

2. SOSYAL BİLİMLER GENÇ ARAŞTIRMACILAR SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

EDİTÖR: VEYSEL GÜRHAN



2. SOSYAL BİLİMLER GENÇ ARAŞTIRMACILAR SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

EDİTÖR: VEYSEL GÜRHAN



**2. SOSYAL BİLİMLER
GENÇ ARAŞTIRMACILAR SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ**

24-25 Nisan 2010

**2. Sosyal Bilimler Genç Araştırmacılar
Sempozyumu Bildirileri**

Editör: Veysel Gürhan

ISBN: 978-605-67961-2-8

24-25 Nisan 2010 tarihinde düzenlenen 2. Genç
Araştırmacılar Sempozyumu bildirilerinin ISBN
alınarak e-kitap olarak hazırlanmış halidir.

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları/E-Yayın
Mayıs 2021, Diyarbakır
Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak: Mehmet Zülküf Altındağ
Dizin: Şarkiyat

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları
Sertifika No: 35891
Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1, No: 2,
Yenişehir/Diyarbakır
<https://www.sarkiyat.org>
e-mail: sarkiyatvakfi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

İBN HALDUN'DA EĞİTİM VE ÖĞRETİM	4
DOĞU İLE BATI ARASINDA ORYANTALİZM DİKOTOMİSİ VE EDWARD SAİD	12
TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNDE AY MOTİFİ.....	22
HÜKÜMET MERKEZİ'NDEN PERİFERİLEŞMİŞ BİR KÖY'E: GENC SANCAĞI.....	28
DİYARBAKIR'DA YAŞAYAN EL SANATLARINDAN ÖRNEKLER (PALAN, KÜRSÜ VE ŞAPKA YAPIMI).....	38
NEDİM'İN ŞİİRLERİNDE AYNA İMGESİ	44
HARE KRİSHNA HAREKETİ VE TÜRKİYE'DEKİ FAALİYETLERİ	50
MODERNİTEYİ MARSHALL BERMAN ÜZERİNDEN OKUMAK.....	56
DİŞ FORMUNDA İSLAMİ DÖNEM KOKU ŞİŞELERİ.....	66
NAMIK KEMAL İLE TOLSTOY CEPHESİNDEN 1853-1856 KIRIM SAVAŞI VE SAVAŞIN EDEBİYATA YANSIMALARI.....	74
YAŞAR KEMAL VE KAYBOLAN BİR KÜLTÜR: EL SANATLARI	90
DİLİM KOLUM BAĞLI: HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLERDE HERMENÖTİK YÖNTEM ...	97
İSLAMDA AİLE SORUNLARI VE ÇÖZÜM YOLLARI.....	114
İNCİ ARAL'IN ROMANLARINDA RENK SEMBOLİZMİ.....	127
SEVİM BURAK'IN ÖYKÜLERİNDE ÖLÜM TEMASI.....	132
ARTVİN'DEKİ CEVİZLİ (TBETİ) MANASTIR KİLİSESİ'NDEKİ TAŞ SÜSLEME ÖRNEKLERİ....	139
MEHMET UZUN'UN ROMANLARINDA DENGEBÉJLİK.....	164
İSLAM ŞEHİR TARİHİ LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA KUZEY MEZOPOTAMYA ŞEHİRLERİ. 173	
ORHAN PAMUK'UN YENİ HAYAT ROMANINDA POSTMODERN UNSURLAR.....	185
ÇOK DİLLİLİK VE MARDİN ÖRNEĞİ.....	191
ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK: “ÇOK” OLAN NE? “KÜLTÜR” NE?	198

İBN HALDUN'DA EĞİTİM VE ÖĞRETİM

Akif AKTO

Mardin Artuklu Üniversitesi

Eğitim Bilimleri Bölümü

ÖZ

İbn Haldun, insanın yetiştirilmesini eğitimin önemli bir amacı olarak görmektedir. İnsanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitimin amaçlarından saymaktadır. Ona göre, aynı şekilde eğitimin evrensel amaçlarından biri olan bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim, akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve insanın psikolojik ve zihinsel potansiyelinin geliştirilmesini hedeflemelidir. Eğitim-öğretim etkinliklerinde öğrencinin zihinsel gelişiminin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması gerektiğini söyler. Anlatma yöntemini eğitim-öğretimde etkili bir telkin aracı olarak görür. Haldun, bu yöntemin ezberciliğe yol açma sakıncasına da değinmesine rağmen, eğitim-öğretim sürecinde duyuşsal ürünlerin oluşmasında da etkili bir telkin aracı olarak görür. İbn Haldun, geleneğin ve geleneksel bilginin taşıyıcılığını ve aktarıcılığını yapmaktan öte, sorgulayan, eleştiren, çözüm üreten ve özgür fikirler ortaya koyan özgür bir zihin yapısına sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Öğretim, Eğitim-Öğretim Yöntemleri, Temel Eğitim

ABSTRACT

Ibn Khaldun sees training of the individual as a significant objective of education. He cites enhancing the power of human reason and mind among educational goals. According to him, to reach knowledge and reality, which is also a universal goal of education, education should help develop mental abilities and aim to further individual's psychological and mental potential. He says that in education and instruction, mental development and individual differences of learners should be taken into consideration. He sees lecturing as an effective method of indoctrination. Although Khaldun points to the drawback of this method leading to rote memorization, he views it as an effective means of indoctrination in formation of affective behaviors as well. Ibn Khaldun has a free mental structure that questions, criticizes, creates solutions and comes up with unique ideas rather than one that acts as carrier and transmitter of the tradition and traditional knowledge.

