemal's Letters**

### **Abstract**

Namık Kemal's private letters are rich sources of the Tanzimat Period and its life of thought, and at the same time, they are important documents from the points of our history of literature, art and culture. Namık Kemal has criticised the works of the young people of his period by writing letters to them.

In this study, Namık Kemal's contributions on the development of the literary genres were examined by classifying his criticisms on literary genres, in his private letters, under the sub-titles of poetry, theatres and newspapers.

**Key words:** Namık Kemal, letters, Tanzimat, criticism, literary types, poetry, rhyme, themes, metre, theatres, newspapers.

## Giriş

Türk edebiyatı, Tanzimat'la birlikte yüzünü Batı'ya dönmeye başlar. Bu dönüş, bizim dünyaya ve insana bakışımızı da değiştirir. Böylece Türkiye Şarklı hayat anlayışından uzaklaşıp modern bir çizgisine girer. Bu açıdan bir geçiş dönemi olan Tanzimat dönemi/hareketi ve o döneme ait eserler, yalnız edebiyat tarihçilerinin değil, hemen hemen her alanda birçok araştırmacının da ilgisini çeker. Bu ilginin başlıca sebebi, Tanzimat'ın hem sosyal hayat hem de edebî hayata birçok yenilik getirmesidir. Özellikle Batı'yı tanıdıktan sonra edebiyat sanat ve dünyaya bakışımızda çok büyük değişim, dönüşümler olur ve edebî sahada yeni bir edebî zevk ortaya çıkar. Bu edebî zevk, Batılı anlamda Türk edebiyatına; roman, tiyatro, makale, mektup, eleştiri gibi türler olarak yansır. Bu yeni türler içeriğinde yeni konular/temalar işleyerek edebiyatın hem gerçekçi hem de sosyal bir faaliyet olarak ortaya konulması sağlanır.

Türk toplumunu modern bir toplum hâline getirmek isteyen ve bu hususta edebiyata çok büyük görevler düştüğünü kabul eden Namık Kemal, eser ve fikirleriyle döneminde gençleri etkileyip onları yönlendirir.

Namık Kemal özel mektuplarında ve yazdığı diğer makale ve yazılarında bu millî sesin modern anlamda gelişmesi için birçok girişimde bulunur. Özellikle mektuplarındaki görüş ve tespitler, onun Türk dili ve edebiyatına yönelik tenkitlerini içerir. Edebiyatı, *maşuka-i vicdan* olarak değerlendiren Namık Kemal, mektuplarında âşık olunan vicdanın her yönden modern bir yapıya bürünmesi için edebî tenkitlerde bulunur (Şahin, 2008, s. 713).

Bu yönüyle Namık Kemal sadece bir edebiyatçı değil aynı zamanda iyi bir düşünce adamıdır. Bütün eserlerinde insanı ve aklı yücelten; vatanı, dili ve Türk milletini büyük bir coşkuyla kucaklayan Namık Kemal, yeni Türk edebiyatının en önemli ve ateşli temsilcisidir. Şinasi'yle tanıştıktan sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne girmesi, onun sesinin siyaset alanında da yankılanmasını sağlar. Yazmış olduğu eserlerde de bu düşünceleri işlemesi, sanatçının sürgün bir hayat yaşamasına neden olur. Bu sürgünler esnasında sevdiklerinden uzak olması, onun mektup yazmasını tetikler ve bu durum Namık Kemal'in Türk edebiyatında en fazla mektup yazan sanatçı unvanını almasını da sağlar.

Namık Kemal'in özel mektupları, Tanzimat devri ve fikir hayatının zengin bir kaynağı olup edebiyat, sanat ve kültür tarihimiz için de tarihî bir belge niteliğini taşır. Aynı zamanda sanatçının, dönemindeki gençlere mektuplar yazarak onların eserlerini tenkit etmesi, onun mektuplarının değerini artırır.

Klasik şiir tarzıyla yetişen, Encümen-i Şu'arâ toplantılarında bulunan ve bir divançe vücuda getirecek kadar klasik şiir bilgisine sahip olan Namık Kemal, eski Türk şiirinin XIX. yüzyıldaki en önemli temsilcisi Leskofçalı

Galip'in etkisi altındadır (Korkmaz, 2007, ss. 47-48). Encümen-i Şu'arâ şairlerinden olan Namık Kemal, 1862 yılında Şinasi ile tanışır. "Şinâsî, münşilikten ziyâde şâirlik istidâdına haiz idi" (Tansel, 1969, s. 451) diyen Namık Kemal, Şinasi'yi şiir ve şairlik bilgisi yönünden üst düzeyde görür. Şinasi'yi kendisine örnek alması, sanatçının büyük bir değişim yaşamasına sebep olur. Çünkü o artık Şinasi'nin açtığı yolda ilerleyen, yenileşmenin en önemli temsilcilerinden biridir. Ülkemizde Batı edebiyatının gelişmesi ve yerleşmesi için büyük bir çaba harcayan Namık Kemal, aynı zamanda yeni türlerin de Türk edebiyatında yaygınlaşmasını sağlar. Tiyatro, roman, makale, mektup ve hikâye gibi edebî türlerdeki eserler, onun kaleminden farklı bir görüntü olarak belirginleşir. Kutlu'ya göre;

Tanzimat dönemi edebiyatçıları içinde, edebiyatın çeşitli türlerinde, Namık Kemal kadar çok değişik eser veren başka birisi yoktur. Denilebilir ki, edebiyat ve basın alanında akla gelen ne kadar çeşit ve konu varsa Namık Kemal bunların hemen hepsinde kalem oynatmıştır (Kutlu, 1981, s. 31).

Özellikle Şinasi'yle olan ilişkisi Namık Kemal'i derinden etkilemiş, onun yeni edebî türlerle tanışmasına olanak sağlamıştır. Tanıdığı bu yeni edebî türlerin yaygınlaşması için de birçok yazı ve makale yazan Namık Kemal, dil ve edebiyat sorunlarını bu türler aracılığı ile ortaya koyar. Konumuz itibarıyla Namık Kemal'in mektuplarında yer verdiği türler öncelikle tenkit özelliği göz önünde tutularak değerlendirilecektir.

Namık Kemal'in mektuplarında edebî türler hakkındaki tenkitlerini şiir, tiyatro, gazete başlığı altında ele alarak bu türlerin gelişmesindeki tespit ve tenkitlerini ortaya koyacağız.

## 1. Şiir Üzerine Tenkit

*"Şiirde biraz fesahât isterim... Şiirde elfâz  
mûsikide hânendeye benzer; fasih olmayan  
kelimeler; mânâyı, çirkin sesli  
hânendeler kadar bozar..."*  
(Tansel, 1973, s. 360)

Namık Kemal, şiirde yenileşme çabalarını Şinasi'nin açtığı yolda geliştirerek daha gür bir sesle sürdürür. "Şinasi'nin tesirinde kalmaya başlayınca Divan nazımının özelliklerinden ve tasavvuftan sıyrılarak büyük bir hızla hayata, çevreye ve bu arada Batı dünyasına yönelen" (Akyüz, 1995a, s. 48). Namık Kemal, hem şiirleri hem de nesirleriyle klasik şiiri tenkit eder. O, şiirlerinde bir milletin kendine dönüş arzusunu hep canlı tutar. Eski Türk edebiyatını ise kendilik ekseninden uzak olmasından dolayı sert bir şekilde tenkit eder.

Namık Kemal'in özel mektuplarında şiir üzerine tenkitleri, şiirin vatan ve millete hizmet etmesi noktasıdır. İsmail Habib, Namık Kemal'in şairliği için: "Namık Kemal'in şiir ve nazım itibarıyla tecelli ettirdiği manzarayı üç safhali olarak görebiliriz. Birinci safha divan şairliği, ikinci Abdülhak Hamid'i tenkiden yeni tarzdaki şiirleri, üçüncü safha dahi hamaset ve vatan vadisinde asıl Kemal'in sesi" (Sevük, 1942, s. 54) der. Şiir dünyasını bu üç temel üzerine oturtan Namık Kemal, mektuplarında bu üç safhanın gelişimini ve değişimini sık sık yer vererek tenkit eder, şiiri kendi duygu ve düşüncesine ortak etmeye çalışır. Recaizade Mahmut Ekrem'e, Abdülhak Hamid'e Ebuuziyya Tevfik'e, Sami Paşazade Sezai'ye ve Menemenli Rifat Bey'e yazdığı mektuplarında bu duygu ve düşüncelere yer verir.

Namık Kemal'e göre Divan edebiyatının toplumla ve tabiatla bağlarının sağlam olmayışı, kendi içine kapanmış, soyut, Arapça ve Farsça tamlamalarla kurulmuş olmasından ortaya çıkar. Bu durum eski Türk edebiyatına özgü eserlerin, gerçekten/yaşamdan uzak ve hayalci ürünler ortaya koymasına neden olmuştur. Namık Kemal şiir ve edebiyatın, toplum, insan ve sosyal yaşamla bağlarının sağlam olmasından yanadır. Bu yüzden de şiirde kendi milletinin değerleri peşinde koşar. Onun tek amacı, Tanzimat'la başlayan değişim ve dönüşümlerin, şiir ve edebiyat sahasında da hızlı bir şekilde gerçekleşmesi ve şiir gibi edebî ürünlerin gerçeğe yaklaşarak hayat ve tabiatı gerçeğe uygun şekilde ifade etmesidir. Namık Kemal, klasik Türk şiirinin bu özelliklerden yoksun olmasından dolayı, klasik Türk şiirinden uzaklaşılmasından yanadır. Namık Kemal,

"Tahrib-i Harabat", "Takip" ve "İrfan Paşa'ya Mektup" adlı eserlerinde klasik Türk şiirinin, hayaller ve imajlarının, akla ve tabiata aykırı olmasından dolayı tenkit eder. Sanatçı, her şeyden önce şiirin mantığa uygun olmasını ister. Bunu da birçok mektubunda dile getirir. Onun şiir türündeki tenkitlerini, 1866 yılında kime yazıldığı tam olarak bilinmeyen mektubunda ortaya koyduğunu görürüz. Namık Kemal, "Sâniyen, şiirin mücerred bir emr-i tabii olmadığı nasıl iddia olunabilir? Zât-ı vâlânız şiire ne kadar say' ettiniz? (Tansel, 1967, s. 35).

diyerek şiirin tabii ve saf bir emir olduğunu dile getirir. Şiirin "mücerred bir emr-i tabii" olması Namık Kemal'in şiire, şiir türüne bakışını ortaya koyar ve şiiri saf bir tür olarak görmeyenleri de olumsuz yönde tenkit eder. Aynı zamanda Namık Kemal'in mektubu yazdığı kişinin makalesini *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yayımlatmak için gönderdiği muhtemeldir. Namık Kemal, mektubunda genel olarak şiir ve nesir üzerinde durur. Makale yazarının nesir içinde beyit söylemesi, Namık Kemal tarafından tenkit edilir. Namık Kemal'e göre şiiri nesre uygun hâle getirmek, seci ve benzetmeler yapmak, şiiri süs aracı olarak görmektir. O, şiiri her zaman "mücerred bir emr-i tabii" olarak görür. Bunun aksi ise Namık Kemal göre şiiri bozmak, şiiri gerçek anlamından uzaklaştırmaktır.

Evvela bu bâbta muârizların efkârını reddetmek sadedinde bulunmamaya lüzum görmüyorum. Garez bunları iskât ve ilzâm ise, şiire meş'ûmiyyet ve nekbet isnâd edecek derece kanûn-ı tefekkürden gafil olan divaneler nasıl iknâ, olunur ve ne sûretle mephut olur. Yok murâd şiire tergeb ise, bunlar şiir söyler de ne fâide görülür. İşte birtakım söyleyen yâdigârlar var; kâşki dilleri tutulsa da söylemeseler (Tansel, 1967, s. 35).

Namık Kemal, nesir ile şiiri iç içe kullananları sert bir şekilde eleştirir. Yine aynı mektubunda şiirin faydalarına değinen şair, şiirin; “Biz iptidâ şirimizi kendimize te'sir ettiği gibi herkese dahi te'sir edecek ve tezhib-i ahlâk ve islâh-ı efkâra medâr olacak” (Tansel, 1967, s. 36) bir yapıda olmasından yana olup şiirde ahlaki değer ve fikirlere yer verilerek şiirin halkın ahlaki öğretilerini yüceltmesini ister. Bu değerlerden yoksun olan şiirin milletimize bir yarar sağlamadığı gibi ahlaki değerlerini de bozduğunu ifade eder ve bu tarzda yazılan şiirleri de tenkit eder.

Halkı meraklandırarak kendine davet eden şiiri, olumlu yönde tenkit eden Namık Kemal, şiiri her zaman çağın şartlarına uygun, yaratıcı bir eylem olarak görür. “Bendeniz şiiri düşündükçe hâle münâsip birtakım şeyler hatırıma geliyor” (Tansel, 1967, s. 12) diyerek şiiri kendi iç dünyasının görüntüsü olarak adlandırır. Ona göre şiir, iç dünyanın gerçek dünya ile bir arada yürüdüğü eksendir. Onun için dünya ile yaşam, şiirin genel çerçevesidir. Bunun nedeni Namık Kemal'in şiiri anlam yönünden açıklığa kavuşturma çabasıdır.

Şiiri genel olarak mevzun, mukaffâ ve muhayyel özellikleriyle tanımlayan Namık Kemal, şiir eleştirilerinin hemen hemen hepsinde feshate/açıklığa ve anlama büyük önem verir. Namık Kemal, Menemenli Tâhir'e 29.12.1883 tarihinde yazdığı mektubunda, “Hüsn-i ezeli teverrüm etmiş mısraına ben yine kânî olamadım. Hüsn âhilesi diyeceğim bu âhile hem cemi, müfred olarak kullanılmış olmak lazım gelir ki *Lûgat-i Osmaniye*'de âhile müfred âhilât da ânın cemi'dir deniliyor. Kâmusta yok Ahterî'de yok imiş... İhtimal ki *Vankulu*'da yoktur” (Tansel, 1973, ss. 356–357) diyerek anlatım ve sözcük kullanımındaki tutumunu tenkit eder. Hiçbir sözlükte bulunmayan kelimelerin şiirde kullanılmasının anlatım ve açıklığı zorlaştırdığını dile getirerek bu türlü sözcük kullanımını eleştirir.

Namık Kemal yine aynı mektupta şiirde biraz feshât isterim. Hem güç olur; hem geç olur; mamâfih öyle olmak lazım gelir. Kırkbeş yaşındayız; bir beyti kırk kıyâfete sokmadıktan sonra meydana atamıyorum. Nâci, veyâ ism-i âharla Mes'sûd-i Harâbâtî, yahut Kazım Paşa; yâhud, mâhud, veya mahûd şairler, beyler falanlar gibi mânası elfâzında sığmaz, elfâzı mânasının aybını setredemez türrehât söylemek kolay şey... Dur bakayım sana şiir târifinde bence mübarek ve mukaddes olan ecill-i suarâ Shakespeare Hazretleri'nin bir ibâresini tercüme edeceğim... Şiirde elfâz mûsikide hânendeye benzer; fasih olmayan kelimeler; manâyı, çirkin sesli hânendeler kadar bozar... (Tansel, 1973, s. 360)

Şiirde açıklığı ve anlaşılabilirliği her şeyin üstünde tutan Namık Kemal, şiirde açıklık yerine söze ve musikiye önem verenleri ve şiiri söze ve musikiye feda edenleri olumsuz yönde eleştirir. Onun eleştirdiği en önemli nokta “Hani bizim Türklerin eski eski bir tabiri vardır a, “Ah râbitasızlık!” derler. İşte o rabitâsızlık âlem-i edebiyatta lafzî mânaya, mânâyı lafza bağlayamamaktan zuhûr ediyor” (Tansel, 1973, s. 361) olması, klasik Türk şiirinde söz sanatları ve ahengin manayı ikinci plana itmesidir. Şiirin söz sanatları ve ahenge kurban edilmesini eleştiren sanatçı, şiirin dünyayı takip eden ve insanı geliştiren yönünü ortaya ön plana çıkarır. Namık Kemal, şiirde basitliği ve manayı heyecanla savunur. Ağâh Sırrı “Namık Kemal’in “Bütün basitliğine ve iptidailiğine rağmen, kullandığı kelimelerin içine koyduğu heyecanla o zamanın gençliği üzerinde en büyük tesiri” yaptığını (Levent, 1934, s. 93) belirtir.

Özellikle Recaizade Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hamid’in, şiir sahasında Namık Kemal’in yönlendirme ve tenkitleriyle şiire yeni bir soluk getirmeleri, onun şiirde yapmak isteyip de yapamadıklarını gösterir. Abdülhak Hamid’e yazdığı 17.02.1879 tarihli mektubunda; “Bugünkü fikrime göre bizi Türkçede istediğimiz şiiri söylemekten men eden vezin değil kafiyedir” (Tansel, 1969, s. 378)” diyerek eski Türk şiirindeki kafiye anlayışını tenkit eder ve Abdülhak Hamid’e şiir yazarken kafiyeden dolayı zorluk çektiğini bildirir.

Namık Kemal, döneminde şiir alanında kendisinden sonra gelen birçok şairi tenkitleriyle yönlendirir. Bu alanda onun yapmak istediklerini Recaizade Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hamid gerçekleştirir. Ona göre şiirde işlenen konu, özü oluşturan en önemli unsurdur. Sanatı/şiiri, toplumun yararına kullanan Namık Kemal, çevresindeki gençlere bu yönde telkinlerde bulunur. (Üstünova, 2005, s. 89). Şiiri bütün şahsiyeti ve çevresiyle değiştirmeye çalışan Namık Kemal, dönemindeki edebî görüşleri de tenkit eder.

Genel olarak Namık Kemal mektuplarında, hayalî varlıklardan bahseden ve söz sanatlarının içinde kaybolmuş şiiri tenkit eder. Bu tenkitlerin ana nedeni ise Divan edebiyatının klişe söyleyiş biçimidir. Mektuplarında şiiri, akıl, düşünce ve fen yönünde ele alan Namık Kemal, şiirde aklın önemine, düşüncenin gerçekçiliğinin işlenmesine değinerek eski edebiyatı/şiiri bu yönlerden yoksun olduğu için tenkit eder. Ayrıca şiirin içinde yaşanan hâle uygun olması gerektiğini belirterek milletin geleneksel ve millî duygularına hizmet etmesi gerektiğini ifade eder. Namık Kemal şiirde “ben” yerine “biz”in işlenmesi gerektiğini vurgular. Recaizade Mahmut Ekrem’e yazdığı 30.03.1879 tarihli mektubunda bu husus üzerinde ısrarla durur ve millet, vatandan uzak olan, “biz” yerine “ben” ve “ben”in arzularından bahseden şiire sert eleştiriler yöneltir. Bu eleştirinin başlıca sebebi şiirin, millet ve vatana hizmetinden uzak olmasıdır. Ona göre şiir “ben” yerine “biz”i, bütün milleti kucaklamalıdır.



Namık Kemal'e göre şiir, yapıcı ve birleştirici olmalıdır. O, halktan, halkın anlayacağı dilden uzak olan şiiri, söze ve benzetmelere kurban edilmiş olarak görür. Nitekim Namık Kemal, şiiri, halkı büyüten ve onu eğiten bir tür olarak görmek ister. Divan şiirini de halktan ve halkın sorunlarından uzak olması yönünde tenkit ederek yeni şiiri, ahlaki ve fikrî anlamda toplumun hizmetine sunmayı amaçlar.

### 1.1. Kafiye Üzerine Tenkit

*“Ben evzân-ı Arab'da kafiyeli kafiyesiz her yola girdim.”*

Namık Kemal, şiirde kafiye konusuna büyük önem verir ve birçok mektubunda da bu yönde görüşler bildirir. Sanatçı, mektuplarında kafiye üzerine genellikle olumsuz tenkitlerde bulunur. Bunun nedeni, klasik şiirin kafiye konusundaki katı tutumudur. Klasik Türk şiirindeki kafiye anlayışı, ses ahengi ve yazımla ilgili hususlar olup Farsça ve Arapçanın kuralları doğrultusunda şiirde kafiye oluşturulmasıdır. Namık Kemal ise şiirin bu eksen üzerine kurulmasını çok yersiz bulur ve şiirde milletin kendilik eksenini işaret eder.

Namık Kemal, Tanzimat şiirinde lafız ve kafiye yerine manayı ön plana çıkartarak yeni şiirin gelişmesine olanak sağlar. Şiirin kafiye ve vezne kurban edilmesini istemez. Tanzimat'tan önceki klasik Türk şiirini manayı kafiyeye feda etmesi yönünde tenkit eder. Ebüzziya Tevfik'e yazdığı 03.01.1879 tarihli mektubunda;

Hazâkat ve iltisâk ve tardiye me'selelerine dâir yazdığım şeylerde hakkın yoktur; çünkü bizim müsteşidâtımızdan olan Osmanlı üdebâsı *şevâib'i mevâib'e, takvâ'yi deryâ'ya, kevâkib'i muvâkib'e, suğrâ'yı kübrâ'ya* kafiye yapmakta marîfet gösterdikleri için, bizlerce müsteşidâtan olmadılar. Vaki'a mânâyı kafiyeye feda ederlerdi (Tansel, 1969, s. 343).

diyene Namık Kemal, eski şiirde kafiye uğruna mananın ortadan kalktığını belirtir. Bu yüzden eski şiirin kafiye anlayışını ve kurallarını tenkit eder. Tenkit ettiği diğer bir konu, kafiye uğruna Türkçenin zorlanması ve yabancı diller tarafından kuşatılmasıdır. Şiirde kafiye uğruna Arapça ve Farsça kelimelerin şiirde kullanılması Namık Kemal için şiir dilinin anlaşılabilir hâle gelmesidir. Dolayısıyla Namık Kemal, kafiye için şiir dilinin anlaşılabilir biçime sokulmasını eleştirir.