Keywords: Education, Instruction, Educational-Instructional Methods, Basic Education

Giriş

İbn Haldun'un eğitim ile ilgili görüşleri ortaya konarak, onun, eğitimi nasıl bir bilgi türü olarak gördüğünü ve insanın eğitim ihtiyacını ve eğitimin işlevlerini nasıl irdelediği üzerinde durulacaktır. Ayrıca eğitimde kalıtım ve çevrenin yeri, eğitimle diğer sosyal kurumlar arasındaki ilişkiler ve din eğitimi gibi konularla ilgili görüşlerine de yer verilecektir. Önce eğitim ile ilgili İbn Haldun'la benzer fikirleri paylaşan düşünürlerin eğitim hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

İbn Haldun'da Eğitim ve Öğretim

Eğitim kavramının bir bilim/bilimler alanının adı olduğu ve her şeyden önce eğitimin kendi kavram çerçevesini açıklığa kavuşturması gerektiği düşünülürse, eğitim kavramından anlaşılması gerekenin gündelik ve herkese göre değişen bir anlamın olmadığı açıktır. Ancak eğitim kavramının kapsama alanı çok geniş olarak ele alınmaktadır.¹ Örneğin, Rousseau, doğuştan sahip olmadığımız ve yetişkin olarak kullandığımız her şeyi bize eğitimin kazandırdığını² Aristoteles, eğitim insandaki kuvve halinde bulunan yetileri mükemmelleştirdiğini³ Gazâli de, Aristo gibi fertlerin doğuştan getirdikleri güçleri, kabiliyetlerinin eğitimle kemal bulacağını⁴ söylemektedir. Eğitime yönelik teorilerin ayrımı hangi açıdan yapılsa yapılsın temel belirleyici unsur, insan kavramına yüklenen anlamdır.⁵ Tylor, J. S. Mill, T. Little ve Congwel gibi düşünür ve eğitimciler de eğitimin insanı değiştirip dönüştüreceğini⁶, insan tabiatını mükemmelleştireceğini,⁷ planlı bir şekilde etki ettiğini, ve eğitimin insan için gerekli ve şart olduğunu belirtmektedirler.⁸ Eğitimin öğretim ile ilişkisi ele alındığında öğrenci için eğitim, "öğrenme"yi ifade eder. Ancak psikolojik kuramlar öğrenme kavramını daha çok kullandıkları için öğrenmeye, eğitim manasını yüklemektedirler.⁹

İbn Haldun ise eğitim ve öğretimi tarif etmek için uğraşmaz. O bu konuda adeta tarife ihtiyaç göstermeyen hususlar üzerinde konuşmaktadır. Çoğu zaman sadece öğretim hakkında konuşarak, sanatların öğretimini veya ilimlerin öğretimini veya dilin öğretimini anlatır. İnsan kazanımlarını bazen bilgi, öğretim ve ders dinleme tarzında yani düşünce yoluyla, bazen de taklit ve doğrudan telkin tarzında, yeni uygulamalar yoluyla alabilir.¹⁰ İbn Haldun ilim ve sanat arasında ayırım yapar ve eğitimi bir ilim olmaktan ziyade bir sanat olarak değerlendirir.¹¹

İbn Haldun'un eğitimde kalıtım ve çevreden hangisinin etkili olduğu konusunda bir sosyolog olarak kalıtımla getirilenlerden çok eğitim ve çevrenin gücüne vurgu yaptığı görülür.¹² Eğer bir kimsede kötülüklerin rengi iyice yerleşmiş, boyası koyulaşmış ve ondaki iyi huylar bozulmuşsa, ona ne nesebinin ne de soy kütüğünün hoş ve asil olması fayda vermez.¹³ Ona göre insan, eğitim-öğretim ile iyiyi kötünden, çirkin ve bozuk olanlarından ayırır ve böylece başıboş gezen hayvanlardan farklı hale gelir.¹⁴

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara: Eylül 2001, s. 13.

² Anthony O'Hear, *Education, Society, and Human Nature, An Introduction to the Philosophy of Education*, London and New York, Pautlage: 1988, p. 8

³ R. S. Brumbaugh, N. M. Lawrence, *Eğitime Dair Felsefeler-Batı Düşüncesinin Temelleri Üzerine*, Çev: N. Tozlu (Teksir), Van: Temmuz 1991, s. 63.

⁴ Mahmud Kasım, "İmam Gazâli ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma", Kahire Üniversitesi'nde Verilen Bir Konferanstan (14 Nisan 1967), (Çev: Selahattin Parla), *İslami Araştırmalar*, C. II, Ocak 1988, s. 195-219

⁵ Mehmet S. Aydın, "Diyalojik Eğitim", *Türkiye İkinci Eğitim Felsefesi Kongresi*, 23-26 Ekim 1996.

⁶ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, PegemA Yay., 4. bask., Ankara: Ocak 1996, s. 41

⁷ C. Savard, *Çağdaş Pedagojiden Seçmeler*, (Çev: Nejat Yüzbaşıoğulları), MEB Yay., 2.bask., İstanbul: 1976, s. 6

⁸ H. Raşit Öymen, *Eğitime Giriş*, MEB Yay., Ankara: 1979, s. 37

⁹ Clifford Thomas Morgan, *A Brief Introduction to Psychology*, Second Edition, U.S.A, 1977, s. 79

¹⁰ Satî el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yay., İstanbul: 2001, s. 30

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadirî Ugan), MEB Yayınları, 4. Baskı, C. II, İstanbul, 1977, s. 443-452

¹² M, C. II, s. 700; M.U., C. I, s. 315; İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Süleyman Uludag), 3.Baskı, Dergâh Yayınları, C.II, İstanbul: 2004, s. 779.

¹³ M, C. II, s. 671.

¹⁴ M, C. II, s. 769.

Toplumu aydınlatma ve geliştirme görevi ile ilgili olarak İbn Haldun'da "öğretmen", "bilgin (âlim)" ve "müderris" olmak üzere üç farklı kavramın kullanıldığı görülür. Bunlardan "öğretmen" temel öğretimdeki "müderris" ve "bilgin" in de eş anlamlı olarak kullanıldığı ve hem bilimsel çalışma yapan, hem de orta öğretim veya yüksek öğretim veya her iki öğretimi de karşılayan medresede veya camide eğitim-öğretim işini yürüttüğü anlaşılmaktadır.¹⁵

İbn Haldun, İslâm ilim ve felsefe dünyasında daha çok meşşâî gelenek içinde işlenip geliştirilen bir öğrenme şemasını kullanmıştır. Buna göre öğrenmeyi mümkün kılan araçlar, dış dünyayı tanıtan duyu organları ve bunlar aracılığıyla alınan izlenimleri değerlendiren iç duyulardır. Ona göre davranışların kalitesi, düşünme yeteneğinin gelişmişliği ile paralellik arz eder. Aklın bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır.¹⁶

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve kavraması¹⁷ onun yaradılışı gereğidir.¹⁸ İbn Haldun'a göre, geleceğin en az hatalı bir sapma ile öngörülebilmesi geçmişin ve günün iyi bir kritiğe tabi tutulması ile mümkündür. Doğru bir zihinsel duruş kazanıldığında sebep sonuç ilişkileri anlamlı bir çerçevede kurulur, böylece anlam ile realite arasında uygunluk sorunu bulunmaz, geçmiş ve güne bakılarak da geleceği öngörmek mümkün olur.¹⁹ Bunun için İbn Haldun'un en güvenilir yol olarak gösterdiği yöntem bilimsel gözlem, inceleme ve araştırmadır.