O, “bugünkü fikrime göre, bizi, Türkçede istediğimiz gibi şiir söylemekten meneden vezin değil, kafiyedir; çünkü kafiye lisânın istidâdını efâil-ü tefâil tarzında şiire ne kadar mugâyir isek redifsiz kafiye bulmağa, andan kırk kat ziyade mugâyir” (Tansel, 1969, s. 378) der. Namık Kemal, eski Türk şiirini kafiyenin kuralları ile örülmüş olmasından dolayı tenkit eder. Eski Türk şiirinde kafiyesiz şiir bulmanın zorluğundan bahseder ve şiiri kafiyesiz düşünmeyenleri

eleştirir. Bu eleştirinin bir diğer sebebi ise kafiye yüzünden Türk şiirinin ve şairlerinin gelişmemesidir. Türk şiirinin önündeki en büyük engeli kafiye olarak gören Namık Kemal, şiirde “kelime oyunları yerine fikir ve hayallerin doğrudan doğruya ifadesi ve kuvvetli bir benlik duygusu ile” (Akün, 1964, s. 65) ortaya konmasından yanadır. Kafiye uğruna şiirde fikir ve hayallerin doğrudan doğruya ifade edilmemesine karşı çıkan Namık Kemal, kafiye, kelime oyunları ve hayallerle kurulmuş şiiri tenkit eder. Çünkü o şiirde yeniliğin ve yenileşmenin her anlamda gerekli olduğuna inanır ve şiiri bu noktada taşıyıcı, yayıcı bir tür ve güç olarak görür.

Namık Kemal’in şiirde kafiye üzerine tenkitlerinin bir diğer önemli noktası Arap alfabesinden kaynaklanan kafiye anlayışıdır. Arap alfabesi ile Türk şiirinde yapılan bazı kafiyelere karşı çıkan Namık Kemal;

Zamânımızın şâirlerinden birisi Paşa'nın Efendilik unvânıyla Maârif Nâzırı bulunduğu zaman garabet-i evzâina nazaran hakkında...

Ayı ammâ ne ayî, ormânîñ  
Koymadı kırmadığı bir yanîñ

demiş idi. Biz bu şiire pek ziyâde müteriz bulduk; fakat, ketmedemem itirazımızın en birinci noktası, ormanîñ, yanîñ, nakarâtının kâf ile nun'u beyinde bir ittihâd, veyâ tabir-i âharle kafiyece ittirat olmadığından ibaret idi (Tansel, 1969, s. 384).

diyerek “kâf” ve “nun” harfleriyle yapılan kafiye biçimine itiraz eder, bu iki harfin ayrı olduğunu söyleyerek şiirdeki kafiye biçimini ve anlayışını eleştirir. Namık Kemal’e göre kafiye, kendi şiir dilimizin özelliklerini içermelidir. Ona göre, “ormanîñ” ve “yanîñ” kelimeleriyle şiirde kafiye yapılması Arap edebiyatının kafiye anlayışını yansıtmaktadır. Recaizade Mahmut Ekrem’e yazdığı 30.02.1879 tarihli mektubunda, Recaizade Mahmut Ekrem’in “Bahar” adlı manzumesinin üçüncü lahnını kafiye anlayışı bakımından eleştirir. Recaizade Mahmut Ekrem’e “Üçüncü lahnın güzel; fakat (tabirler mazûr ola) altı kaval üstü şeşhâne tavsifine mazhar olmaktan kurtulamıyor. Bir tarafından *erken-derken* gibi Türkçede maruf olmamış fakat Türkçe, bir tarafında ise *meşcere* gibi gayr-i me'nûs Arabça, veyâhut *lems* gibi, *bedid* gibi edebiyat-ı cedideden tardolunmuş Arabî ve Farsî kafiyeler var.” (Tansel, 1969, s. 415) diyen Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem’i kafiye konusunda eleştirir. Yeni şiirin doğmasında ve yayılmasında önemli bir mihenk taşı olan Namık Kemal, yapıcı eleştirisiyle gençlerin kafiye konusunda dikkatli olmasını ister.

Şiirde Türkçe kelimelerle kafiye yapılması isteyen Namık Kemal, Arap ve Farsça kelimelerle yapılan kafiye anlayışından uzak durulmasından yanadır.

## 1.2. Vezin Üzerine Tenkit

*“Ben yazı yazmak, kafiye bulmak, bir sözü efaîl-ü tefâil’e tatbik etmek gibi şeylere süslüce bir boyunbağı takmaktan kolay görüyorum” (Tansel, 1967, ss. 426-427.)*

Köklü bir şiir geleneğine sahip olan Türk edebiyatı, önceden sözlü ve yazılı edebî ürünlerinde büyük bir çoğunlukla hece ölçüsünü kullanmaktaydı. Bu durum, Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerine kadar böyle devam etti. Nitekim İslamiyet’i kabul ettikten sonra Arap ve Fars edebiyatı ile yakın ilişki içerisine giren Türk edebiyatı, aruz ölçüsü ile tanıştı. İlk dönemde İran edebiyatındaki aruzu kullanan Türk sanatçılar, aruzun bütün özelliklerini Türk edebî ürünlerine uygularlar. Ancak Türkçe, yapısı dolayısıyla aruz kurallarına uygun değildir. Bunun başlıca sebebi, Türkçede uzun ünlülerin olmayışıdır. Bu eksikliği gidermek isteyen Divan şairleri Türkçedeki bazı ünlüleri uzatarak aruz ölçüsüne uygun hâle getirmeye çalıştılar. Ancak bu durum gerek Türk dilini gerekse dönemindeki şairleri zorlar.

XIX-XX. yüzyıllarda aruz, Türk edebiyatında zirve noktasına gelmiştir. Türkçe kelimelerle ve sade bir anlatımla aruzu Türk şiirine uygulayan şairler, aruzu Türk ölçüsü hâline getirirler. Her ne kadar işlene işlene bir Türk aruzu meydana çıksa da aruzun Türkçenin yapısına uygun olmayışı hep tartışılmalıdır. Tanzimat’ın ilanı ile hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşayan Osmanlı Devleti, edebiyat alanında da bu değişim ve dönüşümlerin sancısını çeker. Tanzimat’la Batı’ya, Batı edebiyatına yönelen sanatçılar, Batıdaki yeni türlerle tanışır. Bu durum tekrar aruz/hece tartışmasını ortaya çıkarır. Çünkü Batı’daki edebî türler aruz vezniyle yazılmaya uygun değildir. Bundan dolayı Tanzimat döneminde hece-aruz tartışması edebî tartışmaların ileri gelen konuları arasında yer alır.

Namık Kemal de mektuplarında hece/aruz tartışmasına önemli ölçüde değinmiştir. Namık Kemal mektuplarında aruz ölçüsünü olumsuz yönde tenkit ederken, hece ölçüsünü millî ölçümüz olduğu için över ve gençleri hece ölçüsü ile şiir yazmaya teşvik eder. Ancak ne var ki Namık Kemal şiirlerinde aruz veznini, hece veznine göre daha fazla kullanmıştır.

“Tahrib-i Harâbât”, “İrfan Paşa’ya Mektup” ve “Celal Mukaddimesi”nde Namık Kemal’in vezin konusunda tenkitleri bulunmaktadır.

Namık Kemal, Abdülhak Hamid’e 21.02.1876 tarihinde yazdığı mektubunda “Ben yazı yazmak, kafiye bulmak, bir sözü efaîl-ü tefâil’e tatbik etmek gibi şeylere süslüce bir boyunbağı takmaktan kolay görüyorum” (Tansel, 1967, ss. 426-427) diyerek aruz ölçüsü ile yazılan şiirleri çok basit olarak görür. O, bu türde söylenen şiirleri sadece bir vezin oyunu ve efaîl-ü ve tefâil dizisi

olarak görür ve tenkit eder. Namık Kemal, aruzu Türk şiiri önünde en büyük engel olarak değerlendirir ve Türk şiirinin aruz ölçüsünden ayrılmadıkça gelişmeyeceğini belirtir. Bu durumu; “Evvân-ı Acem’den ayrılmadıkça bizde tiyatro olacak kadar tabii şiir söylemeye kabiliyet göremiyorum” (Tansel, 1967, s. 433) diyerek dile getiren Namık Kemal, Batı edebiyatından edebiyatımıza yeni gelen edebî türlerin gelişmesinde en büyük engeli “Evvân-ı Acem” olarak görür. Aynı zamanda; “Şiirde sâfi Türkçe yazmak evvânın şimdiki hâliyle beraber kimsenin elinden gelmez” (Tansel, 1967, s. 433) diyerek de Türkçe ve Türk şairlerinin vezin konusunda içine düştükleri durumu dile getirir. Bu açıdan dönemi itibarıyla Batı’dan gelen yeni türler ve Türkçe, aruzla artık bir yere gidememektedir. Bunda ısrar etmenin hiçbir faydası yoktur. Bu yüzden Namık Kemal, gerek tiyatrodan gerek şiirde hece ölçüsünün kullanılmasından yanadır. Namık Kemal, “Manzum söze o kadar hevesim var, bir kerre de Tabiatini bizim parmak hisabiyle bir şey yazmağa sevk et! Bak ne güzel, ne parlak oluyor” (Tansel, 1967, ss. 433-434) diyerek hece ölçüsüyle yazılan eserleri güzel ve parlak bulur ve bu yönde yazılan eserleri olumlu yönde tenkit eder. Hece ölçüsü ile yazılan eserler, saf Türkçenin kullanıldığı eserler olup lirik ve anlaşılırdır. Şiirin güzelliği ve parlaklığı ona göre hece ölçüsünün bu özelliğinden gelir.

Şiirde hece ölçüsünün on birli ölçüsünü beğenen Namık Kemal, bu ölçünün şiire ayrı bir ahenk getirdiğini ifade eder. Ziya Paşa’ya yazdığı mektubunda; “Bilmem neden ise, vezinde on bir yerine on heceyi ihtiyâr etmiş. Birçok yerleri güzel olmuş ise de nesirden fark olunmaz dereceye gelmiş” (Tansel, 1969, s. 378) diyen Namık Kemal, şiirin ölçü yüzünden nesre benzemesini tenkit eder. Ona göre ölçü, şiiri nesirden ayıran ve şiire ahenk kazandıran önemli bir unsurdur.

Namık Kemal, hece ve aruz ölçüsü konusunda her ne kadar hece ölçüsünü savunsa da aruz ölçüsünden şiirini kurtaramaz. Namık Kemal, Celal Mukaddimesi’nde bu hususta kendisini aruzdan yana gösterirken, hece ölçüsünün her ne kadar millî ölçümüz olsa da ahengin letafetten yoksun olduğunu bildirir. Bu konuda tam bir kararlılık sağlayamayan Namık Kemal’in vezin konusundaki tenkitleri, kendisinden sonra gelen ve hece ölçüsünü kullanan gençleri yönlendirme, bilgilendirme çabasıdır. Ona göre yeni edebiyatın şiiri ve diğer edebî türleri, aruzun kural ve kaidelerinden kurtularak kendi hüviyetlerini kazanmalıdır.

### 1.3. Tema/İzlek Üzerine Tenkit

Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Namık Kemal, yeni şiirin konusuna da mektuplarında yer verir. Klasik şiirin gerçekten uzak, hayatın akışından kopmuş olmasını tenkit eder. Kendisi de klasik tarzda bir eğitim almasına rağmen Şinasi’yi tanıdıktan sonra şiir ve sanatçı tutumunda büyük değişim yaşar.

Namık Kemal'in gerek şiirde işlediği konu gerekse edebî türler üzerindeki düşüncelerini, Şinasi'den önce ve Şinasi'den sonra olarak değerlendirmek gerekir. Dostlarına yazdığı mektuplar da bu değişimin delilidir. Şiir üzerinde durduğu önemli konulardan biri de şiirin konusudur. Tanpınar'a göre "Namık Kemal, eski şiiri bırakmaz, belki eski mısra ve manzume ile yani fikirlerini uzaklaştırmağa çalışır. Bu, yeniye değişen muhtevada aradığı devirdir" (Tanpınar, 1997, s. 370). Bu açıdan eski Türk şiirinin içeriğine yönelik tenkitlerde bulunan Namık Kemal, mektuplarında yeni şiirin içeriği hakkında da eleştirilerde bulunur.

Abdülhak Hamid'e yazdığı 19 Şubat 1879 tarihli mektubunda, Şimdi bir kere, eski ya da şiir söylemeği merak ettiği zamanlar,

Edebiyat ile hürriyet can versem de  
Başka bir Nâmık-ı şeydâ yetişir hâkimden

beytini söyleyen Kemal'i düşün. Bir kere de senin gösterdiğin terâkkiyi ve terâkkiden bence hâsıl olan ümid-i istikbâle matuf zevkiyyâtı nazar-i hayâl önüne al da, *Sâhra*'dan ne kadar memnun olduğunu anlardan tahmin et (Tansel, 1969, s. 391).

Namık Kemal, Abdülhak Hamid'in *Sahra* adlı eserini gerek konusu gerekse üslubu açısından olumlu yönde eleştirir. "Edebiyyât ile hürriyete can versem de" diyen Namık Kemal, bu mısra ile âdetâ şiir ve edebiyatın konusunun ne olması gerektiğinde yol gösterir. Şiire "hürriyet" kavramını sokan Namık Kemal, bu anlamda da yol göstericiliğine devam eder ve Abdülhak Hamid'i şiir yazması için olumlu yönde eleştirir. Çünkü ona göre "hürriyet ile edebiyat" can verilecek kadar kutsal iki değerdir. O, eserlerinde "hürriyet" ve "edebiyat" kavramlarıyla insanı, ideal şiirde yaratma peşindedir. Aktaş, "Namık Kemal'de hürriyet 'ben'in kendi varlığını, kendi gücünü idrakin tabii sonucu olarak ele alınmalıdır" (Aktaş, 1993, s. 5) diyerek Namık Kemal'in şiirde hürriyet kavramının üzerinde sıklıkla neden durduğunu ortaya koyar. Namık Kemal'e göre şiir ve edebiyatta hürriyet, "ben" in kendi varlığına hizmet etmelidir. Bu yönde yazılan ve milletin kendi benliğinin oluşmasına yardımcı olan eserler onun için daha makbuldür.

Namık Kemal'in mektuplarındaki bir diğer önemli husus, şiirde vatanın ve vatan teminin işlenmesidir. "Vatanî şiir" anlayışı ağırlıklı bir şiir onun şairliğinin nirengi noktasını teşkil eder (Göçgün, 1999, XLIII). Vatan onun şiirlerinin en önemli dayanağıdır. Onun en büyük aşkıdır. "Tabî bizim perverlik de vatan yolunda oldu. Zihnimde başka bir şey yok. Ne düşünsem, gözümün önüne kanlı kefenli vatan çıkıyor. Nazire ve yâhut perverlikte, bütün bütün senin yolunda gidemedim." (Tansel, 1969, s. 392) diyen Namık Kemal, Abdülhak Hamid'i şiirde farklı konuları işlediği için över, aynı zamanda da kendi şiirinin konusunu, içeriğini belirtir. Ancak burada Namık Kemal'in kendi şiirini de eleştirdiğini görmekteyiz. Şiir ile vatani eş tuttuğunu ve bu hususta

kendini de farklı konu/temalarda şiir yazamadığından dolayı tenkit ettiğini görürüz. Recaizade Mahmut Ekrem'e 1874 yılında yazdığı mektubunda da vatan temini şiirde önemli ölçüde ele alan yazar, bu hususta yazılmış olan şiirleri daha yararlı görür:

Vatan yolunda dökülecek yaş, şehidân-ı hürriyetin yanaklarına dökülecek kandan ibârettir. Hubb-i vatan gibi, gayret-i insâniyye gibi, yanmış, kömür kesilmiş gönülleri safvet ve metânet billurlaştırmak elmas etmek şerefinden olan havass-ı gaibeye mâlik olanların gözünden, lisân-ı nedâmetin tecessüm etmiş cezâ-yı âcizânesi demek olan girye nasıl dökülür (Tansel, 1967, s. 345).

Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem'in yapmış olduğu "Mes Prisons Tercümesi"ni tenkit eder. Tenkitin başlıca sebebi Silviyo'nun ağlamasıdır. Çünkü vatanını seven bir insan asla ağlamaz. Yürekli, cesur, ideal insandır. Recaizade Mahmut Ekrem'i böyle bir kahramanı zaaflarına yenik düşürerek anlatmasını eleştirir. Bu da gösteriyor ki Namık Kemal, vatan kahramanlarının idealist yüce bir kişilik olarak şiirde işlenmesinden yanadır. Kanter;

Namık Kemal şiirinde mağrur bir insan tipi çizer. Ona göre, yaşam karşısında boyun eğip aciz bir insan olmaksızın, şerefli bir şekilde ölmek daha makuldür. İdealist insan dünya düzeninin, insanı bayağılaştıran, alçaltan fikirleri karşısında sağlam adımlar atmalıdır (Kanter, 2007, ss. 180-181)

diyerek Namık Kemal'in şiirinde işlediği insan tipine değinir.

Namık Kemal'e göre şiir, vatana hizmet etmelidir. Halk arasında millî ve medeni birliği sağlamalı, millî benliği muhafaza etmelidir. Şiirde işlenen temalar mantığa uygun olup insana vatanperverliği aşılmalıdır. Bu özelliklerden yoksun olan şiir ise ona göre topluma faydası olmayan ve toplumdan uzak olan bir şiir anlayışıdır. Abdülhak Hamid'e yazdığı 30 Mart 1879 tarihli mektubunda, "Edebiyata hizmet, sıfat-ı kâşife-i insâniyyet olan nâtika-i millete hizmet demek olur; fakat o kuvvet, doğrudan doğruya vatanperverlik fikirlerini büyütmeğe sarf edilse, hiç olmazsa yazılan şeylerin yarısı o cihetle masrûf olsa, daha hayırlı değil midir?" (Tansel, 1969, ss. 421-422) diyen Namık Kemal, edebiyat ve şiirin vatanı işleyerek daha hayırlı bir iş yapacağını belirtir. Abdülhak Hamid'i eski Türk şiirinin şairlerinden gerçek olmayan ve sosyal bir fayda sağlamayan örnekler almadığı için de tenkit eder.

Kaynağı ne olursa olsun Namık Kemal'in vatan ve millet meselelerinde olduğu kadar, onları bütünüyle kuşatan devlet kavramı etrafında büyük bir idealist olduğu şüphe götürmez bir gerçektir (Göçgün, 1991, s. 209).

Bu açıdan vatanın ve milletin ele alındığı, devletin yüceltildiği şiirler millî benliğimizin güçlenmesi açısından büyük bir fayda sağlar. Namık Kemal,

mektuplarda şiiri, siyasi ve sosyal faydası yönünden ele alarak “cemiyet için sanat” görüşünü benimser. Şiirde hakikati ve aklın uygunluğunu her şeyin üzerinde tutar.

## 2. Tiyatro Üzerine Tenkit

Namık Kemal'in tiyatroyla olan ilişkisi; onun tiyatroyu Türk edebiyatıyla tanıtmaya ve Türk tiyatrosunun yaygınlaşmasına yönelik çabalarını içerir. Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı eserinden sonra döneminde Türk tiyatrosuna en fazla hizmet eden Namık Kemal'dir.

Yazmış olduğu altı tiyatro eseriyle tiyatro türünde kendini kanıtlamış olan Namık Kemal, Osmanlı tiyatrosunda oyuncuların yetişmesi için de birçok çalışmalarda bulunmuştur. Yazmış olduğu *Vatan yahut Silistire*, *Akif Bey*, *Kara Bela*, *Gülnehal*, *Zavalı Çocuk* ve *Celalettin Harzemşah* adlı tiyatro eserleriyle bunu ortaya koymuştur. Namık Kemal'e göre “Tiyatro, insanı ve cemiyeti bütünü ile sarar, kuşatır. Sevdiren, ağlatan, saadet ve ıstırap veren, eğlendiren, terbiye eden, dinlendiren; bütün bunları aynı anda ve beraberce yapandır.” (Yetiş, 1996, s. 50).

Namık Kemal, edebî türler arasında en fazla tiyatroyu sever. Bunun nedeni Tanzimat'la yaşanan değişim ve yenileşme hareketinin tiyatro ile Türkiye'ye taşınmasıdır. Batı tarzında tiyatro, Türk tiyatrosunun bazı enstrümanlarının eksikliğinden ve halkın tiyatro zevkinin düşük olmasından dolayı Türk edebiyatında çok yavaş gelişir. Daha çok şehirlerde oynanan halk tiyatrosu ve köylerdeki seyirlik oyunlar, sahneye ve senaryoya gerek duymamaktaydı. Yeni anlayışa ait tiyatro eserleri de bu geleneğe göre kaleme alındı. Namık Kemal ise bu süreçte hem tiyatro eserleri hem de tiyatro üzerine yazılar yazarak Batı tarzı tiyatronun edebiyatımızda gelişmesini sağlar.

Namık Kemal mektuplarında, tiyatro eseri yazmak, tiyatronun konusu, tiyatro eserlerinin dili ve tiyatro türünde eser veren gençlerin yönlendirilmesi hususu üzerinde durur.

Namık Kemal, tiyatro ile ilgili görüşlerini Avrupa dönüşü yazar. Enginün'e göre

Namık Kemal, mektuplarında da gördüğümüz gibi, tiyatro seyrinden çok hoşlanmaktadır. Özellikle Avrupa'ya gittikten sonra tiyatroya karşı büyük bir ilgi duymaya başlar. Arkadaşlarına yazdığı mektuplarda, bu konu üzerinde sıklıkla durur (Enginün, 1993, s. 14).

Yazar, mektuplarında olduğu gibi diğer yazılarında da tiyatro denildiğinde bizim için Batı, Batı'da ise Fransız romantik tiyatrosunu örnek gösterir. Bizde var olan tiyatroyu ve tiyatro geleneğini ise Fransız romantik tiyatrosundan uzak olduğu için yok sayar ve geleneksel tiyatroyu tenkit eder.

Namık Kemal, “Tiyatrodan Bahseden Arkadaşlara” başlıklı yazısında tiyatronun “öyle marifet veya ahlak mektebi değil, âdeta bir eğlence” olduğunu söyler ve daha sonra diğer eğlenceler içinde en güzeli ve en faydalı olanı olarak görür (Yetiş, 1996, s. 49). Tiyatro seyretmeyi çok seven Namık Kemal, özellikle Victor Hugo ve Shakespeare üzerinde durur.

Londra ve Paris’te Namık Kemal’in tiyatro ile ne kadar meşgul olduğunu gösteren mektupları vardır. Bu mektuplar yazarın hem Avrupa’da tiyatro ile ilgili yakınlığını hem de tiyatro türüne bakışını göstermesi açısından önem arz eder. Yazar, Avrupa’da olduğu sürece hemen hemen her gece tiyatroya gider. Bunu da Avrupa’dan arkadaşlarına yazdığı mektuplarında dile getirir.