İbn Haldun'a Göre Eğitim-Öğretimi Etkileyen Faktörler

İbn Haldun, eğitim ve öğretimi etkileyen faktörleri, örgün olanlar ve örgün olmayanlar olmak üzere ikiye ayırır. Örgün eğitim ve öğretimi etkileyen faktörler, İbn Haldun'un genel eğitim-öğretim görüşleri ve yöntemleri içinde ele alındığından, bu bölümde daha çok örgün olmayan faktörler ele alınacaktır.

Tabii Çevre'nin insan eğitimi üzerinde etkisi vardır. İbn Haldun, mağaralarda ve meşeliklerde geçirilen ve otlarla beslenen bir yaşam tarzının insanları vahşi bir yapıya dönüştürdüğünü ve diğer insanlarla iletişimden uzun süre kopardığını söyler. Çünkü böyle bir yaşam tarzı içinde olanların giyinme ve ahlakları hayvanların giyinme ve ahlakları derecesine yaklaşır ve o ölçüde insanlardan uzaklaşırlar. İbn Haldun, bu durumun din ve inanç konusunda da değişmediğini öne sürerek insanların Peygamberlik ve onun misyonunun ne olduğunu bilmediklerini dolayısıyla da bir şeriate sahip olamadıklarını belirtmektedir.²⁰ İbn Haldun'a göre, havanın soğuk ve sıcaklığı da insan tabiatı ve ahlakı üzerine tesir eder. Sıcak memleketlerde yaşayan insanların tabiatlarında genellikle hafiflik, kararsızlık, kaygısızlık, oyun ve eğlence düşkünlüğü görülür. Onlar her türlü musiki nağmeleriyle dans etmeye düşkünlüdürler. Bu durum, sevinç ve neşe adı verilen, latif olan buharın yayılması ve çoğalmasının bir sonucudur.²¹

¹⁵ Hacer Ev, İbn Haldun'un Eğitim Görüşü, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir: 2007, s. 30,

¹⁶ M, C. II, 767-768.

¹⁷ M, C. I, s. 169;

¹⁸ M, C. II, s. 730,

¹⁹ M, C. I, s. 160; M.U., C. I, s. 8,

²⁰ M.U., C.I, s. 195.

²¹ M.U., C.I, s.203-204.

Sosyal Çevre (Siyasal Güç) Bir devletin geçireceği çeşitli evreler vardır ve halkın da ahlak ve tabiatı bu evrelere göre şekillenir. Yani devletin geçireceği evrelere göre halkta da sosyal değişme meydana gelir. İbn Haldun'a göre, insanlar çoğunlukla başkalarının hüküm ve idaresi altında yaşadıkları için hükümdarlar ve idareciler insanın yapısı/doğası üzerine tesir etmektedirler. Yönetici sınıfından olan hükümdarlar ve idareciler yumuşak kalpli ve adaletli olurlarsa, onların hüküm ve iradesi altında bulunanlar, zulüm ve baskılara, haksızlık ve hukuksuzluğa katlanmazlar. Hükümdarlar ve idareciler, halkı korkutarak ve sıkıştırarak, onların tabii olan doğalarına zarar vermediği için, halk onların yasakçı olmadığına inanarak doğalarında bulunan şecaat ve cesaretlerini kaybetmeden muhafaza ederler ve korkaklık, tembellik yoluna sapmazlar. Herhangi bir devlet ve hükümetin idaresinin gücü, baskı ve şiddete dayanır ise (şiddet, merhamet ve şefkate galebe çalar ise) halkının kuvvet ve şecaatleri kırılır. Zulüm ve şiddetle kırılan kalpler, cesaretlerini ve dirayetlerini kaybettiği için onlar kendilerini müdafaa edecek ve nefislerini koruyacak kuvvet ve gücü kendilerinde bulamazlar. İbn Haldun, Halife Ömer'in komutanlarına kuvvet ve şecaati kaybettirecek davranışlarda bulunmayı yasak etmesini buna bir delil olarak göstermektedir.²²

Devlet erkânındaki israf, yolsuzluk, şehvet/arzuya düşkünlük ve özellikle de işinde ehil olmayanların yönetimde olması devlet düzenini bozar, iyi niyetli insanları uzaklaştırır. Halkın da iç dünyasında fırtınalar kopmaya başlar. Devlete ve işlevsel kurumlarına güvensizlik artar, halkta da zevk, şehvet ve süfli duygulara ilgi duyulur ve yolsuzluklar çoğalır. Halkın kişilik ve ahlaki yozlaşır, doğruluk ve dürüstlük kavramları işlevini yitirir ve toplumda ciddi bir belirsizlik baş gösterir.²³

İbn Haldun, yenilgiye uğrayan ve azınlıkta kalan toplumların, kendileri üzerinde kültür ve medeniyetleriyle baskın gelen toplumları giyim, kuşam, mezhep, diyanet vs. gibi birçok alanda taklit ettiğini söyler. Çünkü nefis ve kalp daima kavimlerine galebe çalmış ve kavmine boyun eğdirmiş olanların olgunluk ve üstünlüklerine inanır.²⁴ İnsanın statüsü ve uğraştığı mesleği onun ahlaki yapısına ve kişiliği üzerinde etki etmektedir. İbn Haldun bu durumu şöyle anlatır: "Tüccarlar, işlerinde dikkatli davranıp iş piyasasında rakiplerini yenmek için uğraşırlar. Daima üstün gelmeyi düşünmek ve onun için uğraşmak zamanla tacirin karakterine işler. Tüccarlar, başarılarını sürdürmek için rakipleriyle çekişmeye, aldatmaya, hileye ve tuzağa alışırlar. Bu da onları normal kişisel ve sosyal hayatlarında da üste çıkmak için benzer karakteri sergilemelerine sebep olur."²⁵ Tabi doğal olarak sonuçlar tüm toplumun huzursuz olmasına meydan vermektedir.

Modern ve Seküler Yaşam Tarzı da insanlar üzerinde etki etmekte ve insanları lüks ve rahatlığa alıştırmaktadır. Aynı şekilde modern ve teknolojik hayat, insanların ihtiyaçlarını birden bine çıkarmakta ve insanlar için lüks bir yaşam tarzını öne sürmektedir. İbn Haldun'a göre, lüks bir yaşamın talep ve ihtiyaçları çoğaldığı için insanların kazanç ve gelirleri ihtiyaçlarını temin etmez. İnsanların arzuları ve talepleri çoğalır, gelir-gider dengesi bozulur ve gelirler giderleri karşılayamaz duruma geldiğinde ise bireysel ve ailevi hayat bozulur ve buna paralel olarak toplumun da düzeni bozulur ve sarsılır. Modern yaşamın sunduğu refah, bolluk ve imkânla insanlar şehvete dalar ve şehvet düşkünü olurlar. Bu durumda insanlar, zina gibi bazı ahlaki sapmalara

²² M.U., C.I, s. 316-317.

²³ M.U., C.I, s. 447.

²⁴ M.U., C.I, s. 374-375.

²⁵ M.U., C.II, s. 364-365.

kaymaktadır. Aile hayatı zarar gördüğünden nesiller karışır, insanların karakteri bozulur. Nesiller birbirine karıştığından insanlar doğan çocukların kime ait olduğunu bilemez. Çocuklara karşı ebeveynlerden gelen tabii şefkat ve esirgeme duyguları, çocukları terbiye etme ve sahip çıkma güdüsü altüst olur, bunun bir sonucu olarak da nesiller yıkıma ve yok olmaya doğru sürüklenmiş olur.²⁶

İbn Haldun'a Göre Eğitim-Öğretim Yöntemleri ve Dikkat Edilecek Noktalar

İbn Haldun'a göre herhangi bir ilmin öğrenilmesi, o ilmin usulünden furuunu (ana konularından tali konularını) çıkarabilme ve bunu meleke haline getirmekle mümkün olur. Meleke kazanma, anlama ve ezberleme değil belli bir fiilin icra edilmesi ve tekrarlanmasıyla bireyde hâsıl olan sıfattır.²⁷ İbn Haldun'un meleke kazanmak dediği şey, günümüzde birçok bilim dalı için önemli görülen uygulamalı eğitimidir. başka bir ifadeyle meleke kazanmak, pasif obje konumunda öğrenci olmayı değil, aktif suje konumunda talebe olmayı karşılamaktadır.²⁸

İbn Haldun'a göre her ilmin kendine özgü bir terminolojisi olduğu gibi kendine özgü bir öğretim usulü de vardır. Araştırma, inceleme, soru-cevap, aktarım, münazara, münakaşa ve benzeri gibi yollarla çeşitli bilgi ve kanaatlere sahip olan talebeler, bu öğrenme sürecinde tabii olarak öğretmene ihtiyaç duyacaklardır. Öğretimde ilimlere ait terminolojinin ve yöntemlerin farklı oluşu öğretimde bir zorluk teşkil ettiğinden bu zorluğun giderilmesi için öğretmenlerin nezaret etmesi, öğrencilerin bu farklılıkları daha kolay kavramalarını sağlayacaktır.²⁹ Öğretim aşamalı/tedrici bir esasa dayanmalıdır. Talebelerin kapasiteleri ve kabiliyetleri göz önünde bulundurulmalı, öğretilecek konular ana meselelerden başlanılarak kısa ve özlü bir şekilde verilmelidir.³⁰ İbn Haldun'a göre talebelere verilecek olan bilgiler öyle bir yöntemle verilmelidir ki içtenlikle ve kendiliğinden benimseyebilsinler. Talebelere karşı sert davranmak onlara zarardan başka bir şey kazandırmaz.³¹ İbn Haldun bu ifadeleriyle eğitimde motivasyonun ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.

İbn Haldun'un üzerinde durduğu bir diğer önemli nokta, eğitim ve öğretimin dilidir. Ona göre, hangi ilim alanında olursa olsun, eğitim ve öğretim için en uygun dil/lisan şüphesiz anadildir. İster akli ilimler söz konusu edilsin isterse nakli ilimler, hepsi soyut düşünceye dayalı olarak yürütülen faaliyetler olduklarından, bizatihi zor bir uğraş alanıdır. İlmi faaliyetlerin tabiatında var olan bu zorluğa bir de dil/lisan güçlüğü eklenirse eğitim ve öğretim son derece zorlaşacaktır. İşte bundan dolayıdır ki ilim ve fikir hayatının var olabilmesi için anadile bağlı kalınması gerekir.³²

İbn Haldun'un Din Eğitimine Yönelik Görüşleri

İnsanın özellikle sosyal ve ahlâkî güdülerinin gelişmesinde din eğitiminin önemine de değinen İbn Haldun'a göre insan, yaradılışı gereği iyiliğe meyilli olduğu gibi kötüye

²⁶ M, U., C.II, s. 303.

²⁷ M, U., C.II, s. 1012.

²⁸ M, U., C.II, s. 1151-1156; İsmail Ekrem, "Bültenlerden Seçmeler-Endülüs'te Eğitim", http://www.medeniyet.org.tr/haber_detay.php?haber_id=103, (05.01.2008).

²⁹ M, U., C.II, s. 1302; Mahmut Tezcan, "İbn Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri", s. 205-212, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/507/6179.pdf>; Fahri Güven, "İbn Haldun'un Eğitime Dair Mülâhazaları", <http://www.tumgazeteler.com/?a=1281221>

³⁰ M, U., C.II, s. 1283-1288; Tezcan, a.g.m., s. 205-212; Güven, a.g.m.,

³¹ M, U., C.II, s. 1300.

³² M, U., C.II, s. 1311-1314.

de meyillidir; din insanın iyilik güdülerini harekete geçirerek bencil meyillerin zararlı etkilerini frenleyen bir üst kontrol mekanizması oluşturur.