“Âdet iktizâsınca, nuf’l-leyden üç-dört saat sonra yatılıyor; yemek ise, ezân raddelerinde yeniyor. Dokuz-on saat evde oturmak mümkün değil çâresiz, tiyatroya, falanlara çıkılıyor...” (Tansel, 1967, s. 123) diyen Namık Kemal, Avrupa’da tiyatronun ne kadar yaygınlaştığını ve ne kadar gerekli olduğunu dile getirir. İnsanların boş zamanlarını tiyatro ile geçirmesi, onun için bu türün gerekliliğini ortaya koyar. “Celal Mukaddimesi”nde “Bir milletin kuvve-i nâtıkası edebiyât ise, timsâli edebî nâtika-i zihayâtı tiyatrodur. Tiyatro fikrin hayâlâtına vicdân, vicdanın ulviyâtına cân, cânın hayâlâtına lisân verir” (Göçgün, 1987, s. 167) diyen Namık Kemal, tiyatroyu hep olumlu yönde tenkit eder. Namık Kemal’e göre tiyatro, fikrin, hayalatın ve vicdanın lisanıdır ve bu lisanda insan kendi ulviyetini görür:

Hele burada bir tiyatro var; hakikat görülecek bir şey!... Âdeta hem ahlâk hem de lisân için en büyük mekteptir. Bir takım oyunlar oynuyorlar ki taştan yürekleri ağlatır. Hemen ekser geceleri oradayım; lâkin Mevlâna Hacı Nûri beğenmiyor. O da bir zevzeklik tiyatrosuna mecbur olmuş. Orada kırk-elli yaşında, ağzı cücük, burnu çenesi sivri, gözleri mâi çil, kaşı yok ki şeklini tarif edeyim, kendi esmer sarı. Omuzları tabla gibi geniş, kolları değnek gibi ince bir karı var. Oyun oynuyor arada kedi gibi miyavlıyor. O da türkü olacak (Tansel, 1967, s. 119).

Sanatçı, bizdeki tiyatro anlayışı ile Batı’daki tiyatro anlayışını karşılaştırır. Bizdeki tiyatro ve tiyatro oyuncularını da eleştiren Namık Kemal, tiyatro oyuncularının yetersiz olduğunu belirtir. Onların aynı zamanda dili yerelleştirerek kullanmaları ise ona göre bir başka olumsuzluktur. Metin And, “Çoğunluğu Ermeni olan oyuncular zaten bozuk olan telaffuzları yanında bir de konuşma diline böylesine yabancı metinleri oynayınca bu, seyirciler için anlaşılabilir, içinden çıkılmaz bir durum alıyor” (And, 1972, s. 306) diyerek o dönemdeki oyuncuların dil konusunda yetersizliklerinin nedenlerini dile getirir.

Namık Kemal, Batıdaki tiyatro ve tiyatro eserlerinin, dilini ve söyleyişini olumlu yönde tenkit eder. Celal Mukaddimesi’nde bizdeki tiyatro oyuncularına değinen yazar, “Fihakîka tiyatromuz öyle mücevver marazlı,



mükemmel perdeli olmadığı gibi, oyuncular evzâda zararsız, fakat telâffuzda temâşanın yarı zevkini gâîb ettirecek kadar kusurludur” (Göçgün, 1987, s. 165) diyerek oyuncuların kedi gibi miyavlamaları, tiyatrodan, tiyatro eserinden alınacak zevki ve dersi yarıya indirdiklerini belirtir. Ona göre tiyatro, halkı eğitmeli ve halkın diline hizmet etmelidir.

İskender Beyzâde Reşat Bey'e Londra'dan 1896 tarihinde yazdığı mektubunda tiyatronun göze de hitap etmesi gerektiğini söyleyen Namık Kemal, tiyatroyu cemiyetin bir aynası olarak görür. Bu aynanın da daha düzenli ve daha güzel olmasını, estetik bir gaye gütmesini ister. Her ne kadar tiyatroyu, hayatı anlatan ve içeren bir tür olarak görse de her zaman sahnede estetiğin ve güzelliğin olmasından yanadır. “Buraya gel de gözlerin karı görsün; tiyatro görsün. Âlima'llah Victor Hugo'nun *Les Miserables* romanından çıkma bir dram oynuyorlar, dünyada böyle parlak şey olmaz” (Tansel, 1967, s. 159) diyen Namık Kemal, tiyatro oyuncularının bizdeki gibi bakımsız, belli bir yaşın üzerinde kişiler olmadığını, gençlerin bunu meslek edindiğini dile getirir. Sahnede güzelliği sadece dış görünüşte değil aynı zamanda, oyunun ve oyuncunun dili ve içeriğinde de öven Namık Kemal, bizdeki tiyatro oyuncularının yetersizliğini eleştirir.

Namık Kemal, tiyatrodaki büyük yenilik ve değişimler yapan bir sanatçısıdır. Onun mektuplarında tiyatro hususunda eleştirilerinin önemli bir diğer cephesi, tiyatronun halkı eğitmesi ve halkın millî duygularını harekete geçirmesidir. Bu açıdan Tanzimat'la birlikte tezli tiyatro yolunu açan Namık Kemal, mektuplarında tiyatro eserlerinin sosyal faydacı yönüne değinir ve gençleri bu konuda olumlu yönde eleştirir:

Namık Kemal'in tiyatro ile meşgul olması Tanzimat sonrası tiyatro faaliyetlerinin çok artmasına ve tezli tiyatronun gelişmesine yol açmıştır. Tiyatro faaliyetlerinin çoğalması sevindirici olmakla birlikte tezli tiyatro, tiyatronun ayrı bir sanat ve teknik meselesi olduğunu unutturmuş, sahneyi günlük meselelerin dile geldiği bir çeşit kürsü hâline sokmuştur (Enginün, 1993, s. 18).

Bu açıdan Namık Kemal, tiyatroyu sadece bir eğlence aracı değil bir tez aracı olarak görmüş ve gençlerin de bu yönde eserler vermesini teşvik etmiştir.

Namık Kemal, halk tiyatrosuna, halkın ahlakını bozduğundan fazla itibar etmez. O, halk tiyatrosunu, Batılı anlamda tiyatronun gelişmesine engel teşkil ettiği için de sık sık olumsuz yönde tenkit eder. Namık Kemal, Ocak 1876 tarihinde yazdığı mektubunda “Orta oyunlarının hâlini bilirsiniz. Bunlar olsa olsa halkın fesâd-ı ahlâkla haiz olduğu dereceye numûne olabilir. Vâkıa tuhafılığı inkâr olunmaz; fakat ne derece mugayir-i edep olduğu meydandadır” (Tansel, 1967, s. 76) der.

Namık Kemal, orta oyununu budalaca hareketleri ve edepsiz sözlerinden dolayı tuhaf bularak bu tarzdaki eserlerin amacının sadece insanları güldürmek ve eğlendirmek olduğunu dile getirir. Halkın ahlaki yönden terbiye edilmesine hiçbir faydasının olmadığını söylediği halk tiyatrosunu, işlevsizliği yüzünden eleştirir ve orta oyununu “mugayir-i edep” olarak görür. Aynı zamanda memâlik-i mütemedinde (medeni memleketlerde) ise oyunların içinde hiçbir kaba sözün olmadığını ve o bölgenin ileri gelen şairlerinin bu sözleri itina ile seçip eserin içine koyduğunu belirtir. Nitekim Namık Kemal’e göre tiyatro; “Her şeyden evvel eğlencedir; fakat hükmü hemen bir ‘içtimaî fayda’ düşüncesi takip eder ve tarif “faydalı bir eğlence” (Akyüz, 1995b, s. 58) şeklinde tanımlanır.

Namık Kemal, Batı edebiyatında sıklıkla görülen manzum tiyatronun Avrupa’da birçok kötü alışkanlıkların terk edilmesini sağladığını dile getirir (Tansel, 1967, s. 36). Namık Kemal 17.02.1879 tarihinde Abdülhak Hamid’e yazdığı mektubunda, Abdülhak Hamid’in *Nesteren* adlı tiyatro eseri üzerine tenkit ve görüşlerini bildirir. Abdülhak Hamid’in *Nesteren* adlı eserinde konu hususunun da bize uygun olmadığını Batı kültürünü yansıttığını dile getirerek tekniğin güzel ancak işlenen konunun bazı yerlerinin bize uygun olmadığı yönünde eleştiriler bildirir. (Tansel, 1969, s. 375). Namık Kemal, Abdülhak Hamid’in *Nesteren*’i hece ölçüsü ile yazmasını da başarısız bulur. Hece ölçüsünün eserin akışını bozduğuna belirtir. Recazade Mahmut Ekrem’e yazdığı 21.09.1878 tarihli mektubunda vezin konusu üzerinde duran Namık Kemal, “Tiyatro bizde hiçbir nev’ vezin ile yazılmayacak; zâten mevzûn yazılmağa lüzum yok” (Tansel, 1969, s. 296) der. Namık Kemal, tiyatrodaki veznin eseri zorladığını belirterek bu yönde yazılan eserde veznin olduğunu belirtir.

Namık Kemal’in tiyatro eserlerinin tercümesi konusunda da tenkitleri vardır. Ona göre her tiyatro eseri tercüme edilmelidir. Namık Kemal’in isteği bize gereken, halkımızı, eğiten ve dilimize uygun eserlerin tercüme edilmesidir. O, gelişigüzel, hiçbir amaç taşımayan tiyatro eserlerinin tercüme edilmesine karşıdır. Namık Kemal, 25.08.1879 tarihinde Sâmî Paşazâde Sezâî’ye yazdığı mektubunda, tiyatro ile ilgili bilgi verir. Batı tiyatrosu hakkında Sâmî Paşazâde Sezâî’ye bilgi veren Namık Kemal,

*Herman*’i, Victor Hugo’nun birinci tiyatrosu olmak mes’eleleri de sizin Fıransızca hocası hezâyan buyurmuşlar; Hâmid’in tahkiki de yanlış... Hugo’nun birinci tiyatrosu *Cromwell*’dir... *Shakspeare*’in *Hamlet*’i fevka’l-âde yazılmış tiyatrolardan biridir; fakat âsârının en alâsı değildir. *Shakspeare*’in kâffe-i âsârına *Macbeth* namındaki tiyatrosu fâ’ik olduğu cumhûr-ı udebâ indinde müttefik aleyhidir (Tansel, 1969, ss. 466-467).

Bu açıdan Namık Kemal, Batı tiyatrosu hakkında da tenkitlerde bulunarak Batı’daki tiyatro ve tiyatro eserlerinin bizim edebiyatımızda

tanınmasını sağlar. Yine aynı mektubunda Sâmi Paşazâde Sezâî'ye, "Benim zevkimce beşinci *Nevha* hepsine müreccahtır. Moliere'le Hugo mukayesesinde bütün bütün haksızsın! Tiyatro âlemine Moliere'in âsârı kadar ahlâka te'sir etmiş hiçbir şâir te'lifâtı gelmemiştir" (Tansel, 1969, s. 467) diyerek Moliere'nin Batı edebiyatındaki yerinin tam anlamıyla anlaşılmadığını ve kendisinin de bu yönde yanlış bilgiye sahip olduğunu bildirerek onu eleştirir.

Namık Kemal'in özel mektuplarında tiyatro hakkındaki tenkitleri, sahne, oyuncu, eserin konusu ve tiyatro eserinin tercümelere üzerinedir. Yazar, tiyatroyu eğlencelerin en güzeli ve faydalı olanı olarak görür. Orta oyunu ve Karagöz gibi folklorik oyunları ise insanları sadece güldürmeleri, insanlara ahlaki ve sosyal yönden bir fayda sağlayamadıkları için tenkit eder. Osmanlı tiyatrosunun Batılı bir tarzda gelişmesini ve tiyatrodaki romantik tarzın yaygın olmasını arzular. Ona göre medeni milletlerde görülen ahlaki ve hissî gelişmelerde tiyatroların çok önemli katkıları vardır.

### 3. Gazete Üzerine Tenkit

Tanzimat edebiyatında yenileşme ve modernleşme hareketinin önemli bir diğer edebî türü, gazetedir. Bu dönemde gazete, halkı aydınlatma ve halka yararlı olma düşüncesi etrafında benimsenerek edebî türler içerisinde ön plana çıkarılır. Tanpınar, "Yeniliğin memleket içinde yerleşmesinde ve gelişmesinde âmil olan şeyler arasında yeni yeni fikir süren gazeteciliği de saymak lazım gelir" diyerek gazete ve gazeteciliğin önemini vurgular (Tanpınar, 1997, s. 146).

Batılılaşma hareketinin Osmanlı Devleti'ndeki en önemli unsurlarından biri olan ilk gazete, (1931) *Takvim-i Vekâyi*'dir. Bu gazete, haftalık çıkar ve genellikle resmî haberler yer verir. Kişilerin ve sanatçıların kişisel görüş ve düşüncelerine yer vermeyen, daha çok askerî atamaları ve sultanın yapmış olduğu gezileri içeren *Takvim-i Vekâyi* 1840 yılına kadar yayımlanan ilk Türkçe gazetedir. 1840 yılında gelindiğinde William Churchill'in İngiliz matbaasında çıkardığı ilk yarı resmî gazete olan *Ceride-i Havadis* yayın hayatına girer. İlk yıllarda çok resmî olsa da daha sonra ilmi, ahlaki ve edebî bir içeriğe kavuşur.

Türk gazeteciliğinin özel anlamdaki ilk başarısı, *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesidir. Bu gazete, basın hayatımızın resmî haber gazeteciliğinden sıyrılarak fikir gazeteciliğine yönelişinin önemli ilk adımıdır. *Tercümân-ı Ahvâl*, 22.10.1860 tarihinde Ağâh Efendi'nin çıkardığı ve büyük oranda Şinasi'nin yönettiği bir gazetedir. Şinasi'nin yazmış olduğu *Şair Evlenmesi* adlı ilk tiyatro eseri de bu gazetede yayımlanır.

Türk basın hayatı, 1862 yılına gelindiğinde Şinasi'nin tek başına çıkardığı *Tasvîr-i Efkâr* ile tanışır. Bu gazetede, günlük olayların yanında edebî makale, çeviri ve tercümelere de yayımlanır.

Aydın-halk buluşmasını sade bir Türkçe etrafında toplamaya çalışarak Türk sanat ve düşünce yaşamının gelişmesinde, Türkçenin itibarının artmasında önemli bir rol üstlenen Tasvîr-i Efkâr'ı 1865'ten itibaren iki yıl da Namık Kemal çıkarır (Korkmaz, 2007, s. 27).

Namık Kemal, *Tasvîr-i Efkâr*'da 1862 yılının sonlarına doğru yazmaya başlar. Şinasi her alanda Namık Kemal'in düşünce ve fikir babasıdır. Bu anlamda Şinasi'nin gazetecilik sahasında düşündüklerini Namık Kemal gerçekleştirir. Namık Kemal mektuplarında, gazete üzerine birçok tenkitte bulunur. Mektuplarında gazeteyi, bilgi ve kültürü aktarmada bir araç olarak değerlendirir ve gazetenin/gazeteciliğin döneminde yaygınlaşması için birçok girişimlerde bulunur.

Namık Kemal, mektuplarında birçok gazeteden bahseder. Bu gazetelerin birçoğunda çalışmış veya makale yazmıştır. Namık Kemal'in mektuplarında bahsettiği ve tenkitlerde bulunduğu gazeteler; *Tasvîr-i Efkâr*, *İbret*, *Hayâl*, *Hürriyet*, *Muhbir*, *İnkılap*, *Tercüman-ı Hâkikat* gibi gazetelerdir. Bunlar arasında *Tasvîr-i Efkâr*, *İbret* ve *Hürriyet* Namık Kemal'in fiilen gazetecilik yaptığı gazetelerdir. Bu gazetelerin dışında mektuplarında, *Kırk Anbar*, *Al-Cevâib*, *Sabah*, *Ümran*, *Osmanlı*, *Haver*, *Mecmua-ı Siyaset*, *Kevebi Şarki*, *Tercüman-ı Şark*, *İstikbâl* gibi gazeteleri yakından takip ettiği anlaşılır. Yine İstanbul'da çıkan *Corurier'd Orient* (Tansel, 1967, s. 176) ve *Liberet* (Tansel, 1967, s. 138) gibi yabancı gazeteleri takip ettiği görülür (Üstünova, 2005, s. 119).

Namık Kemal, 1862–1873 yılları arasında gazetecilikle uğraşmış olup bu yıllara ait mektuplarında gazete ve gazetenin işlevine yönelik tenkitlerde bulunduğunu görürüz. Ona göre gazete, bir insanın kimliğini dahi ortaya koyabilir. Namık Kemal, Rüşdî Efendi'ye 1865 yılında yazdığı mektubunda “Fîl-hakika buna diyecek yoksa da, bu tedbir-i şifâhî olmalıdır; çünkü zâten tahsile düşmemiş adam, elbette gazete ve risâle alıp okumaz” (Tansel, 1967, s. 36) diyerek düşüncelerini dile getirir.

Namık Kemal gazeteyi bir kültür ve bilgi işareti olarak görür. Gazete okumayan insanları ise tahsilden uzak, cahil insanlar olarak değerlendirir. Bu açıdan gazete onun için bilginin kendisidir.

Namık Kemal, mektuplarında gazetenin bizde neden gelişmediği üzerinde durur. Bu hususta devleti ve aydınları eleştiren Namık Kemal, insanımızın matbuattan uzak durmasına kızar. Bunun nedenini halkın boş zamanlarını kiraathanelerde geçirmesini olarak görür. Ona göre kiraathaneler gazetelerden daha fazla para kazandırmaktadır. Bu durumu 1876 yılında yazdığı mektubunda;

*Takvim-i Tecâret*'i görmüş mü idiniz? İsimlerinin bir cüzü müttehittir ammâ, bu gazete öteki *Takvim*'e hiç benzemez. Hâvî olduğu efkârın istikameti ve muharrirlerin selika-i kitâbeti ciheti ile hakikaten şâyân-ı mütelaâ bir eserdir; Lakin işittiğime göre irâdı masrafına mukâbele etmediğinden idâresinde suûbet çekilmekte imiş. Bir gazete Avrupa'da birkaç yüz kişiyi beyler gibi geçindirir. Burada ekseri kendi masrafları korutamaz (Tansel, 1967, s. 75).

diyerek bizde gazetenin ve gazeteciliğin neden gelişmediğini belirtir. Bu konuda her şeyden önce halkın bilinçlendirilerek gazetenin faydalarının anlatılmasından yanadır. Aynı zamanda özel gazetelerin devlet tarafından desteklenmesini de ister.

Namık Kemal, gazetenin sosyal bir fayda gütmesini arzular. Ali Suâvi'yi *Muhbir* gazetesinde çıkan yazılarından dolayı tebrik eder. Tebrik etmesinin sebebi ise Ali Suâvi'nin gazetede kendi fikirlerini çok temiz bir şekilde ifade etmesidir. Aynı zamanda yazılarını Rumca ve Fransızca olarak yayımlaması, Namık Kemal'in Ali Suâvi'yi olumlu yönde tenkit etmesini sağlar (Tansel, 1967, s. 79).

Namık Kemal'in *Al-Cevâib* gazetesine cevaben yazdığı Nisan 1896 tarihli edebî mektubu onun, Şark ve Garba ait düşüncelerini aksettirmesi yanında gazetecilik hakkındaki düşüncelerini de içerir. Namık Kemal, gazetenin her kesime hitap etmesinden yanadır. Sadece bir konu üzerine yoğunlaşan gazeteleri, gazeteciliği tenkit eder.

*Times* gazetesi ki, İngilizlerin Nevâbig-i Zemaşeri ve Mâkâmat-ı Hamedâni ve Harirî'sidir; umûr-ı düvelliye ve dekâyık-ı politikadan bahsederken pamuk ve fabrika ve kömür ve kürek ve soba ve mangal fikralarına geçer. Kezâlik Fransız gazeteleri dahi meâlî-i- umûra bakmayıp daima hasâyisle iştiğâl ederler (Tansel, 1967, ss. 162-163).

Avrupa'daki birçok gazetenin içeriğinin sade politik ve ekonomik konulardan oluşmasını ve edebî konulara yer vermemesini tenkit eden Namık Kemal, İstanbul'da çıkan *Al-Cevâib* gazetesini örnek gösterir. Bu gazetenin her sayfasında farklı konuların işlendiğini belirterek gazeteyi över.

Namık Kemal'in Yeni Osmanlılar Cemiyeti tarafından Avrupa'da neşredilen *Muhbir* gazetesi hakkında da tenkitleri vardır. İlk olarak İstanbul'da çıkarılan bu gazete (1866) 32. sayısında hükümet tarafından kapatılır. Daha sonra Londra'da Ali Suâvi tarafından tekrardan çıkarılan bu gazetenin İstanbul'a kolayca giremediğinden dert yanan Namık Kemal, hükümet yöneticilerini eleştirir. "Gazetenin idhâlinde sıkıntı çekiyoruz, şu ayrıcalık mehâretini, elmas kaçırınların aleyhinde kullansanız da bizim gazete kaçırınların eşyâsını, o kadar aramayıverseniz iş pek kolaylaşır." (Tansel, 1967, s. 131) diyerek gazete ve gazeteciliğin gelişmesinde ne kadar sıkıntı çekildiğini belirtir.

Namık Kemal *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde çalıştığı sırada gazetede basılacak eserlerin maliyetleri hakkında bilgiler verir.

Rüşdî Efendi'ye yazdığı 1865 tarihli mektubunda “Mazhar-ı hüsn-i nazar-ı perverâneleri olan *Tasvîr-i Efkâr*, yakında bu yâdigarlarının neşri ile, tezyin-i sahife-i iftihâr edecektir ve böyle bir eser-i himâyetkârane nail olmasından dolayı sûret-i mahsusâda arz-ı teşekkür eder” (Tansel, 1967, s. 32) diyen Namık Kemal, gazete hakkında bilgi vererek gazetenin işlevine değinir.

Namık Kemal, Avrupa'dan döndükten sonra *Diyojen* adlı mizah gazetesine imzasız olarak yazılar göndererek yayımlar. Bu yıllarda (1872) *İbret* gazetesi de faaliyettedir. Namık Kemal 1872 yılında faaliyette olan bu gazetenin başyazarlığını üstlenir. Vatan yahut Silistre oyununun halkı galeyana getirerek sokaklara dökmesinden dolayı sürgün edilen yazar, gazeteden ayrılmak zorunda kalır.