Bugün ahlaki alanın dinî alandan ayrı olduğu ile ilgili yaygın bir kabul söz konusudur. Bu iki alanın birbirlerine zıt bir konumda ve birbirlerinin alternatifi olmadığı, amaçlarının birbiri ile örtüştüğü; dinin, ahlaki davranış için daha güçlü bir motivasyon, daha etkili bir yaptırım sistemi ve daha yüksek bir ahlaki ödev düşüncesi sağladığı kabul edilmektedir.³³ İbn Haldun, günümüz psikanalistleri gibi erken yaştaki eğitim etkilerinin önemine de işaret eder, ona göre erken yaşlarda verilen eğitim daha etkili ve daha kalıcıdır ve sonraki dönemler için sağlam bir temel oluşturur. Başka bir ifade ile bu temel eğitim sonraki eğitimin nitelik ve nicelik bakımından da belirleyicisi olacaktır.³⁴

İlimlerin hangisinin/lerinin öğretilmesine öncelik verilmelidir? İbn Haldun aslında bu sorunun cevabını, kendisi bizzat amaç ve araç olan ilimler sınıflandırmasında vermiştir, buna göre naklî ilimler amaç, aklî ilimler de araçtır. Bazı Müslüman ülkelerin eğitim uygulamalarında da bu yöntemi görmek mümkündür. İslâm dünyasında Kur'an öğretimi temel eğitimin esas konusunu oluşturmuştur. Endülüs dışındaki diğer Müslüman ülkelerde öncelik Kur'an öğretilmesine verilir, Endülüslüler de Kur'an'ı öğretimlerinin esası kabul etmişlerdir, ancak önceliği yalnızca Kur'an öğretilmesine vermemişlerdir. Temel oluşturduğu için Arap dili, yazı ve şiir gibi alanları da öğretim konusu yapmışlardır. Endülüslüler'e göre, Kur'an öğrenmek Müslüman olmalarının bir sembolü idi ve Müslüman'ın en temel ayırıcı özelliği Kur'an okumasını bilmeleri idi.³⁵ Erken yaşlarda Kur'an'ı öğrenmek, öğrenmeyi daha kalıcı kıldığı için temel dini eğitime önem verilmiştir. Bunun temel sebebini İbn Haldun şöyle ifade etmektedir: "Çocuk vesayet altında bulunduğu sürece velilerin emrine itaat etmek ve hükme boyun eğmek durumundadır. Buluş çağına gelip velilerin boyunduruğundan kurtuldu mu, delikanlılıktan dolayı tembelleşebilir."³⁶

İbn Haldun, alternatif bir eğitim yöntemini de dile getirmektedir. Bu eğitim yöntemi Kadı Ebu Bekir b. Arabî'nin önerdiği bir yöntemdir. Bu yöntemle göre, eğitime ilk önce Arapça ve şiir öğretimi ile başlanmalıdır. Sonra hesaba geçilerek temel kurallar öğrenilene kadar alıştırmalar yapılır, bunlardan sonra Kur'an öğretilmesine geçilir.³⁷

SONUÇ

İbn Haldun, insanın yetiştirilmesini eğitimin önemli bir amacı olarak görmektedir. İnsanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitimin amaçlarından saymaktadır. Ona göre, aynı şekilde eğitimin evrensel amaçlarından biri olan bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim, akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve insanın psikolojik ve zihinsel potansiyelinin geliştirilmesini hedeflemelidir. İbn Haldun'un temel eğitimdeki öğretim programı Kur'an öğretimi etrafında şekillenir. Bunun yanında ana dilin okunması, yazılması, şiir ve hesap gibi temel dersler idealist ve realist bir program da yer almaktadır. Eğitim-öğretim etkinliklerinde öğrencinin zihinsel gelişiminin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması gerektiğini söyler. Anlatma yöntemini eğitim-öğretimde etkili bir telkin aracı olarak görür. Haldun, bu yöntemin ezberciliğe yol açma sakıncasına

³³ Eugene O Iheoma, The Philosophy of Religious Education, Fourth Dimension Publishers, Enugu, Nigeria, 1997, s. 46-48.

³⁴ M, U., C. III, s. 154.

³⁵ M, C. II, s. 986; M, U., C. III, s. 159.

³⁶ M, C. II, s. 988-989.

³⁷ M, U., C. III, s. 158-159.

da değinmesene rağmen, eğitim-öğretim sürecinde duyuşsal ürünlerin oluşmasında da etkili bir telkin aracı olarak görür. İbn Haldun, geleneğin ve geleneksel bilginin taşıyıcılığını ve aktarıcılığını yapmaktan öte, sorgulayan, eleştiren, çözüm üreten ve özgür fikirler ortaya koyan özgür bir zihin yapısına sahiptir.

KAYNAKÇA

- Aydin, Mehmet S., "Diyalojik Eğitim", Türkiye İkinci Eğitim Felsefesi Kongresi, 23-26 Ekim 1996.
- O'hear, Anthony, Education, Society, and Human Nature, An Introduction to the Philosophy of Education, London and New York, Pautlage: 1988
- Russel, Bertrand, Felsefe Meseleleri, (Çev., A. Adnan Adıvar), ikinci Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1943
- Savard, C., Çağdaş Pedagojiden Seçmeler, Çev: Nejat Yüzbaşıoğulları, MEB Yay., 2.Bask., İstanbul: 1976
- Tosun, Cemal, Din Eğitimi Bilimine Giriş, PegemA Yay., Ankara, Eylül: 2001
- Morgan, Clifford Thomas, A Brief Introduction to Psychology, Second Edition, U.S.A, 1977
- Erden, Münire & Akman, Yasemin, Gelişim ve Öğrenme, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2001.
- Iheoma, Eugene O, The Philosophy of Religious Education, Fourth Dimension Publishers, Enugu, Nigeria, 1997.
- Güven, Fahri, "İbn Haldun'un Eğitime Dair Mülahazaları", <http://www.tumgazeteler.com/?a=1281221>
- Gutek, Gerald, Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar, (Çev: Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001.
- Öymen, H. Raşit, Eğitime Giriş, MEB Yay., Ankara: 1979
- Ev, Hacer, İbn Haldun'un Eğitim Görüşü, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, s. 30, İzmir: 2007
- İbn Haldun, Sifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesail, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul: 1977
- _____, Mukaddime, (Çev., Zakir Kadirî Ugan), MEB Yayınları, 4. Baskı, C. I, II, III, İstanbul, 1977.
- _____, Mukaddime, (Çev. Süleyman Uludağ), Üçüncü Basım, Dergâh Yayınları, C. I, II, İstanbul, 2004.
- Ekrem, İsmail, "Bültenlerden Seçmeler-Endülüs'te Eğitim", (05.01.2008), http://www.medeniyet.org.tr/haber_detay.php?haber_id=103
- Kohlberg, Lawrens, "Moral Development and the Education of Adolescent", Adolescent Behavior and Society, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York, 1975, s. 165-166.

- Kasim, Mahmud, “İmam Gazâli ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma”, Kahire Üniversitesi’nde Verilen Bir Konferanstan (14 Nisan 1967), Çev: Selahattin Parla, İslami Araştırmalar, C. II, Ocak 1988, s. 195-219
- Tezcan, Mahmut, “İbn Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri”, s. 205-212, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/507/6179.pdf>;
- Tozlu, Necmettin, İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma, MEB Yay., İstanbul: 1989
- Brumbaugh, R. S., Lawrence, N. M., Eğitime Dair Felsefeler-Batı Düşüncesinin Temelleri Üzerine, Çev: N. Tozlu (Teksir), Van: Temmuz 1991
- el-Husrî, Safî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, Dergah Yay., İstanbul: 2001
- Sönmez, Veysel, Eğitim Felsefesi, PegemA Yay., 4. Bask., Ankara : Ocak 1996

DOĞU İLE BATI ARASINDA ORYANTALİZM DİKOTOMİSİ VE EDWARD SAİD

Ali OKUMUŞ
Bilecik Üniversitesi
Tarih Bölümü

Hoca, neden şarka bu kadar düşmansınız?
dedi. Hep şark dersin...
Sabri Hoca toparlandı...
Şarka düşman değilim. Bulsam onunla kanaat
ederim. Ben şarklıyım. Bak halime: benim
nerem garplı? Arasan üzerimde bir karış
ecnebi kumaşı bulamazsın. Meslerim bile
yerli. Yüzüme bak: neresi Firenk? Fakat
yüzüme iyi bak ve şarkı gör. Şarkı, bizim
şarkımızı bulsam bu yüzde mi olurum? Benim
yüzüm, senin yüzün, babalarımızın yüzü.
Yani hayatları tam olmayanların yüzü...
Ahmet Hamdi Tanpınar-Mahur Beste

ÖZ

Oryantalizm, batılı araştırmacı ve akademisyenlerin doğu üzerine yaptıkları araştırmalara verilen isimdir. İlk olarak resim sanatında kendisini gösteren Oryantalizm, giderek bütün sanat ve edebiyat dallarına yayılmıştır. Ortaya çıktığı zamanlarda doğuya gerçekten merak duyularak yapılan batılı araştırmalara verilen isimken, daha sonraları, doğuya ilgi farklı bir boyut kazanmış ve bazı Oryantalistler bilgiyi politika için üretilmeye başlamışlardır. Bununla birlikte ortaya çıkan ve İslam'ı eleştiren fikirleriyle tanınan Ernest Renan, Osmanlı'da kapitalist ekonomiyi değerlendiren Karl Marks gibi araştırmacılar Oryantalizm'in etki alanı olarak İslam'ın hüküm sürdüğü topraklarda yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır. 1978 yılında "Orientalism" isimli eseriyle adeta Oryantalizm dikotomisini deşifre eden Edward Said, konuya eleştirel olarak yaklaşan ilk isimlerdendir. İşte bu bildirimizde Oryantalizm'in problemlerine ve bu problemlere karşı Said'in duruşunu ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Edward Said, Karl Marks, Ernest Renan, Orta Doğu.

ABSTRACT

Orientalism has been a name of works that have done by Western researchers and academicians on the East. Firstly, it had appeared on painting, than it had separated almost all branches of art and literature. When Orientalism had appeared, it has a realistic name for the works of East that done by Westerns, but later, with the interest of East changed some orientalists started to use knowledge for their policy. Moreover, Ernest Renan who criticized Islam with his ideological thoughts and Karl Marx examine the astern capitalist economy, that they expanded the mean of orientalism just by the borders

of Islam. In 1976, Edward Said has published his distinguished book “Orientalism” and he was the first person to transcribe of Orientalist dichotomy. In this paper I will try to touch the problems of orientalism and Said’s position to these problems.

Keywords: Orientalism, Edward Said, Karl Marx, Ernest Renan, Middle East.

Giriş

Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin tarihi ne kadar erken dönemlerde başlamışsa, bu ilişki önümüzdeki uzun yıllar boyunca da devam edecektir. Tarhin başlangıcından günümüze değin, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler zaman zaman her ikisini de birbirlerine hayran bırakmış, zaman zamansa bu ilişkiler insanları uzun ve sonu gelmez savaflara sürüklemiştir. İşte bu tarihsel süreç, bugün oryantalizm diye adlandırılan olgunun ortaya çıkış sürecini ve ilerleyen zaman içerisinde de anlamında değişimlere yol açmıştır.

Genel anlamıyla oryantalizm, Batı’nın Doğu hakkında sahip olduğu her türlü fikre verilen isimdir. Diğer bir ifadeyle doğu hakkında iyi veya kötü olsun yapılan bütün araştırmalar (gazete yazılarından akademik çalışmalara, filolojiden hikaye, roman gibi edebiyat dallarına kadar) da oryantalizm içerisine dahil olmaktadır. Bu çalışmaları yapan kimseler ise “oryantalist” olarak adlandırılmaktadır.

Ancak “oryantalizm” kelimesi günümüzde “Doğu Bilimleri” veya “Doğu Kültürleri” üzerine araştırma yapanların pek hoşlarına gitmeyeceği bir anlam da kazanmıştır, zira on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Avrupa’nın Doğu’da yaptığı sömürgeler için bir meşrulaştırma aracı olarak görülmeye başlamıştır. Evet günümüzde bu terimin olumlu anlamlar içerdiğini söyleyemeyiz. Hatta bu terimden nefret edilir hale gelinmiştir. Bazı batılı yazarlar ise,¹ oryantalizm kavramına yüklenen yeni anlamlardan duydukları rahatsızlığı ve oryantistlerden suçlu birer şeytanlarmış gibi bahsedilmesini dile getirmektedirler.

Aslında oryantalist tabiri ortaya çıktığı ilk dönemlerde şimdikinden oldukça farklı anlamlara sahipti: 1683’te oryantalist terimiyle kastedilen “Doğu veya Yunan kilisesinin bir üyesi” idi.² Bununla birlikte İngilizce sözlüklerde oryantalist sözcüğü genelde “Doğu ülkelerinin dilleri ve kültürleriyle meşgul kimse” ifadesiyle tanımlanmaktadır.³ On dokuzuncu yüzyılın ikinci dönemini kapsayan kesiminde oryantalizm terimi Doğu’nun tamamını – hem Yakın Doğu hem de Uzak Doğu’yu kapsayacak şekilde – incelenmesi anlamına geliyordu. Bütün bu tanımlamaları birlikte değerlendirdiğimizde, oryantalizm teriminin özünün iki katekoriden oluştuğunu görmekteyiz.