Namık Kemal'in gazete ve gazetecilik üzerine tenkitleri, gazetenin Tanzimat döneminde gelişmesine yöneliktir. Namık Kemal gazeteyi, bilgiyi toplumsallaştırmak, halkın düşüncelerini yansıtmak ve halka bilgi vermesi yönünde ele alır. Onun mektuplarında özellikle üzerinde durduğu konu, gazetenin Osmanlının modernleşmesine önemli ölçüde katkı sağlayacağı düşüncesidir.

Sonuç olarak Namık Kemal Türk gazete/gazetecilik hayatının Tanzimat dönemindeki durumunu ele alarak gazetenin insanları ortak bir noktada birleştireceğine değinir.

### Genel Çıkarım

Namık Kemal, Tanzimat döneminin önde gelen simalarındandır. Yazın hayatına şiir yazar olarak giren sanatçı, şiir, roman, tiyatro, makale ve mektup türlerinde birçok eser vücuda getirmiştir. Bu türler hakkında önemli bilgi ve tecrübeye sahip olan sanatçı, edebiyat ve dili her şeyin üstünde bir güç olarak görür. Bu gücü modern Batı'nın dünyaya bakışı ve yorumlaması ile tekrar diriltmeye çalışarak edebiyat ve sanat alanında millî olanın sesini arar.

Namık Kemal özel mektuplarında ve yazdığı diğer makale ve yazılarda bu sesin modern anlamda gelişmesi için birçok girişimde bulunur. Özellikle mektuplarındaki görüş ve tespitler, onun Türk dili ve edebiyatına yeni giren edebî türlere yönelik tenkitlerini içerir. Edebiyatı, *maşuka-i vicdan* olarak değerlendiren Namık Kemal, mektuplarında âşık olunan vicdanın her yönden modern bir yapıya bürünmesi için edebî tenkitlerde bulunur.

Namık Kemal'in mektuplarını edebî tenkit yönünden değerlendirdiğimiz bu çalışma onun edebî türler hakkındaki tenkitlerinin hangi yönde ve nasıl ortaya konduğunu belirtir. Ülkemizde Batı edebiyatının

gelişmesi ve yerleşmesi için büyük bir çaba harcayan Namık Kemal, aynı zamanda yeni türlerin de Türk edebiyatında yaygınlaşmasını sağlar.

Namık Kemal'in mektuplarındaki edebî yaklaşımı sanatçının edebî görüşünü ve dönemindeki edebî gelişmeleri içermesinden dolayı önemli bir kaynak niteliği taşır.

**Kaynakça**

- Aktaş, Ş. (1993). Namık Kemal ve İnsan. *Doğumunun Yüz Ellinci Yılında Namık Kemal*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1-13.
- Akün, Ö. F. (1964). Namık Kemal. *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul.
- Akyüz, K. (1995a). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akyüz, K. (1995b). *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- And, M. (1972). *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu 1839-1908*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Enginün, İ. (1993). Namık Kemal ve Tiyatro. *Doğumunun Yüz Ellinci Yılında Namık Kemal*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 13-24.
- Göçgün, Ö. (1987). *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I*. Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1991). *Türk Edebiyatı Araştırmaları I*. Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kanter, F. (2007). Tanzimat Şiirinde İdealist İnsan Tipi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S.16, İstanbul, 167-190.
- Korkmaz, R. (2007). Servet-i Fünun Edebiyatı, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 121-170.
- Korkmaz, R. (2007). Yeni Türk Edebiyatına Giriş, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 7-35.
- Kutlu, Ş. (1981). *Türk Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi..
- Sevük, İ. H. (1942). *Tanzimattan Beri I*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şahin, V. (2008). Namık Kemal'in Mektuplarında Dil ve Edebiyat Üzerine Tenkitler. *Turkish Studies*, C. 3/4 Yaz, S.10, 687-715.
- Tanpınar, A.H. (1997). *19 uncu Asır Tür Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tansel, F. A. (1967). *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tansel, F. A. (1969). *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tansel, F. A. (1973). *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tansel, F. A. (1986). *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları IV*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Üstünova, M. (2005). *Namık Kemal'in Özel Mektuplarında Edebî Konular*. Bursa: Gaye Yayınları.
- Yetiş, K. (1996). *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. İstanbul: Alfa Yayınları.



# IRK BITİĞ'İN 40. IRKI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

*Orçun ÜNAL*

## Özet

İrk Bitig, tahminen 9. yüzyılda eski Türk runik yazısı ile yazılmış kitap biçiminde bir eserdir. Kitap şeklinde günümüze kadar ulaşabilmiş olan tek Eski Türkçe yapıttır. Bu eser, 65 fal, onların kısa yorumları ile bir de hatimeden oluşmaktadır.

Bu fallardan kırkıncısı, araştırmacılar için ilk üç kelimesi ile bir zorluk teşkil etmiştir. Şimdiye kadar Marcel Erdal, Talat Tekin, Semih Tezcan ve James Hamilton gibi değerli araştırmacılar bu üç kelimeye dair çeşitli yorumlar yapmış ve bu ırkı farklı tercüme etmişlerdir.

Makalede birincisi Semih Tezcan'ın okumasını temel alan ve ikincisi *talim* kelimesinin yeni bir etimolojisi ve anlamlandırılmasına dayanan iki okuma önerisi sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Eski Türkçe, İrk Bitig, 40. ırk

## Observations on the 40<sup>th</sup> İrk of İrk Bitig

### Abstract

İrk Bitig is a work in the form of a book, written in the Old Turkic runic form, approximately, in the 9<sup>th</sup> century. It is also the only work written in Old Turkic language in the form of a book that has reached to the present time. This work consists of 65 irks, with short comments on them and an epilogue. The 40<sup>th</sup> of these irks has been problematic for the researchers with its first three words. Up to the present time, distinguished researchers such as Marcel Erdal, Talat Tekin, Semih Tezcan and James Hamilton have been commented on these three words and translated this ırk in different ways. In this article two reading suggestions were presented: one of them depends on Semih Tezcan's reading and the other one depends on a recent research on the word *talim*'s etymology and sense interpretation.

**Key words:** Old Turkic, İrk Bitig, 40th ırk

## 1. Giriş

İrk Bitig, eski Türk runik yazısı ile yazılmış kitap biçiminde bir eserdir. Tahminen 9. yüzyılda kaleme alınmıştır. Eski Türkçe yapıtlar arasında kitap şeklinde günümüze kadar ulaşabilmiş olan tek eserdir. İrk Bitig'in tek nüshası Londra British Museum'da Elyazmaları bölümünde 8212 numara ile kayıtlıdır.

Eser ilk defa V. Thomsen tarafından 1912 yılında Journal of Royal Asiatic Society dergisinde yayımlanmıştır.

V. Thomsen'dan sonra eser üzerinde H. N. Orkun, S. E. Malov, Sir Gerard Clauson, Marcel Erdal, James R. Hamilton, T. İkedo ve Talat Tekin gibi birçok araştırmacı çalışmıştır. Eser üzerinde monografisi bulunan tek araştırmacı ise Talat Tekin'dir<sup>1</sup>.

Eser; 65 fal, onların kısa yorumları ile bir de hatimeden oluşmaktadır.

## 2. Kırkıncı İrk

Çalışmamızda üzerinde duracağımız kısım, İrk Bitig'in kırkıncı ırkı ve özellikle de onun ilk üç kelimesidir. Bu ırkın makalenin yazarı tarafından yapılmış harf ve yazı çevrimi aşağıdaki gibidir:

Harf Çevrimi:

t<sup>1</sup> l<sup>1</sup> m : w r<sup>1</sup> I : y<sup>1</sup> r<sup>1</sup> n<sup>1</sup> ç A : y<sup>1</sup> s<sup>1</sup> I ç I n<sup>2</sup> : y<sup>1</sup> l<sup>1</sup> m : k<sup>1</sup> y<sup>1</sup> g<sup>1</sup> : y<sup>1</sup> r<sup>1</sup> A : w r<sup>1</sup>  
w Wp n<sup>1</sup> : y<sup>1</sup> l<sup>1</sup> η w s<sup>1</sup> w n<sup>1</sup> : y<sup>1</sup> w r<sup>1</sup> I y<sup>1</sup> w r<sup>1</sup> : t<sup>2</sup> I r<sup>2</sup> : nt g<sup>1</sup> : l<sup>1</sup> p : r<sup>2</sup> m I s<sup>2</sup> : nc A  
b<sup>2</sup> I l<sup>2</sup> I η l<sup>2</sup> r<sup>2</sup> : d<sup>2</sup> g<sup>2</sup> w̄ : w l<sup>1</sup>

Yazı Çevrimi:

t(a)l(i)m : wrı : y(a)r(i)nça : y(a)sıçın : y(a)l(i)m : k(a)y(a)g : y(a)ra :  
urup(a)n : y(a)lhusun : yorıyur : ter : (a)nt(a)g : (a)lp : (ä)rmiş : (a)nça bilinl(e)  
: (ä)dgü : ol

## 3. Birinci Okuma Önerisi

Kırkıncı ırkı tartışma konusu olan ilk üç kelimedir: *t(a)l(i)m*, *wrı*, *y(a)r(i)nça*. Burada araştırmacılar için temel olan, *wrı* kelimesidir.

Tekin (2004, s. 42)<sup>2</sup> bu kelimeyi Orhon Yazıtları'nda da görülen *urı* "male child, son" (EDPT, s. 197a) kelimesi ile bir ve aynı saymıştır.

Clauson (EDPT, s. 197b) bu kelimeyi DLT'de *teriη* maddesi altında geçen *teriη u:ri*: (al-faccu'l-'amīq) "a deep ravine" olarak geçen *u:ri*: kelimesi ile bir ve aynı sayar ve kırkıncı ırkın ilk üç kelimesi için şöyle yazar: "talım (error for telim?) urı: yarınça: 'until he cleaves many ravines'". Clauson'ın bu yorum ve çevirisinin haklı eleştirisi, Tekin (2004, s. 43) tarafından yapılmıştır: "Bu açıklama kabul edilemez; çünkü zarf-fiil eki -ınca Eski Türkçede -ınça değil, -gınça biçimindedir." Clauson'ın *wrı* kelimesiyle ilgili yaptığı teşhise Hamilton (1985, ss. 252-254) da katılmaktadır.

Tezcan (1981, ss. 76-77) ise *orı* olarak okuduğu bu kelimeyi Kutadgu Bilig 5378. beyitte<sup>3</sup> geçen *yorı* ve Kırgızca *coru* "kuzukapan kartal" (< \*yorı)

<sup>1</sup> Talat Tekin, İrk Bitig üzerine biri İngilizce, biri de Türkçe olmak üzere iki monografi hazırlamıştır: Tekin, Talat, (1993). *İrk Bitig: The Book of Omens*, Wiesbaden, Harrassowitz; Tekin, Talat, (2004). *İrk Bitig: Eski Uyurca Fal Kitabı*, (Hzl. Nurettin Demir – Emine Yılmaz), Ankara: Öncü Kitap.

<sup>2</sup> Talat Tekin'in 1993 tarihli İngilizce *İrk Bitig: The Book of Omens* adlı eserine ulaşamamıştır.

kelimelerinin bir varyantı saymış ve “kuzukapan” olarak tercüme etmiştir. Erdal (1997, dn. 28) bu yorumu genel olarak kabul etse de, İrk Bitig'deki *ori* kelimesini bir varyanttan ziyade bir yazım yanlışı olarak görmek istemektedir.

Tezcan, *talım* kelimesini de İrk Bitig'de 3., 43. ve 51. ırklarda olmak üzere üç kere geçen ET *talım* “predatory” (EDPT, s. 499b)<sup>4</sup> ile bir ve aynı saymıştır. Fakat *talım* kelimesi söz konusu ırklarda, *kara kuş* ile birlikte *talım kara kuş* olarak geçer. Clauson (EDPT, s. 499b), *talım kara kuş* için İrk Bitig'deki üç örnek haricinde Kuansı İm Pusar'da geçen bir örneği de verir. *Talım*, *talım kara kuş* haricinde bir kez de *talım balık* olarak geçer. Tezcan üçüncü kelimeyi ise ET *yarın* “shoulder-blade” (EDPT, s. 970a) ve eşitlik eki +çA olarak çözümleyip 40. ırkın ilk cümlesinin çevirisini şöyle yapar: “Yırtıcı kuzukapan, kürekkemiği kadar geniş ok temreniyle (=gagasıyla) yalçın kayayı yararak vurup yalnız başına yaşıyor”.

Cümlede geçen *yoryyur* yüklemine Tezcan tarafından “yaşıyor” olarak yorumlanması ve tercüme edilmesi, Erdal (1997, s. 86) tarafından da kabul görmüştür. Erdal (1997, s. 27dn.) Tezcan'ın tercümesindeki “yararak vurup” ifadesini “yararcasına vurup” olarak düzeltmiştir.

Proje yöneticileri içerisinde Marcel Erdal'ın da bulunduğu VATEC (Vorislamische Alttürkische Texte: Elektronisches Corpus) projesinde 40. ırkın ilk cümlesinin İngilizce çevirisi şöyle verilmiştir:

“A rapacious bearded vulture, striking with the broad arrow-head (nose), as wide as a shoulder blade, so that splitting bare rock, lives alone.”<sup>5</sup> ([http://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk\\_Bitig.htm#146848;15:31,24.08.2009](http://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk_Bitig.htm#146848;15:31,24.08.2009))

<sup>3</sup> kalıkta uçuglı kara kuş yori  
seniñgdin keçümez aya kök böri

<sup>4</sup> Clauson, *talım* kelimesi için bir etimoloji önermez. Tekin (2004, s. 43), kelimeyi (*tala-* fiilinin bir türü ve belki de daha eski biçimi dediği) \*talı- “yağmalamak, yırtmak, kopartmak” fiilinin bir türevi sayar. Biz *tala-* fiilinin tanıtlanmış bir \**talı-* biçimini Eski Türkçe sözlüklerde bulamadık. Yalnızca Yeni Uygurcada tali- “yağmalamak, soymak” (Necip, 2008, s. 386b) fiili mevcuttur. Buna rağmen Tekin'in etimolojisi semantik açıdan gayet mantıklıdır. *Talım* sıfatının İngilizce karşılığı olan “predatory” kelimesi de Latince *præda* “talan, yağma, kazanç, av” isminin bir türevidir. Ayrıca – (X)m ekinin geçişli fiillerden eylemi yapanı gösteren isimler türettiği örnekler az da olsa mevcuttur: *at-ım*, *ısr-ım*, *ötr-üm* (OTWF, ss. 291-292). Bu tür örneklerin Karahanlıca dışında tanıtlanmamış olması, etimolojiyi morfolojik açıdan zayıflatsa da bizce tamamen ihtimal dışı bırakmamaktadır. Varsaydığımız daha eski \**tala-*m “\*yağmalayıcı” şeklinin ikinci ünlüsü sporadik olarak daralmış olabilir. Belki de İrk Bitig'in 3., 43. ve 51. ırklarında <t' l' m> olarak yazılan kelime zaten *t(a)l(a)m* okunmalıdır. Eğer birinci önerimiz doğru ise, o zaman 40. ırktaki *t(a)l(i)m* da *t(a)l(a)m* olarak okunabilir.

<sup>5</sup> “Yırtıcı kuzukapan, kürekkemiği kadar geniş ok temreniyle (=gagasıyla) yalçın kayayı vurarak yarıp yalnız başına yaşıyor” şeklinde çevrilebilir.

Tezcan'ın yorum ve tercümesindeki en büyük sorunlar, *wrı* kelimesinin KB *yorı* ile bir ve aynı tutulması ve DLT *yasıç* “a broad long arrow-head” (EDPT, s. 974a) kelimesinin ancak “gaga” anlamı ile düşünülürse cümle içinde anlam kazanmasıdır. *Yasıç*'ın gerçek anlamının (ne tür olursa olsun) bir kuş ile bağdaştırılamayacağı ise bir gerçektir.

Tezcan'ın kelime yorumları esas alınır, fakat cümlede bir yazım yanlış olduğu kabul edilir ve cümle aşağıdaki şekilde düzeltilirse, daha mantıklı bir anlamın ortaya çıkacağına inanıyoruz:

t(a)l(i)m : [y]orı : y(a)r(i)n[(i)n]ça : y(a)sıçın : y(a)l(i)m : k(a)y(a)g : y(a)ra : urup(a)n : y(a)lhusun : yoriyur

“(Adamın biri) yırtıcı kuzukapan(ın) kürekkemiği kadar geniş (bir) ok temreniyle yalçın kayayı yararcasına vurup yürüyor (yaşıyor).”

Cümleyi düzeltmek için varsaydığımız yazım yanlış, tek bir n<sup>1</sup> harfinin eksik olmasıdır. Kendisinden önce gelen harfin de n<sup>1</sup> olduğu göz önüne alınırsa, yazım yanlışları ile dolu olan İrk Bitig'de (Tekin, 2004, s. 17; Erdal, 1997, s. 28dn.) muhtemel bir hataya benzemektedir. Varsaydığımız yazım yanlışına çok benzer bir yanlış, 8. ırkta da muhtemel gözükmektedir: *özüm[in] yul in[in]tin, başımın yul ebintin* (Tekin, 2004, s. 17). Düzelttiğimiz hali ile cümlenin öznesi “yırtıcı kuzukapan” olmaktan çıkıyor ve 33. ve 38. ırklarda olduğu gibi gizli özne haline geliyor. *Yarınınça* kelimesinin morfolojik analizi ise şöyle olmalıdır: Yarın “kürekkemiği” +In (teklik 3. şahıs iyelik eki) +çA (eşitlik durum eki).

Kuzukapan ya da genel olarak yırtıcı kuşların kürekkemiğine gelince, Şekil 1'de SCAPULA adıyla ve Şekil 2'de daire içinde gösterilen bu kemik gerçekten geniş ve yassı bir ok temrenini andırmaktadır.

#### 4. İkinci Okuma Önerisi

Yukarıda anlattığımız Tezcan'ın okuma ve tercüme önerisinin gözden geçirilmiş halini tek olasılık olarak görmüyoruz.

Clauson'ın *wrı* kelimesini *u:ri:* okuyarak “(deep) ravine” olarak tercüme ettiğini yukarıda aktarmıştık. Erdal (1997, s. 86) haklı olarak *wrı* “koyak, vadi” kelimesinin *talım* “yırtıcı” sıfatı ile nitelenemeyeceğini söyler: “[...] neither humans (Tekin) nor ravines (Hamilton) can be qualified in this way”.

Clauson'ın *u:ri:* olarak okuduğu kelimeyi Dankoff (fol. 606) *ōri* olarak okur ve *qōl* maddesi (fol. 502) altında ikinci bir örnek daha verir: *ōri qōli* “Spur (‘ağud) of the valley”. Aslında bu örnek ilk olarak *ōri* olarak yazılmış, ancak sonradan *ōprı* okunacak şekilde ikinci bir el tarafından değiştirilmiştir. Tahmin edileceği üzere, Clauson bu örneği sözlüğünde *ōprı* madde başı altında gösterir (EDPT, s. 13b).

Demek ki *ōrī* ya da *ūrī* okunabilecek bu kelime, DLT'de bir kez “koyak” (Ar. *face*) bir kez de “vadi” (Ar. *vādī*) anlamıyla geçmektedir. İlk

ünlünün geniş mi dar mı olduğuna karar verilemediği için kelimeyi *wrı* olarak yazmaya devam edeceğiz.

Çuvaşça *vără* “(köprü, ırmak vb.) ağız, ağız” (Bayram, 2007, s. 214b) *wrı* kelimesinden gelebileceği gibi DLT *ōrū*<sup>6</sup> (fol. 56) “buğday, şalgam ve buna benzer şeyleri saklamak için kazılan çukur” kelimesinden de geliyor olabilir. Fakat birincisi daha muhtemeldir, çünkü *vără* da *wrı* gibi *-ōrū* kelimesinin aksine- coğrafi bir terimdir.

DLT’de Çiğil Lehçesi’nden olarak gösterilen ’WZİY *ōzi* “valley” (fol. 57) kelimesi ilk bakışta *öz* “vadi” kelimesinin bir varyantı gibi gözüküyor, fakat kelimenin sonundaki /i/ sesinin ne iyelik eki ne de arkaik bir kelime sonu ünlüsü olamayacağı açıktır. Eğer bu yazılışta bir noktayı fazla sayarsak<sup>7</sup>, karşımıza ’WRIY, yani *wrı* “vadi” kelimesi çıkacaktır ki bu da yukarıda DLT’de iki örneği geçtiğini söylediğimiz kelimeye bir üçüncüsünü ekleyecektir.

Biz *Irk Bitig* 40. ırkta geçen *talım* kelimesinin bir *hapax legomenon* olduğunu ve “yırtıcı” anlamı taşıyan *talım* ile aynı kelime olmadığını düşünüyoruz. Peki o zaman bu *talım* kelimesinin kökeni ve anlamı nedir?

Bizce, *talım* kelimesinin kökü Eski Türkçe kaynaklarda \**tal*-ik- “to go under (in the whirlpool of *saṃsāra*)” türeviyle sadece bir kez geçen (OTWF, s. 649) *tal*- “(suya) dalmak, batmak” fiilidir. Bu fiil gövdesi, çalgi- (< T \*(i)ālīkī-) “to splash (as a liquid carried in a container), to wash over (as waves), to pour over” olarak Klasik Moğolcada da (Lessing, 1995, s. 163a) görülmektedir. Öncelikle bu fiil kökü üzerinde duralım: Räsänen (VEWT 457b); Çağatayca, Osmanlıca ve Kırım Türkçesi için *dal*- “eingetaucht, versunken sein” yazar. EDPT (490b) ise *tal*- “to lose strength; to lose consciousness, to faint” maddesi altında Osmanlıca için “SW Osm. *dal*- ‘to be sunk in (thought, sleep, etc.)’, and hence ‘to dive (into water)’”; Çağatayca için Senglah’tan *tal*- fiilinin ikinci anlamı olarak “(2) *firū* raftan ‘to plunge, be plunged’, esp. into water (ba-āb) or in thought (ba-fīkr)” bilgisini verir. Aynı zamanda Kitābu’l-İdrāk’tan Türkmençe için *tal*- “to dive, to plunge” ve Senglah’tan *Rūmī* ibaresiyle *tal*- “to plunge into water, to dive” maddelerini ekler. Açıkça belirtmese bile, Clauson “dalmak” anlamına gelen *tal*- fiilinin “yorulmak, bayılmak” anlamlarına gelen *tal*- fiili ile bir ve aynı olduğunu ima eder.