Bunlardan ilkinde, Doğu’yu gerçek bir merakla araştıran, araştırmalarını akademik bir üslupla savunan kimselerin tanımlamaları yer alır. Başka bir deyişle, bu kategorideki insanlar oryantalizme “müspet” bir yaklaşım sergilerler. Ayrıca oryantalizmin iki dünya – Doğu-Batı Dünyası- arasında oynadığı rolü ve yabancı kültürleri tanımayı kolaylaştırdığını savunurlar.

Önde gelen oryantalistlerden Bernard Lewis oryantalizm tanımlaması için şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Birinci anlamda oryantalizm, Orta Doğu’yu, Kuzey Afrika’yı ziyaret etmiş ve gördüklerini veya hayal ettiklerini, romantik ve aşırı bir tarzda

¹ Mesela, Bernard Lewis, “The Question Of orientalism”, Aytaç Yıldız(Ed.), Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ferid Burak Aydar, (çev.), Doğu-Batı, Ankara, 2007, s. 217-245.

² Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre, İstanbul, 2004, s. 3.

³ Bkz. Longman Dictionary of Contemporary English, 4th ed., UK.,2005.

resmetmiş, çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolüdür. Daha yaygın kabul görmüş ikinci anlamında oryantalizm, ilkiyle bağlantısız olarak, akademik uğraşın bir dalıdır. Terim ve akademik bir disiplin olarak oryantalizm, Rönesanstan itibaren akademik çalışmalarındaki büyük patlama ile başlar”.⁴

İkincisinde ise yapılan bu araştırmalarda ve gözlemlerde politik çıkarlar ve önyargı gibi etkilerin yer alması söz konusudur. Yani yapılan araştırmaların politik çıkarlar doğrultusunda olmasıdır ki bu tanımın sahipleri burada oryantalizme yüklenen anlamın toplumlar arasında nasıl çatlaklıklar oluşturduğu iddiasını savunmaktadırlar. Ayrıca bu tanımlama çerçevesinde, İslam toplumlarının Hristiyanlaştırılmak istendiğini savunanlar da mevcuttur. Bu düşüncede olanlardan birisi de M. Hamdi Zakzük’tür. Genel manada oryantalizmin tanımını yaptıktan sonra Zakzük, oryantalizmi “Hristiyan Batı dünyası ile Müslüman Doğu dünyası arasındaki dini ve ideolojik çarpışmanın tarihi” olarak kabul eder.⁵

Bu kategori ile ilgili Edward Said’in yaklaşımı oldukça önem arz etmektedir.

“Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan Şark’ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır (oryantalist) ve yaptığı şey Şarkiyattır (oryantalizm). (...) Bunun yanında, Oryantalizm’in daha geniş bir anlamı vardır. Oryantalizm “Doğu” ile “Batı” arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir. (...) Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: bu anlamda oryantalizm, diğer ikisinden ziyade “tarihi ve maddi” biçimde tanımlanmıştır. Onsekizinci yüzyıl sonlarını kabaca bir başlangıç noktası kabul edersek, oryantalizm şark ile uğraşan toplu müessesedir, yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark’ı tasvir eder, tedris eder, iskan eder, yönetir, kısacası ‘Doğu’ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için ‘Batı’nın bulduğu bir yoldur.”⁶

Bu tanımlamalar günümüz dünyasında oryantalizm kavramının nasıl bir yere sahip olduğunu anlamak bakımından önemli görülmektedir. Şurasını da belirtmek gerekir ki, Batı dünyasında kavramı çok uç noktalara taşıyıp bir dikotomi oluşturanlar da mevcuttur. Avrupa bir yana, dünyanın geri kalanı da diğer yana (The West and The Rest) anlayışı içerisinde olanlar da bilinmektedir. Hatta bunun da ötesinde Roma İmparatorluğu 331 yılında ikiye bölünüp, Doğu ve Batı Roma diye ikiye ayrılınca, Doğu Romay’ı yani Bizans’ı Roma İmparatorluğu’nun bir devamı olarak görmeyecek kadar ileri giden tarihçiler vardır.⁷ Bu anlayış zaman zaman Doğu’yu her şeyiyle birlikte yok saymaya kadar götürülmüştür ve zamanla da bütün edebi türlerini kapsamıştır. Mesela Disraeli, Tancred isimli romanında Doğu’yu adeta, hayatı devam ettirebilmede uğraşılacak bir meslek dalı olarak nitelendirmektedir.⁸

⁴ A.g.m. s. 220.

⁵ Yücel Bulut, a.g.e. s. 6.

⁶ Edward Said, Oryantalizm, Pınar Yay., s. 15-16.

⁷ Zachary Locman, Contending Visions of the Middle East, the History and Politics of Orientalism, Cambridge University Press, UK., 2004, p. 16-17

⁸ Disraeli, romanında Doğu için kullandığı tabirin orijinali ise şöyledir: “The East is Crear”. Bununla da yetinmeyen yazar, aydın Natlar’a Doğu ile ilgilenirlerse parlak bir dünyaya kavuşacaklarını vaad etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Said, s. 16.

Doğu'yu Doğulaştırmak

Batı'ya göre Doğu imajı veya diğer bir tabirle “Oryantalizm”, önceleri Uzak Doğu'da Çin ve altkıta Hindistan üzerinden bugünkü Türkiye Cumhuriyeti devleti sınırlarına kadar uzanan ve günümüzde Orta Doğu ile ifade edilen bölgeyi de kapsayan bir coğrafyayı içeriyorken, bu Doğu coğrafyası gittikçe daraltılmış ve Oryantalizm tabiri sadece İslam'ın hakim olduğu topraklarda hüküm sürmeye başlamıştır. Bununla birlikte, bu tabirle hala nerenin tarif edildiğini anlamak güçtür. Zira, Amerika'nın en ünlü ve gelişmiş iki üniversitesinden Princeton'un bölge ile ilgili bölümünün adı “Near East (Yakın Doğu)” iken, Harvard'ın ki “Middle East (Orta Doğu)” dur.⁹

Doğu'nun tam olarak nereyi ifade ettiği Batılı'nın zihninde 1798'de Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgalinden sonra şekillendi. Napolyon'un bu seferi oryantalizmin tarihinde de önemli bir dönüm noktası olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Napolyon sıradan bir Mısır seferine çıkmıyor ve Mısır'ın tamamını ele geçirmek istiyordu. Bu yüzden yaptığı hazırlıklar da o zamana kadar görülmedik ve ayrıntılı idi.

Buradaki asıl mesele Napolyon'un neden Mısır'ı seçtiğidir. Anlaşıldığına göre Bonaparte'nin zihninde Mısır seferinin uzun bir geçmişi vardı ve bu seferi onun zihninde üç temel nokta birleştiriyordu. Bunlardan birincisi, İngiltere'nin giderek güçlenmesi ve hareket sahası olarak Fransa'ya Avrupa'nın içerisinde yer kalmamış olmasıdır. Bu sebep 19. yüzyılın ikinci yarısında bağımsızlıklarını yeni kazanacak olan İtalya ve Almanya'nın neden direkt Doğu topraklarını işgale başladıklarını açıklayan cevap ile aynı noktada birleşiyordu. Bununla birlikte yani sömürge toprakları kazanarak İngiltere'yi rahatsız etmek de Napolyon'un kafasını kurcalıyordu.¹⁰ İkinci nokta ise, Napolyon gençliğinden beri Doğu'ya karşı bir sempati duyuyordu. Marigny'nin *Historie des Arabes* (Arapların Tarihi) isimli kitabının bir özetini çıkarmıştı.¹¹ Hatta yaptığı konuşmalarında Napolyon, sık sık İskender'in Doğu seferinden bahsediyordu ve diğer taraftan da Mısır'ı İskender gibi ele geçirmeyi planlıyordu. Son nokta ise Mısır'ın savunmasız olmasıydı. Orayı rahatça ele geçireceğini biliyordu. Bununla alakalı da gerekli altyapı çalışmalarını tamamlamıştı.

2 Temmuz 1798 yılında Mısır'a giren Napoyon, Mısırlılarla temasa geçmek için o zamanın ulamasını yanına davet ediyor ve böylelikle kendisinin İslam'a yakın olduğunu halka göstermek istiyordu. Bunda da başarılı oluyordu. Halk kitleleri yavaş yavaş Napolyon egemenliğini kabul ermeye başlamıştı.¹²

Aslında bu Nopolyon'un Mısır'a hakim olmak istemesi projenin sadece bir kısmı idi. Projenin değer bir kısmı ise, burayı Avrupalının yapacağı yatırımlara açmak ve toprağı tamamen girilebilir hale getirmek. Bu amaçla buraları “metinlere” bağlı bir düşünce sistemi ortaya koymak istiyordu. Kimya ekipleri, tarihçileri, biyoloji uzmanları, arkeologları, operatör doktorları ve Antik çağ uzmanları ile enstitü, ordunun bilimsel bir seksiyonu idi.¹³

⁹ Tufan Buzpınar ile söyleşi, Dergah, sayı, 176 s. 12

¹⁰ Edward Said, Oryantalizm, Nezih Uzel (çev.), İrfan Yay., İstanbul, 1998. s. 120.

¹¹ A.g.e. s. 121.

¹² A.g.e., s. 123.

¹³ A.g.e., s. 125. Napolyon'un Mısır'a getirdiği bilim adamlarının çalışmaları sonucunda Mısır'da bulunan “Rosetta Stone” isimli taş üzerinde yazılanların çözümlemesi sonucu hiyografik yazı bulunmuştur. Bununla birlikte bazı oryantalistler Mısır'a Mısır'ın tarihini kazandırmakla övünegelmişlerdir. Ayrıca bkz. Lockman, s. 70-71.

Mısır'da görülen, yaşanan ve gözlemlenen her şey kayda geçilmesi de amaçlanmıştı ve böylelikle ancak bir ülkenin başka bir ülke hakkında bu kadar ayrıntılı bir eser meydana getirmesi mümkün olabilecekti. İşte 1803 ile 1828 yılları arasında otuz üç cilt olarak yayımlanan *Description de l'Égypt* (Mısır'ın tasviri) bu sefer sonucunda böylece ortaya çıkmış oluyordu.¹⁴ Fakat kitabın en önemli yanı boyutu ve yazarlarının yeteneği değildi. Kitaba konu olan Mısır'ın işleniş ve sunulmuş biçimiydi. Çünkü bu kitapta sergilenen tavır günümüzde kültürel ve politik pek çok düşüncemizin olgularını açıklar nitelikteydi. Ayrıca eser oryantalizme yeni bir elbise ve yeni bir dekor da getiriyordu. Zira gerek Mısır ve gerekse diğer İslam ülkelerinde, Doğu üzerinde edindiği bilgiler ile Batı, etüd yapma imkanı bulacaktı. Böylelikle Doğu'yu Doğulaştırma projesinin ilk adımı atılmış oldu.

İngiltere de Fransa'dan sonra Mısır'ı işgal eden (Temmuz 1882) diğer bir Avrupalı güçtür. İngiltere'nin Mısır'ı tanımada en önemli etkenlerin başında orada daha önce bulunmuş olan Bonaparte'den geriye kalan eserlerdir. İngiltere Mısır'ın kendi kendisini yönetecek bir hükümeti olmayacağını da biliyor ve bunu da Mısır'ı işgal ederek doğruluyor.

Bu işgalden sonra orada 1907 yılına kadar görev yapan Cromer Doğu insanı hakkında şunları söylemektedir. "Avrupalı sağlam düşünür. Meseleleri açıkça ortaya koyar. Mantık öğrenmiş olmasa dahi doğuştan mantıklıdır. Tabii olarak şüphecidir ve bir teklifin doğruluğunu kabul etmeden önce delil ister. Daima canlı duran zekası makine gibi çalışır. Doğu kafası ise simetri duygusundan yoksundur. Düşünce sistemi düzensiz ve dağınıktır."¹⁵

Cromer bu tanımlamayı verdikten sonra Doğulular için "Doğulu ne doğru dürüst yolda, ne de kaldırımda yürüyebilir. Dağınık kafası, yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını derhal farkedenden Avrupalının zekasının kıyısına dahi erişemez"¹⁶ cümlelerini sarf etmektedir. Buradan şunu anlamaktayız ki; İngilizler Mısır'a gelmeden önce öğrendikleri bilgiler, tamamen yine Avrupalılar tarafından ortaya koyulan çalışmalardan derlenmiş, önyargılarla dolu ifadelerden ibarettir.

Doğu'yu hem coğrafi hem de ideolojik sömürge İngilizlerle son bulacak gibi değildi. Fransızlar 1881-83 tarihler arasında Tunus'u, İtalyanlar 1911 yılında Libya'yı, 1912'de tekrar Fransızlar Morokko'yu işgal edeceklerdir. Bu olaylardan da anlaşılacağı gibi Napolyon'un Mısır'