*Tarama Sözlüğü*’nde *dal*- fiili geçmez. Sadece onun türevi olan *dalğuç* “dalğıç” (14. yy.) ve onunla alakalı gibi görünen *dalka* “dalga” (15. yy.) kelimeleri geçer (TS, s. 983). *El-İdrāk Haşiyesi*’nde de sadece *dalğa* kelimesi geçer.

<sup>6</sup> ’UVRUV şeklinde yazılmış olan bu kelimeyi Dankoff ilk hecede uzun ünlü ile *ōru* okurken, Clauson (EDPT, s. 197b) kısa ünlü ile *oru*: (?oro:) olarak okuyor. Bizce kelime *ōrū* olarak okunmalıdır.

<sup>7</sup> Dankoff, bu kelimenin yazılışında ikinci elden bir düzeltme olduğunu göstermiyor. Demek ki yanlışlık müstensihin elinden çıkmış olmalıdır.

Bu fiil, modern Türk dillerinden Türkçede *dal-*, Azericede *dal-*, Tatar ağızlarında *tal-*, Türkmen ağızlarında *dāl-*, Gagauzcada *dal-*, Karaycada *dal-*<sup>8</sup> “dalmak” (Sevortyan, 1980, ss. 133-134; <http://starling.rinet.ru>, § dāl-<sup>9</sup> [15:27, 24.08.2009]) ve Tuvacada (Castrén, 1857, s. 106a) *tāl-* “yüzmek” olarak görülür.

Osm. *dalka* kelimesi; Türkçede *dalga*, Azericede *dalğa*, Karaycada *dalg*’a olarak yaşamaya devam eder<sup>10</sup>.

Yukarıda değindiğimiz gibi, bir *hapax* olduğuna inandığımız *talım* kelimesi, *tal-* fiilinden fiilden isim yapan ek -(X)m ile türetilmiştir. Erdal (OTWF, ss. 297-298) bu ekin Karahanlıca ve Eski Uygurcada nicelik belirten isimler türettiğini ve genellikle bu yapıların başında “bir” kelimesinin bulunduğunu yazar: *bir akım suv* “one flowing of water”, *bir öpüm mün* “a sip of soup”. Bu örneklerin yanı sıra, *yer* kelimesi ile kurulan bir sürü örnek de mevcuttur: *bir äkim yer*, *bir agım yer* “an elevation in the ground that can be climbed in one step”, *bir yügrüm yer*, *bir yarşım yer*, *bir oktam yer*. Bu “bir”li örneklerin haricinde, DLT’den *är turumu suv* “water the depth of a man standing upright” ve Orhon Yazıtları’ndan *sühüg batımı kar* “snow as deep as the length of a lance” (KT D35, BK D26) örneklerini gösterir. Bunların haricinde DLT’de *turum* “the height of a man” ve KB 1389. beyitteki *maşım* “a stretch of striding” örnekleri nicelik belirten isimler olarak karşımıza çıkar. Bu örnekler göz önünde bulundurularak *talım orı* tamlamasını “dalınacak kadar alçak olan koyak, dalınması mümkün olan koyak” = “çok derin olmayan koyak” olarak anlamlandırılabilirliğini düşünüyoruz. Fakat bu yapıda yukarıdaki örneklerin aksine *är*, *sühüg*, ya da *bir* gibi bir öge eksiktir. Bu da, bu anlamlandırmanın kabul edilmesini güçleştirmektedir. Ayrıca beklediğimiz “derin” anlamına da ters düşmektedir.

Erdal (OTWF, s. 291), -(X)m ekinin üç ana işlevi arasında geçişsiz fiillerden gösterdikleri eylemi yapan isim türetmek olduğunu yazar. Erdal’ın verdiği *tälim taşım* (293) örneğindeki *taş-ım* kelimesi, *taş-* “taşmak” geçişsiz fiil kökünden türetilmiş bir sıfattır ve *tälim* “çok” sıfatının anlamını pekiştirmektedir. *Taşım* sıfatının anlamını “\*taşan” = “çok, fazlasıyla” olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda *tal-* fiilinin daha eski anlamının “\*batmak, aşağıya inmek, derine doğru gitmek” olabileceğini göz önünde bulundurursak, *tal-ım* da “aşağıya inen, derine giden”, yani “derin” anlamında bir sıfat olur. Semantik

<sup>8</sup> Yukarıda bahsedilen iki fiil, Karaycada *dal-* “dalmak” : *tal-* “yorulmak, bayılmak” olarak ilk ünsüzleri ile ayrılır (Baskakov, 1974, ss. 169, 507).

<sup>9</sup> Notlarda “to be separated from \*Tal- ‘to faint’” diye yazar, çünkü Sevortyan da iki farklı anlamlı *tal-* fiilini aynı madde altında gösterir.

<sup>10</sup> Bu kelimenin Türkçe *tal-* ~ *dal-* fiil kökünden türemiş bir isim olduğu kesin değildir. Bazı kaynaklarda verildiğinin aksine, Klasik Moğolca *dolgiya(n)* kelimesinin orijini de bu kelime olamaz. Ancak T *dalga* kelimesi KM *dabalgha(n)* “wave, surf; billowing” (Lessing, 1995, s. 212a) kelimesi ile bağlantılı olabilir. Klasik Moğolcada /b/ foneminin /g/ fonemiyle nöbetleştiği bilinmektedir. Bu durumda T *dalga*, KM *dabalgha(n)* kelimesinin tanıtlanmamış bir \**daghalgha(n)* şeklinden geliyor olabilir.

açından “dalmak” fiili ile “derin” sıfatının ilişkisi, tarihi Germen dillerinden örnekler aracılığıyla gösterilebilir:

PIE \*dheu-b- “tief, hohl” >

Got. diups, aisl. diüpr, ags. dēop, as. diop, ahd. tiof ‘tief’; got. daupjan, ags. dīepan, as. dōpian, ahd. toufen ‘taufen’ (eig. ‘untertauchen’), aisl. deypa ‘tauchen’; mit -pp-: norw. duppa ‘untertauchen’ und die j-Bildung, ags. dyppan ‘tauchen; taufen’, nnd. düppen, ahd. tupfen ‘lavare’; mit gemin. Spirans faer. duffa ‘schaukeln’ (vom Kahn); mit gemin. Media norw. dubba ‘sich bücken’, dobbe ‘sumpfiges Land’; nasaliert norw. dump m. ‘Vertiefung in der Erde’, dän. dial. dump ‘Höhlung, Niederung’, engl. dump ‘tiefes, mit Wasser gefülltes Loch’, ahd. tum(p)filo ‘Strudel’, mhd. tümpfel, nhd. (aus dem Ndd.) Tümpel ‘tiefe Stelle im fließenden oder stehenden Wasser; Lache’, engl. dimple ‘Wangengrübchen’, ndl. domp(el)en ‘tauchen, versenken’ (Pokorny, 1959, s. 267)

Benzer şekilde, aşağıdaki Sanskrit ve Eski Yunanca örnekler de aynı semantik ilişkiye tanıklık eder:

PIE \*g<sup>w</sup>ādh- “eintauchen, untersinken” >

Ai. gāhatē “taucht, dringt ein”, Partiz. gāḍha-ḥ “tief, stark, fest”, gāhā-ḥ “Tiefe, das Innere”; mit a: gāhana-, gāhvara- “tief, dicht”, n. “Tiefe, Abgrund, Dickicht“

Gr. βῆσσα, Dor. βᾶσσα (\*βᾶθια) f. “Talgrund, Schlucht”; βάσσος n. ds. (\*βαθσος), schwundstufig βυθός, βυσσός “Tiefe, Meeresgrund” mit β statt γ nach βῆσσα; ἄβυσσος “wo sich nicht tauchen läßt, grundlos, Tiefe”, βάθος n. “Tiefe”; βένθος “Tiefe” sekundär nach πένθος : πάθος (Pokorny, 1959, s. 465).

Erdal’ın (OTWF, ss. 293-296) verdiği örnekler arasında *karım* “moat”, *uçrum* (krş. TT *uçurum*) ve *āgrim* “whirlpool; a place where water collects” anlamları itibarıyla bir grupta toplanabilirler. Bunlardan *kar-ım*, geçişsiz bir fiil olan *kar-* “(su için) kanaldan taşmak; bir engel önünde toplanmak” kökünden türetilmiştir. Eğer *tal-ım* kelimesinin bir sıfat değil de, yukarıdaki örneklere benzer bir isim olduğunu düşünürsek anlamını “derin vadi, koyak” olarak verebiliriz. Bu durumda *talım*, *wrı* kelimesiyle bir ikileme oluşturup “uçurum” anlamını taşıyabilir. Benzer bir semantik ilişki, yukarıdaki Eski Yunanca örneklerde bulunabilir.

Her iki ihtimalde de kökü Eski Türkçede tanıtlanmayan bir türev ile karşı karşıyayız, fakat bu nadir görülen bir durum değildir. Bu duruma en iyi örnek, ET *köt-ür-* fiilinin kökünün sadece Yakutçada *köt-* “uçmak” olarak görülmesidir. (OTWF, s. 718) Benzer şekilde ET *ışığ* ~ *yışığ* ve *ışın* kelimelerinin kökü olan \*(h)ış-, yalnızca çağdaş Türk Dillerinde tanıtlanmıştır. (OTWF, ss. 188-9)

Geriye sadece *yarınça* kelimesinin açıklanması kalıyor: *Yarınça*, *yar*<sup>11</sup> “cliff, cleft; the vertically eroded bank of a river” (EDPT, ss. 953b-954a), teklik 3. şahıs iyelik eki +(s)I(n)+ ve eşitlik durum eki +çA’dan oluşuyor.

Burada eşitlik durum ekinin prolatif (“belirli bir yoldan” anlamıyla) kullanımı dikkate alınmalıdır: Erdal (2004, s. 376). Eski Türkçede eşitlik durum ekinin bu tür kullanımına (*kança* “nereye” zamiri hariç) üç örnek veriyor. Nadir görülse de varlığı yadsınamayacak kadar kesin olan bu kullanıma dördüncü bir örnek de büyük bir ihtimalle kırkıncı ırkta mevcuttur.

Son olarak, *talım* kelimesi için verdiğimiz “derin” ve “koyak, derin vadi” tahmini anlamlarının cümle içinde büyük bir fark yaratmayacağını belirterek kırkıncı ırkın tam tercümesini veriyoruz:

“(Adamın biri) Derin vadi yalı yarı boyunca geniş ok temreniyle yalçın kayayı yararcasına vurup yalnız başına yürüyor, der. (Bu kişi) öylesine güçlüymüş. Şöyle biliniz: (Bu fal) iyidir.”

Bu haliyle kırkıncı ırkın tercümesi çok daha tutarlıdır: Derin vadi yarları kayalıktır ve birçok tehlikeye rağmen yar kenarından kayaları ok temreniyle yara yara yürümek gerçekten büyük bir gücün göstergesi olmalıdır.

### Kaynakça

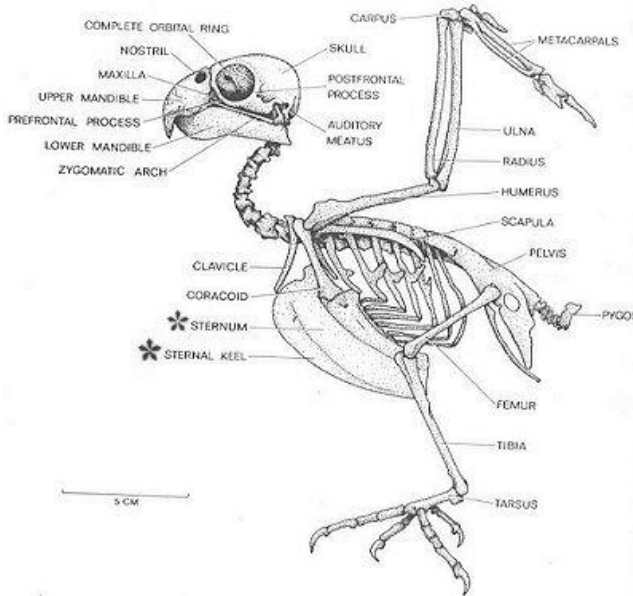
- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügeti*. (1980). C. 2. [D-Y], E. E. Oruçov (Red.), Bakü: Elm Neşriyyatı.
- Baskakov, N. A. (1974). *Karaimsko-Russko-Pol'skiy Slovar'*. Moskova, İzdatel'stvo Russkiy Yazık.
- , (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*. (Prof. Dr. İ. Kaynak, Prof. Dr. A. M. Doğru Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayram, B. (2007). *Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlük*. Konya: Tablet Yayınları.
- Castrén, A. (1857). *Versuch einer Koibalischen und Karagassischen Sprachlehre*, St. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Clarendon, Oxford.
- Dankoff, R. Kelly, J. (1982-1985). *Mahmūd al-Kāşgarī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Lugat at-Turk)*. Parts I-III, Cambridge: Harvard University Printing Office.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon*. I- II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- , (1997). “Further Notes on the Irk Bitig”. *Turkic Languages* 1, 63-100

<sup>11</sup> Bu kelime, Türkçede *yar* “deniz, göl, ırmak gibi su kıyılarında ya da karada dik yer, uçurum” (RTS, s. 614a), Kırgızca *car* “yar, obriv, krutoy bereg” (Yudahin, 1965, s. 232), Yeni Uygurca *yar* “uçurumlu kıyı, kaya, kayalı” (Necip, 2008, s. 459b), Kazakça *jar* “yar, uçurum” (Koç, 2003, s. 136) ve Çuvaşçada *sır* “uçurum, yar, falez, dik kıyı” (Bayram, 2007, s. 214b) olarak halen yaşamaktadır.



- , (2004). *A Grammar of Old Turkic*, Leiden-Boston: Brill.
- İzbudak, V. (1936). *El-İdrâk Haşiyesi*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KB: Hacib, Yusuf Has, (2006). *Kutadgu Bilig*, (Prof.Dr. R. R. Arat Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Lessing, F. D. (1995). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington: The Mongolia Society.
- Necip, E. N. (2008). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Yrd.Doç.Dr. İ. Kurban Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. bs.
- Pokorny, J. (1959-1969). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. I-II, Bern-München.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Resimli Türkçe Sözlük. (1977). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sevortyan, E. V. (1980). *Etimologičeskiy Slovar' Tyurkskih Yazıkov*. T. III, İzdatel'stvo Nauka, Moskova.
- Tarama Sözlüğü, (1965). II [C-D], Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (2004). *Irk Bitig: Eski Uygurca Fal Kitabı..* N. Demir – E. Yılmaz (Yay. Haz.), Ankara: Öncü Kitap.
- Tezcan, S. (1981). “Kutadgu Bilig Dizini Üzerine”. *Belleten* 45, Sayı 178, 23-78.
- Yudahin, K. K. (1965). *Kirgizsko-Russkiy Slovar'*. Moskova: İzdatel'ctvo Sovetskaya Entsiklopediya.

## Ekler



Şekil 1. (<http://feistyhome.phpwebhosting.com/anatomy.htm>; 15:31, 24.08.2009)



**Şekil 2.** (Wedge-tailed eagle, Lat. *Aquila audax*)

(<http://www.dkimages.com/discover/DKIMAGES/Discover/Home/Animals/Birds/Anatomy/Skeletons/Eagles/Wedge-tailed-Eagle/Wedge-tailed-Eagle-2.html>; 15:31, 24.08.2009)

### **Kısaltmalar**

DLT: Dîvânü Luğâti't-Türk

EDPT, bk. Clauson 1972.

KB: Kutadgu Bilig

OTWF, bk. Erdal 1991.

PIE: Proto-Indo-European (Proto-Hint-Avrupa dili)

RTS: Resimli Türkçe Sözlük

TS: Tarama Sözlüğü

TT: Türkiye Türkçesi

VEWT, bk. Räsänen 1969



“Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl”  
konulu

### 3. Uluslararası Türkîyat Araştırmaları Sempozyumu

**Mikail CENGİZ, Tevfik Orçun ÖZGÜN, Gülhan YAMAN**

Prof.Dr. Muharrem Ergin'in,

*"Türk adının, Türk milletinin isminin geçtiği ilk Türkçe metin. İlk Türk tarihi. Taşlar üzerine yazılmış tarih. Türk devlet adamlarının millete hesap vermesi, milletle hesaplaşması. Devlet ve milletin karşılıklı vazifeleri. Türk nizamının, Türk töresinin, Türk medeniyetinin, yüksek Türk kültürünün büyük vesikası. Türk askeri dehasının, Türk askerlik san'atının esasları. Türk gururunun ilâhi yüksekliği. Türk feragat ve faziletinin büyük örneği. Türk içtimai hayatının ulvi tablosu. Türk edebiyatının ilk şaheseri. Türk hitabet sanatının erişilmez şaheseri. Hükümdarâne eda ve ihtişamlı hitap tarzı. Yalın ve keskin üslûbun şaşırtıcı numunesi. Türk milliyetçiliğinin temel kitabı. Bir kavmi bir millet yapabilecek eser. Asırlar içinden millî istikameti aydınlatan ışık. Türk dilinin mübarek kaynağı. Türk yazı dilinin ilk, fakat harikulade işlek örneği. Türk yazı dilinin başlangıcını milâdın ilk asırlarına çıkartan delil. Türk ordusunun kuruluşunu en az 1250 sene öteye götüren vesika. Türklüğün en büyük iftihar vesilesi olan eser. İnsanlık âleminin sosyal muhteva bakımından en manalı mezar taşları..."*

olarak takdim ettiği Orhon Yazıtları temelinde, 26-29 Mayıs 2010 tarihlerinde gerçekleştirilmiş olan “Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl” konulu **3. Uluslararası Türkîyat Araştırmaları Sempozyumu**’nda “Bulunuşundan 120 yıl sonra (1889, Yadrintsev) Orhon Yazıtları yeterince anlaşılabilir mi? Uyarılar dikkate alınıp, gereği yerine getirilmiştir mi? İlk on yılını geçirdiğimiz 21. yüzyıla Türklük Bilimi hazırlıklı

mıdır? Küreselleşen dünya sistemi ve AB'ye uyum çalışmalarında Türklük Bilimine düşen görevler var mıdır? Var ise bunlar yerine getirilmiş midir? Gerekenleri yapmada geç kalma lüksüne sahip miyiz? Sahip değilsek, harekete geçmek için ne bekliyoruz? Dünya üzerinde çok geniş bir coğrafyada sürdürülen Türklük Bilimi çalışmaları, birbirinden haberli midir? Güç ve işbirliği ile 21. yy. önceki yüzyıllardan daha kazanılmış bir dönem olabilir mi?" gibi sorular tartışılmış ve farklı disiplin ve alanlar bağlamında somut çözüm önerileri sunulmuştur.

Günümüzden 13 yüzyıl önceye ait Türk dünyasının ortak yazılı miraslarından Orhon Yazıtları 120 yıl önce bulunmuş ve bilim dünyasının araştırmasına sunulmuştur. Türklük Biliminin bütün alt bilimlerini ilgilendiren ve birçok alanda uyarı ve önerileri içeren yazıtlar, üzerinden onca zaman geçtiği hâlde, bugün hak ettikleri nitelikte ele alınıp değerlendirilememiştir. Bu Sempozyum, yazıtlarda işaret edilen hususlar çerçevesinde Türklük Biliminin bütün alt bilim dallarında çalışma ve araştırma yapan yurtiçi ve yurtdışından yüzün üzerinde bilim adamını bir araya getirerek, yazıtlar bağlamında hem günümüzde gelinen noktayı hem de 21. yüzyılda Türklük Biliminin yerini tartışmak ve öneriler doğrultusunda yöntem ve teknikler geliştirmek gerekçesi ile düzenlenmiştir.

Sempozyumun uzun vadeli amaçları arasında,

Türk Dünyasının ortak yazılı miraslarından olan Orhon Yazıtları ekseninde bir ortak Türklük Bilim iletişim ağı oluşturmak ve bu ağ ile bundan sonra yapılacak çalışmaların daha geniş kitlelere duyurulmasını ve paylaşılmasını sağlamak; hızla küreselleşmekte olan dünya düzeninde Türk kültürünün diğer baskın kültürlerle karşı direnme gücünü harekete geçirecek çalışmaların ortak fikir ve iş paylaşımı ile yapılmasını sağlamaya çalışmak ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Avrupa Birliğine uyum sürecinde çıkarılan yasalara halkın desteği ve adaptasyonu için uygun kültürel hazırlığa yardımcı olacak yöntemler önermek ve uygulamak gibi hususlar yer almaktadır.

**3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu** hazırlıklarına, 2009 yılı Haziran ayında Düzenleme Kurulu ve Bilim ve Danışma Kurulunun oluşturulması ile başlanmıştır. **Sempozyum Düzenleme Kurulu**; Türkiye'deki birçok üniversiteden katılan bilim adamlarından, **Bilim ve Danışma Kurulu** ise yurtiçi ve yurtdışında alanlarında tanınmış, saygın bilim adamlarından oluşmaktadır. Kurul çalışmalarına sempozyum takvimi oluşturarak başlamıştır. Daha sonra yurt içi ve yurt dışında ilgili bilim dallarında çalışan akademisyenlere sempozyum duyurusu gerçekleştirilmiştir. Sempozyum kapsamında bildiri konuları "Orhon Yazıtları Üzerine Tespitler", "Günümüzde Türklük Bilimi", "Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl" olarak belirlenmiştir.

Sempozyum çalışmalarının gerçekleştirilebilmesi için; başta Hacettepe Üniversitesi Rektörlüğü olmak üzere, Türk Dil Kurumu (TDK), Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı (TİKA), Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSOY), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, ELGİNKAN Vakfı, TRT ve Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Heykel Bölümü'ne farklı projeler sunulmuş ve ilgili kurumlarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Haziran 2009'da, daha geniş kitlelere hızla ve aksaklık yaşanmadan ulaşılabilmeye büyük katkı sağlayacak ve sempozyumun bütün işleyişinin takip edilebileceği bir ağ erişim sayfası tasarımı yaptırmak ve teknik hizmet almak için gerekli hazırlıklara başlanmıştır. Sempozyuma davet, başvuru ve kabul işlemleri, bildiri özeti ve tam metin gönderme işlemleri bu sistem üzerinden yürütülmüştür. Sempozyum takvimi, bilimsel ve kültürel program, sempozyum yeri, ulaşım ve konaklama bilgileri, kabul edilen katılımcılar ve bildiri başlıkları gibi her türlü bilgiye ağ erişim sayfasında detaylı bir şekilde yer verilmiştir.

15 Eylül 2009 - 15 Ocak 2009 tarihleri arasında <http://www.orhondan21yuzyila.hacettepe.edu.tr> ağ erişim sitesi aracılığıyla gönderilen ve Bilim ve Danışma Kurulunun onayı alınarak sempozyum kabul edilen bildiriler ve bildiri sahipleri 22-26 Şubat 2010 tarihleri arasında ilan edilmiştir. Katılımcıların gönderdiği bildiri özetleri Sempozyum Düzenleme Kurulu tarafından incelenmiş ve baskıya hazır hâle getirilmiştir.



Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü ve Türk Dil Kurumu işbirliği ile 26-29 Mayıs 2010 tarihleri arasında gerçekleştirilen 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu kapsamında *Orhon Vadisi Anıtlarını Yeniden Yorumlamak* temalı bir *Taş Heykel Çalıştayı*

düzenlenmesi planlanmış ve bununla ilgili olarak gerekli kurumlarla yazışmalar sürdürülmüş, destekler sağlanmış ve çalıştayda görev alacak heykeltıraşlar belirlenmiştir.

Üçü Türkiye'den olmak üzere Azerbaycan, Başkurdistan, Kazakistan, Kırgızistan, Moldova, Tataristan ve Tıva'dan katılan 10 heykeltıraş, 10-26 Mayıs 2010 tarihleri arasında Hacettepe Üniversitesi Beytepe Yerleşkesinde

düzenlenen Taş Heykel Çalıştayı kapsamında Orhon vadisinde yer alan anıt, heykel, balbal vb. eserleri çağdaş bir yorumla yeniden oluşturmuşlardır. Ortaya çıkan yapıtlar Hacettepe Üniversitesi Beytepe Yerleşkesinde Yeşil Vadi girişinde kalıcı olarak sergilenmektedir. Bu çalıştay gerek Türk Dünyası heykeltıraşlarını böyle bir amaç doğrultusunda bir araya getirmesi gerek Türklük Bilimi alanında düzenlenen bir sempozyumla birlikte gerçekleştirilmesi bakımından bir ilktir. Heykeltıraşların özverili çalışmaları sonucunda ortaya çıkan eserler Orhon Vadisinde yer alan arkeolojik heykellerin çağdaş bir yorumunu içermesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır. 15 günlük süre boyunca Hacettepe Üniversitesinde konuk edilen heykeltıraşlar için Ankara'daki müze ve tarihî yerlere ve Kapadokya'ya çeşitli gezi düzenlenmiştir.

Sempozyum, 26 Mayıs 2010'da Hacettepe Üniversitesi Beytepe Yerleşkesindeki açılış töreni ile başlamıştır. Açılış konuşmaları ve ardından Taş Heykel Çalıştayı belgesel gösterimi ile devam eden tören, 15 günlük özverili bir çalışma sonucunda ortaya konulan ve Orhon Vadisi Anıtlarının yeni yorumları olan heykellerin açılışı ile sona ermiştir. Açılıшта gösterilen belgesel TRT tarafından hazırlanmıştır ve Taş Heykel Çalıştayının tüm aşamalarını göstermektedir. Belgelele daha sonra açılış töreni ile ilgili bir bölüm daha eklenmiştir.





Sempozyumun bilimsel oturumları, 26-29 Mayıs 2010 tarihleri arasında Ankara Hilton Otel'i'nde gerçekleştirilmiştir.

Bilimsel oturumlarda Türklük Biliminin edebiyat, dil, tarih, sosyoloji, halkbilimi, felsefe, sanat tarihi vd. dallarında araştırmalar yapan ve 27 farklı ülkeden gelen 51 Türkolog ile Türkiye'den 66 bilim adamı bildiri sunmuştur.



TDK, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü ve sempozyum katılımcılarına ait yayımlar sempozyum süresince bir salonda sergilenmiştir. Farklı ülke ve şehirlerden gelen katılımcıların beraberinde getirdikleri eserler daha sonra Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesine bağışlanmıştır.



Sempozyumda sunulan Bildirilerde Türklük Biliminin geçmişteki ve bugünkü durumu ile gelecekte yapılması gerekenler üzerinde durulmuştur. Ayrıca Türklük Bilimi araştırmalarında son derece önemli bir yeri olan Orhon Yazıtları üzerinde yapılan çalışmalar ele alınmış ve kimi konular

tartışılmıştır.

Son oturumda, Türklük Bilimi için bir veri tabanı oluşturulmasıyla ilgili öneriler, bu kapsamda hazırlık aşamasında olan projenin önemi ve hayata geçirilmesi için işbirliğinin gereklerinden söz edilmiştir. Oturumda ilk olarak Türk Dil Kurumu Başkanı Prof.Dr. Şükrü Halûk Akalın kurumun veri tabanlarını tanıtan bir konuşma yapmış, ardından Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof.Dr. Ülkü Çelik Şavk “Türklük Bilimi Araştırmalarında 21. Yüzyıl Hedefleri” başlıklı konuşmasında alanda yapılması gerekenleri ve beklentileri dile getirmiştir. Bu bağlamda Türklük Bilimi araştırmalarında başvurulacak ilk adres olma amacını güden, alan yayınlarının en geniş kapsamıyla elektronik ortamda araştırmacıların hizmetine sunulmasının planlandığı bir veri tabanı kurulması gerekliliği vurgulanmıştır. Ayrıca kurulması planlanan veri tabanının sistem mimarisini oluşturmak amacıyla Türklük Bilimi alanında yayın faaliyetini devam ettiren dergi editörlerinin görüş ve önerilerinin paylaşılmasını sağlayacak bir çalıştayın planlandığı hususu üzerinde durulmuştur.

### **Kapanış ve Değerlendirme Oturumu**

Dünyanın dört bir yanından gelerek Orhon Yazıtları ve Türklük Bilimi alanında bilgi alışverişinde bulunan, gelecekte yapılması gerekenleri tartışan çok değerli bilim insanları, kapanış ve değerlendirme oturumunda sempozyumun genel bir değerlendirmesini yapmışlardır. Her katılımcı sempozyumu taş heykellerin açılışı, bilimsel oturumlar, sosyal ve kültürel etkinlikler çerçevesinde değerlendirerek, sempozyumun kendileri ve Türklük Bilimi için kazanımlarını samimi bir üslupla dile getirmişlerdir. Türklük biliminin 21. yüzyıldaki yeri tartışılmış, Orhon Yazıtları ekseninde ortak bir Türklük Bilim iletişim ağı oluşturularak, yapılacak çalışmaların daha geniş kitlelerce paylaşılmasının sağlanması önerileri ile 21. yüzyıl hedeflerine ulaşmada somut adımlar atılmıştır.

Sempozyumda sunulan bildiri metinleri, sempozyum bitimini takip eden iki ay içerisinde Sempozyum Düzenleme Kurulu’na ulaştırılmıştır. Kurul tarafından derlenen ve incelenen bildiri metinleri baskıya hazır hâle getirilmiştir. Bildiriler kitabının 2010 yılı içerisinde yayımlanması planlanmaktadır. Böylelikle sempozyumda sunulan bildirilerin kalıcılığı sağlanacaktır.

### **Sosyal ve Kültürel Etkinlikler**

Sempozyum sosyal ve kültürel etkinlikler bakımından son derece zengin bir içerikle hazırlanmıştır. Sempozyum kültürel etkinlikleri kapsamında Türklük Bilimi Anı Gecesi, Türk Dünyası Müzik Topluluğu Konseri ve Beypazarı Gezisi düzenlenmiştir.





### **Türklük Bilimi Anı Gecesi**

Prof.Dr. Kemal Eraslan ile Prof.Dr. Mustafa Canpolat'ın başkanlığında gerçekleştirilen gecede Türkologlar üniversite günlerinden akademik süreçlerine varıncaya kadar anılarını katılımcılarla paylaşmıştır. Samimi bir atmosferde devam eden gecede katılımcıların tamamına yakını akademik yaşamlarında iz bırakmış bir olayı aktarmıştır.



### **Türk Dünyası Müzik Topluluğu Konseri**

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kurucu Müdürü Prof.Dr. M. Cihat Özönder'in katkılarıyla kurulan Türk Dünyası Müzik Topluluğu sempozyumun ilk gecesinde katılımcılara konser verdi. Konserde, Kafkaslardan Uzak Asya'ya, Balkanlardan Orta Asya'ya, Anadolu'dan Sibirya'ya uzanan geniş Türk coğrafyasına ait türküleri seslendirildi.



### **Beypazarı Gezisi**

Sempozyumun son günü olan 29 Mayıs tarihinde 3500 yıllık tarihi, ahşap evleri, el sanatları ve yöresel yemekleri ile Türk kültürünün güzelliğini ve zevkini yansıtan Ankara'nın tarihi ve turistik ilçesi Beypazarı'na bir

günlük gezi düzenlenmiştir.

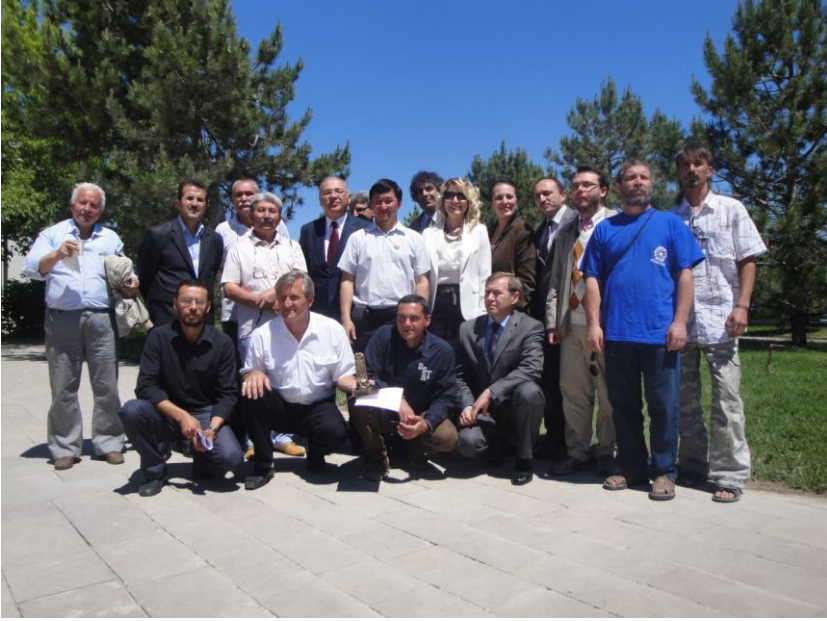
Orhon Yazıtlarının Türk Dünyası ve Türklük Bilimi için öneminin bir kez daha vurgulanması; konu ile ilgili yerli ve yabancı araştırmacıların Türkiye'de buluşması ve bu konuya Türkiye'nin önderlik etmiş olması, alanda

güçlü bir veri tabanı oluşturma girişiminin hayata geçirilmesine yönelik çabalar sempozyumun ülkemize sağlamış olduğu önemli kazanımlardandır. Sunulan bildirimlerde Orhon Vadisinde yer alan yazıtlar ile ilgili bazı yeni okuma denemelerinden yeni etimoloji önerilerine dek birçok yeni görüş bilim dünyası ile paylaşılmıştır.

Sempozyum kapsamında gerçekleştirilen Taş Heykel Çalıştayı ile oluşturulan heykeller, Orhon *Bengü* Taşlarının çağdaş yorumları, Türk kültürünün somut bir mirası olarak gelecek kuşaklara aktarılması bakımından son derece önemlidir.

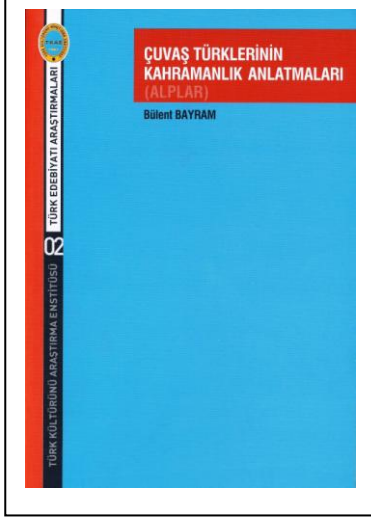






Bülent BAYRAM (2010). **Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 334 Sayfa. ISBN 978-975-456-099-2.

### *Elçin ELİAÇIK*



Çuvaş Türkleri ve edebiyatı üzerine çalışan Dr. Bülent Bayram, bu alanda yeni bir çalışma yayımladı: *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)*.

Kitap, araştırmacının 2008 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış olan *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları İnceleme-Metinler* adlı doktora tezinin yayıma hazırlanmış hâlidir.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları tarafından geçtiğimiz aylarda yayımlanan çalışma, 334 sayfadır. Eser giriş, üç ana bölüm, sonuç/değerlendirme, metinler, kaynaklar ve dizinden oluşmaktadır.

Bayram, Rus ve Batılı bilim adamlarının ilgisini en çok çeken Türk boylarından biri olan Çuvaşlarla ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların dil ve inanış üzerine yoğunlaştığını, Çuvaş halk kültürünün de en az dilleri ve geleneksel dinî inanışları kadar ilgi çekici olduğunu belirttikten sonra, kitabının, çalışmasında ele aldığı metinlerle ilgili olarak Türkiye’de yapılan ayrıntılı ilk halk edebiyatı çalışması sayılabileceğini söylemiştir.

Yazar, *Ön söz*’de kitabın konusunu şöyle açıklar: “Bu çalışmanın konusu, İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türk boylarından biri olan Çuvaşların edebiyatında kahramanlık konulu eserler ve bu eserler içerisinde bütün anlatmalar dikkate alındığında bir büyük destanın parçası olduğu hissini uyandıran ve büyük bir Çuvaş destanı yaratma çabalarının en önemli kaynağı olan *Ulîp Halapîsem* (Alp Anlatmaları)’dir.”

*Giriş* bölümünde, Çuvaş Türklerinin tarihi, günümüzdeki durumları, Çuvaş Türkçesi, Çuvaş edebiyatı ve Çuvaş Türklerinin geleneksel dinî inanışları hakkında bilgi verilmiştir. *Metinler* kısmının daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli bilgiler sunulan *Giriş*’te, *Çuvaş Türkçesi* bölümünde, *Çuvaş Türkçesinin Genel Ses ve Şekil Özellikleri* alt başlığı altında (s. 27) verilen 12 özellik, kitabın ilerleyen bölümlerinde Çuvaş diline ait metinlerle karşılaşacak olan okuyucu için daha kapsamlı tutulabilirdi.

*I. Bölüm*'de Çuvaş sözlü geleneğinde yer alan anonim epik şiirler (destanlar, beyitler) ve mensur anlatmalar (alp anlatmaları, kahramanlık masalları) hakkında bilgi verilmiştir. Çuvaş Türklerinin epik eserleri üzerine Rusya, Macaristan ve Türkiye'de yapılan çalışmalar derli toplu bir biçimde, kronolojik sıralama yapılarak okuyucuya sunulmuştur.

*II. Bölüm*'de Alp anlatmalarının tür, biçim ve anlatım özellikleri ele alınmıştır. Çuvaş halk edebiyatı terimleri, alp anlatmalarının türü sorunu ve diğer türlerle ilişkisi üzerinde durulmuş, her bir başlık altında açıklayıcı örnekler verilmiş, metinlere göndermeler yapılmıştır.

*III. Bölüm*'de Alp anlatmalarında kahraman, alp anlatmalarındaki dinî, tarihî ve sosyal unsurlar, yine metinler bölümüne göndermelerle kapsamlı bir biçimde incelenmiştir. Geniş betimlemelerin yer aldığı bu bölümde okuyucunun zihninde canlandırılan alp anlatmalarındaki kahraman ve anlatmalarla ilgili diğer öğeler kapsamlı biçimde açıklanmıştır.

*Sonuç-Değerlendirme* bölümünde, buraya kadar işlenen konulara ait genel bir değerlendirme yapılmış, ulaşılan sonuçlar yazar tarafından özetlenmiştir.

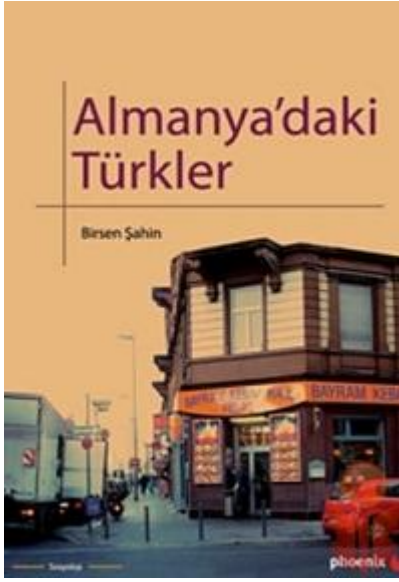
Kitabın 163. sayfasından başlayan *Metinler*'de alp anlatmaları metinleri, transkripsiyon ve Türkiye Türkçesine aktarımları ile yan yana verilmiştir. Metinlerin aktarımında genel anlamı yansıtmayı hedefleyen yazar, kimi zaman serbest aktarımı tercih etmiştir. Metin künyelerinin aynı sayfada dipnotta yer alması, bu metinler üzerinde çalışma yapacak araştırmacılar açısından yararlı bir uygulamadır. Transkripsiyonlu metinler de Türk dili araştırmacıları için kaynak niteliğindedir.

Eserin sonunda zengin bir *Kaynakça* (ss. 308-320) ve eserde geçen özel adların bulunduğu *Dizin* kısmı yer almaktadır.

Çuvaş Türklerinin sözlü edebiyatını konu alan bu değerli çalışmada *Sözlük* bölümünün yer almadığını görüyor, bir dahaki baskıda bu eksikliğin giderilmesini diliyoruz.

Birsen ŞAHİN (2010) **Almanya'daki Türkler**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 271 Sayfa. ISBN 978-605-5738-45-7.

*Nurtaç ERGÜN*



İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sanayileşmiş bazı Avrupa ülkeleri nüfus artışlarının gerekli seviyede olmamasından dolayı kalkınmayı sağlayacak iş gücünün yetersizliği ile karşı karşıya kalır. Bu durum az gelişmiş ülkelere sağlanan iş gücü göçü ile giderilmeye çalışılır. Az gelişmiş ülkelerdeki aşırı nüfus artışı, işsizlik sorununu ortaya çıkarırken gelişmiş ülkelerin iş gücü isteği, hem işçiler hem de devletler için son derece önemli bir hâl almaya başlar.

Henüz tam olarak sanayileşmemiş, tarıma dayalı bir sektör içinde bulunan Türkiye, aşırı nüfusun yol açtığı işsizlik oranının fazlalığı sebebiyle dış ülkelere (Almanya, Fransa, Avusturya, Belçika, İsveç, Hollanda gibi Batı ülkeleri ile Libya, Suudi Arabistan, Irak, Kuveyt, İsrail gibi Kuzey Afrika ve Orta Doğu ülkeleri) işçi gönderiminde uzun yıllar önemli bir yere sahip olur. Türkiye'den birçok ülkeye işçi gönderimi söz konusu olmasına rağmen göç meselesinde adı en çok geçen ülke, 1960'lı yıllarda Batı Avrupa ülkeleri ile imzalanan ikili anlaşmaların ilkinin yapıldığı, Almanya'dır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan göç hareketleri ekonomi, sosyoloji, edebiyat vb. birden fazla alanda, incelenmeye ve araştırılmaya değer görülmüştür.

Göçün başladığı ilk yıllardan itibaren – özellikle sosyoloji alanında – mühim çalışmalar yapılarak bu konu raporlarda, makalelerde, kitaplarda yerini alır<sup>1</sup>. Konuya olan ilgi başlangıçtaki kadar yoğun olmasa da konuyla ilgili yapılan değerli çalışmalar devam etmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abadan-Unat 1964, 1971; Aker, 1972; Berkay, 1988; Erden, 1986; Gitmez, 1979,1983; Gökdere, 1978; Güner, 1972; Karul, 1990; Sanay, 1997; Şen ve Koray, 1993; Tuna ve Ekin, 1966; Tuna, 1975; Turan, 1997

<sup>2</sup> Abadan Unat, 2006; Doğan, 2006; Gelekcı ve Köse, 2009; Kaya ve Kentel, 2005; Tezcan 2004; Toksöz, 2002, 2003, 2006; Ünver, 2008.

*Almanya'daki Türkler* isimli kitap Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümünde Yardımcı Doçent olarak görev yapan Birsen Şahin<sup>3</sup> tarafından hazırlanmış, Batı Avrupa'ya Türk işçi göçü genel başlığı altında değerlendirilebilecek bir çalışmadır.

Bu inceleme *Ön Söz, Giriş, Sonuç, Değerlendirme ve Kaynakça* kısımlarının dışında toplam sekiz bölümden oluşmaktadır.

Eserin *Giriş* kısmında “*Araştırmanın Amaçları ve Araştırmanın Metodolojisi*” olmak üzere iki ayrı başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar altında; araştırmanın konusu, amacı, problemleri, yöntemi – evren ve örnekleme, veri toplama ve analiz teknikleri ve kullanılan bazı kavramların tanımları – anlatılır. Konusu Almanya'daki Türklerin Almanya'ya sosyal entegrasyonu ve ulus ötesi bağlarının betimsel düzeyde incelenmesi olan çalışmanın amaçları ve problemleri maddeler hâlinde sıralanmıştır. Almanya'daki Türklerin yeni göç yasası ve entegrasyon konusundaki fikirlerin ortaya konması; Almanya'da kalma ya da yurda kesin dönüş yapma fikrinin tespiti; Almanya'daki Türklerin sosyal entegrasyon düzeylerinin incelenmesi ve ulus ötesi bağların Türklerin içinde nasıl bir yere sahip olduğunun açığa çıkarılarak ulus ötesi etkinliklerin asimilasyona tepki olarak oluşup oluşmadığının açığa çıkarılması ile Almanya'daki Türklerin farklı yaşam alanları dâhilinde düşünülerek Almanya'dan ve Türkiye'den beklentilerinin ne olduğunun saptanması, çalışmanın Şahin tarafından belirtilen amaçları arasında yer almaktadır. Bu çalışmanın, alanındaki özgünlüğü yakalama bağlamında değerlendirilebilecek diğer bir amacı ise; son zamanlarda konu ile ilgili yürütülen araştırmaların azlığı sebebiyle henüz üzerinde derinlemesine düşünülmemiş olan, Türklerin sosyal entegrasyonu ve ulus ötesi bağları konularında yeni bir bakış açısı ve değerlendirme sunmaktır.

Yazar, çalışmasında evren olarak tüm Almanya'yı değil sadece Duisburg ve Frankfurt'u belirler. Yoğun Türk nüfusunun bulunduğu Berlin ve Köln gibi yerleşim yerleri daha evvelki çalışmalarda sık sık yer aldığı için evren seçiminin Duisburg yönünde olduğu belirtilir.

Veri toplama ve analiz teknikleri konusunda ise çalışmada nicel veri toplama tekniklerinden anket, nitel veri toplama tekniklerinden ise yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Bunun yanında sosyal entegrasyonun ölçülmesi için üç farklı ölçek kullanımı yoluna gidilmiştir. Araştırmanın temelinde yer alan ve tanımlanması gerekli görülen kavramlar ise birinci kuşak, ikinci kuşak, üçüncü kuşak, sosyal entegrasyon, asimilasyon ve ulus ötesi bağlardır.

<sup>3</sup> Yazarın konuyla ilgili diğer makaleleri için bk: Şahin, 2008, 2010.



“Almanya’da İşçi Göçü: Türklerin Misafir İşçilikten Gurbetçiliğe Yolculukları” başlığını taşıyan ilk bölüm kendi içinde üç ayrı alt başlık içerir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa’ya doğru başlayan Türk dış göçünün gelişim süreci ve Almanya’daki göçmen politikaları ile bu politikaların Almanya’daki göçmen Türkler üzerindeki etkisi anlatılmıştır. Almanya’da uygulanan göçmen politikalarının dönemlere göre gösterdiği farklılık, 1980’li yıllar, 1990-1993, 1998-2000 ve 2007 gibi zaman dilimlerinde karşılaşılan uygulamaların ayrıntılı bir şekilde ortaya konmasıyla gösterilmiştir. Yürütülen göç politikaları arasında 2007 yılından sonra uygulamaya giren yabancılar hukuku ve göç yasasında yapılan değişiklik – aile birleşimi yoluyla Almanya’ya girişte yabancı dil bilme zorunluluğu ve vatandaşlık sınavı – ve 1990’lı yıllarda belli koşullarla başlayan, fakat bir süre sonra bazı düzenlemelere tabi tutularak çok kısıtlı bir kullanımı olan çifte vatandaşlık hakkı Almanya’daki Türkler üzerinde bir baskı yaratmaktadır.

Araştırmanın “Göç Çalışmalarında Asimilasyondan Sosyal Entegrasyona Geçiş” başlıklı ikinci bölümünde, göç çalışmalarında kullanılan perspektifler anlatılmıştır. Bunlar asimilasyon ve entegrasyon teorileridir. Göç çalışmalarının başlangıçta kullandıkları asimilasyon teorisinin ne olduğu söylenmiş ve bu teorisinin son yirmi yılda yerini, bu çalışmanın da odak noktalarından biri olan, entegrasyona bıraktığı da belirtilmiştir.

Göç konusunda geliştirilen teoriler – göçle dolaylı ya da doğrudan ilgili – sosyal entegrasyon alt başlığında, çalışmada izlenen yolu göstermesi sebebiyle açıklanma yoluna gidilmiştir. Almanya’daki Türklerin sosyal entegrasyonu konusunda Esser’in sistem entegrasyonu ve sosyal entegrasyon ayrımı ile ele aldığı entegrasyon teorisinin kullanılmasının yanında, sosyal entegrasyonun gerçekleşme şekli konusunda Esser’e eleştirel bir yaklaşımda bulunduğu dile getirilmiştir.

Teorik bilginin eserde yer aldığı diğer bölüm “Son Dönem Göç Çalışmalarında Ulus Ötesicilik” ana başlığına sahip üçüncü bölümdür.

Göç incelemelerinde asimilasyon, entegrasyon ve kültürleşme teorilerine ek olarak farklı bir bakış açısı olarak gelişen ulus ötesicilik kavramının tanımı ve kapsamı üzerinde durulur bu bölümde. “Ulus Ötesiciliğe İlişkin Teoriler” alt başlığı ile ulus ötesicilik ile ilintili çeşitli bakış açılarının – linear ulus ötesicilik, kaynaklara bağlı ulus ötesicilik, tepkisel ulus ötesicilik – varlığından ve ulus ötesicilik kavramı üzerinde hâlihazırda kesin olarak kabul edilen, uzlaşa sağlanan bir teorisinse bulunmadığından bahsedilmiştir. Bunun yanında ulus ötesi olgusunun uygulanacağı çalışmalarda operasyonelleşme işleminin nasıl olacağına da kesinlik kazanmış bir konu olmadığı açıklanır. Şahin bu çalışmada, ulus ötesi bağları açıklama girişiminde linear ulus ötesicilik ve tepkisel ulus ötesicilik teorilerinden yararlanmış; ulus ötesi bağların ise

vatandaşlık ve ulusötesi etkinlikler – etnik marketler, medya, Türkiye’deki yakınları ile ilişkileri, Almanya’da yaşadıkları yerler ve komşuluk ilişkileri, dinî ritüeller, Almanya’daki Türklerin sivil toplum örgütlerine üyelikleri ve siyasi katılımları, Almanya’daki Türklerin tatil tercihleri ve boş zamanları değerlendirme faaliyetleri – olarak ele almıştır.

Şahin’in 2007-2008 yılları arasında Almanya’da yaptığı “Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenleri Sorunları” konulu uygulamalı araştırmanın sonuçları, çalışmanın dördüncü bölümü olan “*Örneklemin Genel Özellikleri ve Türklerin Almanya’da Kalma Nedenleri*” başlığı ile ele alınmıştır. Aynı başlıklar oluşturularak toplam dört konu üzerinde durulmuştur burada: Almanya’daki Türklerin sosyo-demografik özellikleri, Almanya’daki Türklerin aile yapısı ve karar alma süreçleri, Almanya’daki Türklerin kullandıkları iletişim dili, Almanya’da kalma nedenleri ve Türkiye’ye dönme isteğinin altında yatan düşünceler.

Çalışmanın “*Almanya’daki Türkler Sosyal Entegrasyon Sağladılar mı?*” başlıklı beşinci bölümünde, çalışmanın başında teorik temeli verilen, Esser’in sosyal entegrasyon teorisi bağlamında Almanya’daki Türklerin sosyal entegrasyonu ve entegrasyona bakışları incelenmektedir. Almanya’daki Türklerin sosyal entegrasyonunun yapısal boyutta, kültürel boyutta, kimlik boyutunda ve iletişim boyutunda ne durumda olduğu eldeki verilerden yararlanılarak sergilenmiştir. Buna göre katılımcılarla yapılan görüşmelere de dayanarak Türkler entegrasyon kavramından farklı yorumlar çıkarmaktadır; kimilerine göre dil bilmek, kurallara uymak ve orada bir işte çalışıyor olmak uyum için yeterli görülmekte, kimilerine göre geleneklerden ve yaşam tarzından vazgeçmekle elde edilecek bir şey olduğu için Almanların istediği entegrasyonun gerçekleşmesi mümkün olmadığı savunulmakta, kimilerine göre de Almanların entegrasyon politikası olumlu adımları göstermektedir.

“*Asimilasyona Direnç ve Çoklu Entegrasyona Katkı Olarak Ulus Ötesi Bağlar*” araştırmanın alanında belirtilmiş yeni görüşlerin ve değerlendirmelerin barındığı bir başka bölümdür. Almanya’daki Türklerin ulus ötesi bağlarına yönelik inceleme, “*Vatandaşlık ve Ulus Ötesi Aktiviteler*” başlıkları altında verilmiştir. Çalışmada Almanya’daki Türkler üç farklı gruptan seçilmiştir: Alman vatandaşı, Türk vatandaşı ve çifte vatandaşı... Birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru artış gösteren Alman vatandaşı ve – özellikle - çifte vatandaş olma durumunun Türkler arasında bir ayrıcalık, mühim bir hak olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Araştırmacı, 2000 yılından itibaren entegrasyonu ters yönde etkilediği düşüncesinin savunulmasıyla çifte vatandaşlık hakkının kaldırılmasına, eleştirel bir tavırla yaklaşmakta; hatta bu durumun tam tersi görüşü savunur nitelikte veriler ortaya koymaktadır. Böylece çifte vatandaşlık hakkının da Almanya’da yaşayan Türklerin güncel sorunlarından biri olduğu da ortaya konmuştur. “*Ulus Ötesi Aktiviteler*” alt başlığı ile Almanya’daki

Türklerin tüketim alışkanlıkları, sosyal ilişkileri, dinî ritüelleri, sivil toplum örgütlerine üyelikleri, siyasi katılımları, tatil tercihleri ve boş zamanları değerlendirme faaliyetleri olarak belirlenen konular diğer göç çalışmaları ile karşılaştırıldığında bu konuya daha farklı ve daha ayrıntılı bakışı sağlayacak maddeleri içermektedir. Yurt dışında azımsanmayacak sayıda olan etnik marketler, Alman medyasını takibin yanı sıra Türk medyasının yüksek oranda kullanımı, Türkiye'deki ve Almanya'daki Türklerle iletişim, vazgeçilmeyen ve sürekli uygulanan dinî ritüeller, camilerin sadece ibadet yeri olarak kullanılmasından ziyade pek çok işlevinin olması, Türkiye ile bağlantılı siyasi katılımlar ve sivil toplum örgütlerine katılımlar, son olarak da tatil tercihlerinin yine Türkiye yönünde kullanılması Şahin'in Türklerde ulus ötesi bağların varlığı sonucuna ulaşmasına ve bu sonuçla entegrasyonun tek yönlü olmasının aksine, özgün asıl kültürle birlikteliği ile sürdürülebilecek çoklu sosyal entegrasyona daha yakın olduğu fikrine ulaşmasını sağlar.

*“Almanya'daki Türklerin Yaşadıkları Sorunlar”*, yedinci bölümü oluşturmuştur. Anket ve görüşme sonuçlarının bir arada kullanılması ile sorunlar yüzdelerle dilimlerle tespit edilmiş ve bu sorunların sebepleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Ekonomik zorluklar ve işsizlik( %42), dil sorunu(%15), kuşaklararası çatışma(%14), yeni vatandaşlık yasası(%10), ön yargı ve dışlanma(%10) olarak özellikle görüşmeler ekseninde tespit edilen ve sebepleri irdelenen sorunlardır.

Çalışmanın sekizinci bölümü olan *“Almanya'daki Türklerin Almanya ve Türkiye'den Beklentileri”* başlığı altında Türkiye için iki temel beklenti tespiti yapılmıştır. Bunlardan ilki çifte vatandaşlık hakkının kullanılabilmesi yönünde bir çalışma yapılması, ikincisi ise yurt dışındaki Türkler ile ilgilenecek bir Avrupa Türkleri Bakanlığının kurulması talebidir. Almanya cephesinden istenenler ise Türkiye'den de istenen çifte vatandaşlık hakkı, göçmen politikasının tekrar düzenlenmesi ve Türkçe derslerinin okullarda kredili olarak verilmesi şeklindedir.

Şahin, çalışmanın Sonuç ve Değerlendirme bölümünde *“Örneklemin Genel Özellikleri”* isimli genel bir başlık altında çalışma boyunca izini sürdüğü problemlerin irdelenmesi yoluyla ortaya çıkan sonuçlarını vermiştir. *“Dil”*, *“Aile Yapısı ve Karar Alma”*, *“Sağlık İmkânları”*, *“Sosyal Entegrasyon”* ve *“Ulus Ötesi Bağlar ve Aktiviteler”* başlıkların altında sonuçların okuyucuya sunulmasının ardından bir de son olarak öneriler kısmı yer almaktadır. Şahin burada, Almanya'daki Türklerle yapılan görüşmelerden elde edilen sonuçlar doğrultusunda – çalışmanın temelinde savunulan – Türklerin çoklu entegrasyonuna katkı sağlayabilecek öneriler belirlemiştir. Bütün göçmenlere 2000 yılı öncesinde olduğu gibi çifte vatandaşlık hakkının tanınması; Almanya'da izlenen göçmen politikalarının oluşumu aşamasında göçmenlerin de düşüncelerinin alınması ve göçmenlerce de kabul gören politikaların

geliştirilmesi/kabulü; ortak etkinliklerle Türk ve Almanların bir araya gelerek ortak bir paylaşımda bulunmalarının sağlanması ve Türkiye'nin sadece yurt dışında yaşayan Türklerin sorunları ile ilgilenecek yetkili bir kurumunun var olması Türklerin çoklu entegrasyona katkı sağlayacağı düşünülen önerilerdir.

Birsen Şahin, kaleme almış olduğu *Almanya'daki Türkler* isimli çalışmasında; alanında bulunan daha önceki çalışmalardan da yararlanarak Almanya'daki Türk göçmenlerin sorunlarını ve mevcut durumlarını ulus ötesicilik ve entegrasyon meselesi bağlamında ve daha önce takip edilen, uygulanan ya da kabul gören göç teorileriyle de birlikte değerlendirmiştir. Öte yandan bu çalışmanın kapsamını günümüzü kapsayacak şekilde oluşturup güncel sorunları da belirleyip göçmen politikasıyla ve göç sosyolojisiyle ilgili mühim tespitlerde de bulunmuştur. Sonuç olarak *Almanya'daki Türkler*, incelenen konu üzerinde uygulanacak teorinin isabetli tercihi ile göç konusunda yapılan çalışmaların yanına alanda bir eksikliği kapatacak ve alana yeni bilgiler sağlayacak özgün bir çalışmadır.

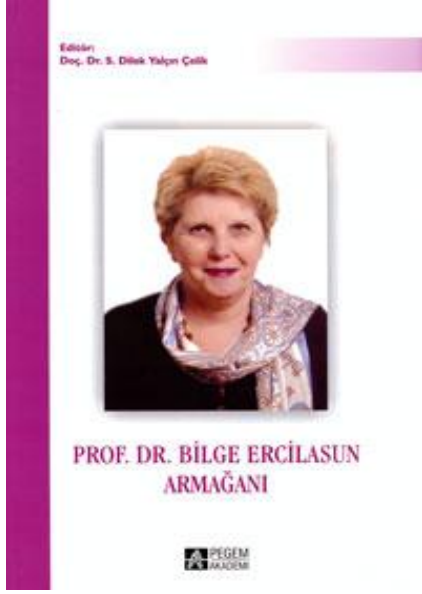
**Kaynakça**

- Abadan-Unat, N. (1964). *Batı Almanya'daki Türk İşçileri ve Sorunları*, Ankara: DPT. Yay.
- Abadan-Unat, N. (1971). Federal Almanya'nın 1966-67'de Geçirdiği Ekonomik Buhran Açısından Yabancı İş Gücü ve Türk İşçilerinin Durumu. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXVII, 4.
- Abadan-Unat, N. (2006). *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.
- Aker, A. (1972). *İşçi Göçü*, İstanbul: Sander Yay.
- Berkay, F. (1988). *Sosyal Değişme Açısından Yurt Dışına İş Gücü Göçü Olayı*, Malatya.
- Doğan, A. (2006). *Almanya'daki Türkler ve Çok Kimlikli Kimliksizleştirme. Batı Avrupa'da Türk Dış Göç Sürecinin Güncel Boyutları*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay. Nu.:1671.
- Erden, D. (1986). *İki Ülkede Yabancılar*, Derleyen: Aysel Öztürk, İstanbul: Güray Matbaacılık Tic.Ltd. Şti.
- Gelekçi, C. ve Köse, A. (2009). *Misafir İşçilikten Etnik Azınlığa Belçika'daki Türkler*, Ankara: Phoenix Yay.
- Gitmez, A. S. (1979). *Dış Göç Öyküsü*, Ankara.
- Gitmez, A. S. (1983). *Yurt Dışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler*, İstanbul: Alan Yay.
- Gökdere, A. Y. (1978). *Yabancı Ülkelere İş Gücü Akımı ve Türk Ekonomisi Üzerine Etkileri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Güner, A. O. (1972). *Yurt Dışındaki İşçiler ve Sorunları*, Ankara: ATO Araştırma Yay.
- Karul, O. (1990). *Değişen Avrupa ve Göçmen Türkler (Gurbetçiler)*, İstanbul: YKY.
- Kaya, A. ve Kentel, F. (2005). *Euro-Türkler Türkiye İle Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Sanay, E. (1997). *Almanya'daki Yabancı İşçiler ve Türk İşçileri (Yabancı İşçiler Sosyolojisi)*, Ankara.
- Şahin, B. (2008). Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklararası Karşılaştırması: Kimlik ve Ait Hissetme. *HÜTAD Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar, 8, 227-253.
- Şahin, B. (2010). İşçilikten İşverenliğe Zorlu/Zorunlu Yolculuk: Almanya'daki Döner ve Market İşletmecisi Türk Göçmenler, (içinde) *Yurt Dışındaki*

- Türkler: 50. Yılında Göç ve Uyum Sempozyumu*, Ed. Murat Erdoğan, Ankara: Orion Kitabevi.
- Şen, F. ve Koray, S. (1993). *Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri*, Köln: Önel Yay.
- Tezcan, M. (2004). *Dış Göç ve Eğitim*, Ankara: Anı Yay.
- Toksöz, G. (2002). Almanya'daki Türk Göçmenlerin İşgücü Piyasasındaki Sorunları. *Mülkiye*, 233, 101-109.
- Toksöz, G. (2003). Almanya'da Göçmen Gençlerin Eğitim ve İşsizlik Sorunları, *Mülkiye*, 239, 359-370.
- Toksöz, G. (2006). *Uluslar arası Emek Göçü*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.
- Tuna, O. ve Ekin, N. (1966). *Türkiye'den Federal Almanya'ya İş Gücü Akımı ve Meseleleri, I. Rapor*, (F. Almanya ve Türkiye'nin Emek Arzı ve Talebi Bakımından Tetkiki), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. Nu.: 1196.
- Tuna, O. ve Ekin, N. (1966). *Türkiye'den Federal Almanya'ya İş Gücü Akımı ve Meseleleri, II. Rapor*, (F. Almanya'ya İş Gücü Akımı ile ilgili Organlar ve Meseleleri), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. Nu.: 1201.
- Tuna, O. ve Ekin, N. (1966). *Türkiye'den Federal Almanya'ya İşgücü Akımı ve Meseleleri, III. Rapor*, (F. Almanya'da Çalışan Türk İşçilerinin İşledikleri Suçların Tahlili), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. Nu.: 1204.
- Turan, K. (1997). *Almanya'da Türk Olmak*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay.
- Ünver, O. C. (2008). *Otuz Beş Yıllık Göç ve Bürokrasi Tanıklıklarım*, Ankara: Phoenix Yay.

**Prof.Dr. Bilge Ercilasun Armağanı** (2010). Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik, (Ed.). Ankara: Pegem Yayınları, 329 Sayfa. ISBN 978-605-364-050-9.

### *Sibel HATIPOĞLU*



Ömrünü bilime, sanata adanmış, kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle alanına değerli katkılarda bulunmuş akademisyenlere, en anlamlı teşekkür yollarından biri de armağan kitabı sunmaktır. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, bu anlamlı teşekkür yolunu benimsemiş ve birbirinden değerli akademisyenlerin alanlarındaki hizmetlerini, adlarına düzenlenen armağan kitaplarıyla taçlandırmayı gelenek hâline getirmiştir.

Fakültenin çatısı altındaki bölümlerden biri olan Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bu geleneği daha özel kılarak armağan kitaplarını hocalarına sağlıklarında ve görevde buldukları sırada sunmuştur. Bölümde, *Prof.Dr. Şükrü Elçin Armağanı* ile başlayan saygı

duruşu, *Prof.Dr. Umay Günay Armağanı* ve *Prof.Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* ile devam etmiştir. Ayrıca bölümün kuruluşunda değerli katkılarda bulunan Dr. Nevin Önberk anısına bir sempozyum düzenlenmiş ve bu sempozyumda sunulan bildiriler *Nevin Önberk Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Sempozyumu* adlı kitapta toplanmıştır.

*Prof.Dr. Bilge Ercilasun Armağanı*, bu anlamlı teşekkürlerin -şimdilik- sonuncusudur. Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik'in editörlüğünde hazırlanan armağan, kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencilerle Yeni Türk edebiyatının rehberlerinden Prof.Dr. Bilge Ercilasun'a, doktora öğrencilerince sunulmuş içten teşekkürün ifadesidir.

Geçmişte olduğu gibi bugün de eğitmeye, izinden gidenlere ışık tutmaya devam eden "Bilge Ercilasun okulu"na elbette sayısız lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencisi devam etmiş, bu okul sadece öğrencilerine değil, alana ilgi duyan tüm akademik dünyaya kapılarını açmıştır. Böylesine kalabalık bir dünyayı tek bir kitaba sığdırmanın imkânsızlığından dolayı, bu armağanda sınırlar biraz daha daraltılarak hocanın doktora öğrencileri bir araya getirilmiştir. Armağan kitabı, Prof.Dr. Bilge Ercilasun için düzenlenen toplu yemekte, ilk doktora öğrencisinin elinden kendisine takdim edilmiştir. Kitabın girişinde bu sınırlandırmanın gerekliliğinden bahseden Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik, hocanın yakın akademisyen çevresinden, dostları ve arkadaşlarından

gelecek yazılardan oluşan ikinci bir armağan kitabının düşünüldüğünü de belirtmiştir.

Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyelerinden Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik'in kitabın hazırlanma serüvenini okurla paylaştığı sunuş yazısıyla başlayan *Prof.Dr. Bilge Ercilasun Armağanı*, üç ana bölümden meydana gelmiştir. İlk bölümde, Prof.Dr. Âbide Doğan tarafından yapılan söyleşinin yanı sıra, hocanın eşi ve meslektaşı Prof.Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un yazısı ile Ercilasun'un biyografisi ve yayın listesine yer verilirken, ikinci bölüm hocanın doktora öğrencilerinden gelen makalelere, üçüncü bölümse öğrencileriyle çekilmiş fotoğraflarına ayrılmıştır.

İlk bölümde yer alan Prof. Dr. Âbide Doğan tarafından yapılan söyleşi (ss. 1-53), çocukluğundan üniversite yıllarına, akademik yaşamı ve evliliğine, edebiyat, sinema ve müzikle ilişkisine, sevdiği yazarlar, aktör, aktris ve müzisyenlere kadar dopdolu geçmiş bir hayata dair birinci ağızdan edinilmiş bilgileri içerir. Bu samimi söyleşinin ardından gelen Prof.Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un "Kırk Bir Kere Maşallah" (ss. 55-60) başlıklı yazısıyla Bilge Ercilasun'un dünyasına, en yakınının kaleminden bir kez daha misafir olunurken, Doç.Dr. Yalçın Çelik'in ifadesiyle *hoş bir üslûpla özel bir tarih [de] yazılmış olur*. İlk bölümün son sayfaları ise Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik tarafından hazırlanan, Ercilasun'un iş deneyimi, yönettiği yüksek lisans ve doktora tezleri ile yayımlarının, katıldığı sempozyum, panel ve konferansların dökümünü sunan kapsamlı bir listeye ayrılmıştır (ss. 61-71).

Prof.Dr. Bilge Ercilasun'un özel hayatı ve akademik yaşamına ışık tutan bu kapsamlı bilgilerin ardından ikinci bölümde, Ercilasun'un doktora öğrencilerince kaleme alınmış on dokuz makaleye yer verilmiştir. Modern Türk şiir, roman ve tiyatrosunun yanı sıra Türk dünyası edebiyatlarına dair biyografik ve tematik incelemelerden oluşan bu makalelerin ilki Doç.Dr. Nesrin Tağızade Karaca'ya aittir. "İki Şair ve Hapishane ya da İçeriden- Dışarıya İki Ayrı Bakış" (ss. 73-90) adını taşıyan bu makalede, 'hapishane ve edebiyat', 'içeri ve dışarı algısı' ile bu algının sebep olduğu 'umut' ya da 'umutsuzluk' hâli tanımlandıktan sonra, bu ruh hâlini yaşamış olan Türk ve Kazak edebiyatının iki ismi Necip Fazıl Kısakürek ve Mağcan Cumabayulı'ya ait iki şiirden hareket edilerek "hapishane" teması irdelenmiştir.

Diğer bir tematik çalışma ise "Aydemir ve Pervaneler'de Türkçülüğün İzleri" (ss. 91-98) başlıklı makalesiyle Dr. Hüseyin Tuncer'e aittir. Tuncer, makalesinin girişinde Ziya Gökalp'ın *Turan* manzumesi ile başlayarak Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun *Altın Ordu*, Halide Edip'in *Yeni Turan* ve Ömer Seyfettin'in *Primo Türk Çocuğu*'na kadar Türkçülük hareketinin edebiyat dünyasındaki yankılarına değindikten sonra Müfide Ferit Tek'in *Aydemir* ve *Pervaneler* adlı romanları üzerinde durmuştur. Türkçülük hareketinin desteklendiği bu romanlarda, yabancı dille yapılan eğitim ve yabancılarla evlenmenin sebep olduğu yıkıcı sonuçların konu edildiğini ifade eden Tuncer, yazısının sonunda bu romanlardaki yitirilen gençlerle Tevfik Fikret'in oğlu Halûk arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir.



Bu makalenin ardından gelen Yrd.Doç.Dr. Abdülkadir Hayber tarafından kaleme alınan “Balkanlardaki Türk Halk Edebiyatı ile Modern Edebiyat Arasındaki İlişkiler” (ss. 99-110) başlıklı yazıda, dikkatler Türk edebiyatından sonra Balkanlardaki edebî faaliyetlere yöneltilir. Makalesinde Balkanlarda halk hikâyeleri, masallar, maniler, türkülerle yaşamaya devam eden Türk halk edebiyatı ürünlerinin, yine bu coğrafyada ihtiyaç duyulan yeni bir edebiyatın başlangıcına nasıl katkı sağladığını irdeleyen Hayber, verdiği şiir, türkü ve hikâye örnekleriyle yazısını desteklemiştir.

Prof.Dr. Âbide Doğan’ın imzasını taşıyan “Bir Gençlik Romanı Sevgi ve Saygı” (ss. 111-120) başlıklı makalede gençlik edebiyatı üzerinde durulur. Doğan, yazısının girişinde uzun yıllar çocuk edebiyatıyla beraber anılan gençlik edebiyatının tanımı, sınırları, Batı’daki gelişimi ve bizim edebiyatımıza yansımaları üzerinde durduktan sonra, bizde gençlik edebiyatının ilk örneklerinden biri olan Fakihe Odman’ın *Sevgi ve Saygı* adlı romanını hem içerik hem de teknik açıdan incelemiştir.

Roman hakkında kaleme alınmış bir başka makale de Doç.Dr. Ülkü Gürsoy’a ait olan “Roman Yazarı Faik Baysal” (ss. 121-140) başlıklı yazıdır. Romanlarından hareketle Faik Baysal’ın biyografisi, düşünce dünyası ve edebî duruşunun izlerini süren Gürsoy, konu, kişi kadrosu, zaman ve mekân düzleminde irdelediği Baysal’ın roman dünyasının, insan üzerine odaklandığı ve “*Bizim insanımız kimdir?*” sorusuna cevap aradığı tespitine varmıştır.

Bu makalenin ardından gelen “Tanpınar Hakkında Proust’a Dair” (ss. 141-148) başlıklı yazıda Tanpınar ve Marcel Proust arasındaki edebî ilişki üzerinde durulur. Makalenin yazarı olan Prof.Dr. İbrahim Şahin, yazısına bu iki ismin ayrılan yanlarını vermekle başlar. Proust ve Tanpınar’ı anlattıkları toplumsal yapı açısından kesin çizgilerle ayıran Şahin, Fransız burjuvasinin hayatını anlatan Proust’un bir sınıf romancısı olmasına karşın Tanpınar’da ne burjuvazi ne de ‘sınıf romancılığı’ndan bahsetmenin mümkün olduğunu ifade eder. Bu ayrımla başlayan makalede, içerik, ele alınan temalar, ortak ilgi alanları, anlatım teknikleri ve zaman yorumu açısından Proust’tan akan nehrin Tanpınar’a nasıl aktığı ve bu iki roman dünyasını nasıl birbirine yaklaştırdığı üzerinde durulur.

Yrd.Doç.Dr. Mesut Tekşan’ın, “Çağdaş Türk Şiirinde Sayıların Kullanımı” (ss. 149-166) başlıklı yazısında ise modern şiirimizin “yeni ifade yolu” arayışlarından biri olan, şiirde sayıların kullanımı üzerinde durulur. Tekşan, yazıyla, rakamla ya da hem yazı hem rakamla şiir dünyasına dâhil olan sayıları, modern Türk şairlerinden seçtiği şiirlerle örneklendirip çeşitli şekillerde kullanılan sayıların anlatım imkânlarını genişleterek şiir dilini zenginleştirdiği sonucuna varır.

Roman ve şiir türünü, yazar ve şairleri konu edinen makalelerden sonra Doç.Dr. Gıyasettin Ayaş, “Recep Bilginer’in İsyancılar, Parkta Bir Sonbahar Günüydü, Oyun Bitti, Karım ve Kızım Adlı Tiyatro Eserlerinde İnsan” (ss. 167-

176) başlıklı yazısı ile tiyatro edebiyatına eğilir. Recep Bilginer'in dört tiyatro eserinden yola çıkılarak Türk toplumunun geçirdiği sosyal değişim sürecine bağlı olarak değişen insan yapısının izlenebileceğini ileri süren Aytaş, Bilginer'in gözlem kuvvetiyle sosyal sorunların insan üzerindeki tesirini başarılı bir şekilde kurgu dünyasına yansıttığı sonucuna varır.

Kitabın editörlüğünü de yapan Doç.Dr. S. Dilek Yalçın Çelik, "Düzyazıları Bağlamında Yahya Kemal'in Sanatının ve Düşünce Dünyasının Temelini Oluşturan Değerler ve İkilik Problemi" (ss. 177- 196) başlıklı makalesinde düzyazılarından hareketle Yahya Kemal'in şair kimliğinin gölgesinde kalan siyaset ve tarih bilinci, millî görüşleri, kültür birikimi ve çelişkiler, ikilemlerle var olan duygu ve düşünce dünyası üzerinde durur. Batılı dünya görüşü, hayatı ve sanatı algılayış biçimine, Batı kültürüne aşına olan Yahya Kemal'in bir yandan da ülkenin şartları ve gerçekleri karşısında millî olandan kopamayarak iki medeniyet dairesi tarafından farklı yönlere çekildiğine dikkat çeken Yalçın Çelik, bu durumun Kemal'in sanatına ikilem olarak yansıdığı tespitine varmıştır.

Sonraki makalenin sahibi Doç.Dr. Gonca Gökalp Alpaslan, "Modern Türk Edebiyatında Kadın İmgesi ve Kadın Yazarlar Hakkında Kısa Bir Değerlendirme" (ss. 197-210) başlıklı yazısında Halk ve Divan şiirine konu olan kadına kısaca değindikten sonra, Tanzimat edebiyatından başlayarak günümüze dek uzanan tarihî seyrinde, edebî eserlere yansıyan kadın imgesi ve zamanla kendisine okur ve yazar/şair olarak yer edinebilen kadın kimliği üzerinde durur, kadın yazarlar hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmelere göre, kadın ve kadınlık sorunlarının işlenmesi de "kadın okur" kavramının ortaya çıkması da Tanzimat Dönemi'ne denk gelir ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren bilinçli kadın nüfusuyla güçlenen kadın imgesi de kadın okur/yazar/şairler de edebiyat dünyasında yükselişe geçer.

Halide Edip'in *Sinekli Bakkal* adlı romanındaki kadın karakterlerden hareketle kadın kimliği üzerinde durarak kadın problemine odaklanan bir başka makale de Dr. Eunkyung Oh'un kaleme aldığı "Kadın Kimliğinin Oluşması ve Mekân-Aşk İlişkileri, Halide Edip Adivar'ın *Sinekli Bakkal*'ı Üzerine Bir Çalışma" (ss. 211- 226) başlıklı yazıdır. Makalesinde *Sinekli Bakkal*'ın başkişisi Rabia'nın yaşadığı mahalleden çıkıp konak hayatıyla tanışması ve evliliğiyle lehine dönen negatif unsurlar üzerinde duran Dr. Oh, kadın kimliğinin oluşmasında mekân ve evliliğin ne derece etkili olduğunu vurgulamıştır.

"Öze Dönüş ve Yeniden Dirilişin Müjdesi- Yeni Bir Neslin Romanı: Nuh Tufanı" (ss. 227-246) adını taşıyan ve Doç.Dr. Salim Çonoğlu tarafından kaleme alınan makalede ise baskıcı Sovyet rejiminin örf ve âdetlerini, inançlarını, değerlerini unutturarak "mankurtlaştırma"ya çalıştığı Türkmenlerin verdiği mücadeleye edebî dünyadan yaklaşılmıştır. Makalesinde, çağdaş Türkmen edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olan Annaguli Nurmehmet'in Türkmen insanının gelenek ve görenekleri, kültürü, hayata bakışı ve onurlu savaşımı konu edindiği *Nuh Tufanı* isimli romanı üzerinde

duran Çonoğlu, içerik ve söylem düzeyinde irdelediği romanı, *öze dönüş ve yeniden dirilişin müjdesi* olarak nitelemiştir.

Bu yazının ardından gelen Doç.Dr. Melahat Pars'ın imzasını taşıyan “Uyanış Çağı Bulgar Edebiyatında Poem” (ss. 247-254) başlıklı makalede, destansı ve lirik özellikler taşıyan, kahraman ve vatansız simaların ön planda olduğu Uyanış çağı poemalarının Bulgar edebiyatındaki tesiri irdelenmiştir.

Doç.Dr. Mehmet Narlı'ya ait olan “Romanda Sosyal Gerçekçiliğin Köylüleri/İşçileri” (ss. 255-266) adlı makalede ise bir dönem edebiyatımıza kuvvetle tesir eden sosyal gerçekçiliğin, köylü ve işçileri, bunların hayatlarını, yaşam tarzlarını, problemlerini malzeme olarak kurgu dünyasına taşıyan yazarlar ve eserleri üzerinde durulmuştur.

Dr. Belkıs Sanay tarafından kaleme alınan “Türk Romanında 1950-1960 Arasında Gecekondulu Sorunu” (ss. 267- 280) başlıklı makalede, Orhan Kemal'in Bir Filiz Vardı ve Evlerden Biri, Faik Baysal'ın Rezil Dünya, Tarık Dursun K.'nin Rızabey Ailevi ve Oktay Akbal'ın Garipler Sokağı adlı romanlarından yola çıkılarak köylü ve işçilerden sonra romana konu olan kentlerin kenar mahallerinde yaşayan insanlar ve onların sorunları ele alınmıştır.

Türk dünyası edebî ürünlerini irdeleyen makalelerden biri de Yrd. Doç. Dr. Bayram Yıldız'a ait olan “Deniz Kıyısında Koşan Köpek'te Neslin Devamı ve Susuzluk” (ss. 281-294) adlı yazıdır. Girişte Cengiz Aytmatov ve romancılığı hakkında kapsamlı bilgiler veren Yıldız, Aytmatov'un konu, kişiler dünyası, zaman ve mekân bakımından diğer eserlerinden farklı olan romanı *Deniz Kıyısında Koşan Köpek* üzerinde durur. Bu romanda neslin devamı ve susuzluk bağlamında altı çizilen, insanoğlunun tabiata karşı verdiği ezeli mücadele ve çaresizliğine dikkat çeker.

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Doğramacıoğlu tarafından kaleme alınan “Tarihî Doğrular Ekseninde Cem Sultan Tragedyasına Kısa Bir Bakış” (ss. 295-304) başlıklı makale, tiyatro edebiyatı hakkında yazılmış ikinci makaledir. Makalesinde Turan Oflazoğlu'nun Cem Sultan tragedyasını vaka terkibi, tarihî doğrular ve sapmalar ile şahıslar tipolojisi açısından inceleyen Doğramacıoğlu, Oflazoğlu'nun tarih çizgisinden sapmadığı tespitini yapmıştır. Makalede ayrıca, Cem Sultan tragedyası gibi tarihle edebiyatı harmanlayan eserlerin gençlerin eğitimindeki önemine de dikkat çekilmiştir.

Son iki yazı Dr. Refika Altıkulaç Demirdağ ve Canan Öktemgil Turgut'a aittir. Dr. Refika Altıkulaç Demirdağ, “Beşir Fuat ile Menemenlizade Mehmet Tahir Arasındaki Tartışmada Romantizm ve Realizmin Keşfi” (ss. 305-314) adlı makalesinde bu iki isim arasında cereyan eden tartışmanın Osmanlıda henüz tam olarak bilinmeyen romantizm ve realizm akımlarının tanınmasında bir başlangıç olduğunu vurgulamıştır.

Canan Öktemgil Turgut'un kaleme aldığı “Namık Kemal'in Vâveylâ Adlı Şiirinde Vatan Anlayışı” (ss. 315-321) başlıklı makalede ise adı geçen şiir, Namık Kemal'in siyasi anlayışı ve vatan düşüncesi açısından yorumlanmış ve

bu şiirin Şinasi ile Ziya Paşa'nın başlattığı Divan edebiyatını yıkma girişiminde, Divan edebiyatının bayrağını indiren son hamle olduğu da vurgulanmıştır.

Doktora öğrencilerinin ortak teşekkürünün meyvesi olan *Prof.Dr. Bilge Ercilasun Armağanı*, edebiyat ummanında ve akademik hayatta izinden yürüyenlere rehberlik etmeye devam eden "Bilge Ercilasun Okulu" na bir saygı duruşu olduğu gibi alanında yetkin isimlerce kaleme alınmış pek çok değerli yazıya da ev sahibi olmuştur.

# HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

## TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (HÜTAD)

### Amaç ve Kapsam

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2004 Güz döneminden itibaren yayımlanan, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organıdır. Dergi hakemli, süreli ve yerel nitelikte olup, disiplinlerarası bir yaklaşımla Türklük bilimi alanı ile bağlantılı sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb. içerikli, tarihsel veya çağdaş konularda özgün nitelikte, kuramsal ve/veya uygulamalı araştırma ve incelemelere yer verir. Kısaltılmış adı HÜTAD olan dergi, Bahar ve Güz sayıları olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

### Değerlendirme

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılardan Yayın Kurulunun ön değerlendirmesi sonucunda uygun bulunanlar, incelenip raporlandırılmak üzere iki alan uzmanına gönderilir. Her iki raporun da olumlu olduğu durumlarda yazı dergiye kabul edilir; raporlardan biri olumsuz ise, üçüncü bir uzmanın görüşüne başvurulur. Hakkında iki olumsuz rapor düzenlenmiş yazılar, dergide yer alamaz. Yazarların, Yayın Kurulu veya uzmanların eleştirisi, değerlendirme ve önerilerini dikkate almaları beklenir; ancak yazarlar da raporları inceleyip kendi görüşlerini bildirme hakkına sahiptir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

### Genel Kurallar

**İletişim:** Yazarlar, her türlü haberleşmeyi aşağıdaki adrese yapmalıdır.

Hacettepe Üniversitesi  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü  
Beytepe Yerleşkesi 06532, Ankara.  
Tel: + 90.312.2976771-2  
Belgeç: + 90.312.2977171  
E-posta: [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr)

### Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Yazılar, [hutad@hacettepe.edu.tr](mailto:hutad@hacettepe.edu.tr) e-posta adresine gönderilmelidir. Özel çeviri yazı içeren metinlerde kullanılan yazı tipleri de (PC uyumlu) e-posta iletilmesine eklenmelidir.

HÜTAD'a gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması ya da aynı anda başka bir yayın organına gönderilmemesi gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulan bildirimler, ayrıca belirtilmek ve daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla kabul edilebilir.

**Başlık:** 12 sözcüğü geçmemeli, koyu ve büyük harflerle yazılmalı, ikinci dildeki karşılığı baş harfleri büyük olmak üzere koyu ve küçük harflerle İngilizce özetin öncesinde yer almalıdır.

**Yazar Adı:** Başlığın altında sağ tarafta ve soyadı büyük harflerle bold yazılmalı, yazarın unvanı ve çalıştığı yeri, italik olarak bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

**Özet/Abstract:** En az 50 en çok 200 sözcük arasında ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır. Her yazı için Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki özet hazırlanmalıdır; ancak yazılar bu dillerden farklı bir dilde hazırlanmış ise ilgili dilde üçüncü bir özete yer verilmelidir. Özetler içerik yönünden birbirinin aynı olmalıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Özeti hemen altında en az 5, en fazla 10 anahtar sözcük verilmelidir. Anahtar sözcükler Türkçe, İngilizce ve varsa üçüncü dilde hazırlanmalıdır.

**Makale Metni:** Yazılar genişliği 16,5 cm yüksekliği 23,5 cm boyutundaki kağıtlara bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 11 punto yazılmalı, sayfa kenarlarından 2,5'ar cm. boşluk bırakılmalı ve ikinci sayfadan başlayarak (başlık sayfası birinci sayfa olarak dikkate alınmak kaydıyla) sayfa numarası verilmelidir. Yazılar ortalama 10.000 kelimeyi geçmemeli, MS Word programında ve Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.

#### **Kaynak Gösterme:**

Kaynak gösterme APA atf stiline 5. edisyonuna (American Psychological Association, 5th edition) göre yapılmalıdır. Alıntılar ve atıflar için kaynak verme, dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atf sistemi kullanılarak, yani (Tekin, 1988, s. 68), (Davletov, 2008, ss. 83-85) şeklinde gösterilmeli ve kaynaklar, yazı sonunda, alfabetik düzende tam künye hâlinde sıralanmalıdır.

#### **Kitaplar için;**

Yazar Soyadı, Adının ilk harfi. (yıl). *Kitap adı*. Basıldığı Yer: Yayınevi.

Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.

#### **Makaleler için;**

Yazar Soyadı, Adının ilk harfi. (yıl). Makale adı. *Sürelî yayının tam adı*, Cilt numarası, (Sayı numarası), Sayfa aralıkları.

Davletov, T. B. (2008). Eski Türklerde Toplumsal Siyaset Anlayışı. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2008/1(8), 81-101.

APA atf stiline yönelik diğer örnekler için bk.

<http://www.liu.edu/cwis/cwp/library/workshop/citapa.htm>

#### **Alıntılar:**

Üç satırdan az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, üç satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok halinde, 10 puntuyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.

#### **Dipnot:**

Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar verildiği sayfanın altında 10 puntoda yazılmalıdır.

**Tablo ve Şekiller:** Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşımaktadır. Gerekliyse, semboller için yapılacak açıklamalar tablonun hemen altında gösterilmelidir. Şekil açıklamaları numaralandırılmalı ve sırasıyla dizilmelidir. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmamalı ve metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgün bir şekilde yerleştirilmelidir.

Yayına konulacak resimlerin profesyonel nitelikte çizim veya fotoğraflar olması gerekir. Şekil sayısı, yazar ve "konu" her şeklin altında açık bir biçimde belirtilmelidir. Elektronik ortamdaki siyah/beyaz iki renkli ve renkli resimlerin ölçüleri verildikten sonraki son çözünürlüğünün 300 dpi, çizgi çizimlerinin ise 800-1200 dpi olması gerekir. Yazıya konulan resimler .gif veya .jpeg formatlarında olmalıdır.

### **Dil ve Yazım**

HÜ Türkiyat Araştırmaları dergisinin dili Türkiye Türkçesidir, fakat Yayın Kurulu uygun gördüğü takdirde derginin üçte biri oranında başta Türk Dilleri olmak üzere İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça yazılara da yer verebilir. Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları bakımından Türk Dil Kurumunun yürürlükteki Yazım Kılavuzu'na uygun olması gerekir.

### **Telif Hakkı**

Yazar, HÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanmış yazısının telif hakkını Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder. Dergide yayımlanan yazıların, yayıncının yazılı izni olmadan, tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Dergide yer alan yazılar, resim ve şekiller, üçüncü şahıslar tarafından ancak, kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir. Resim, tablo, şekil ve benzerlerinin çoğaltılması için gerekli iznin sağlanması yazarın sorumluluğundadır.

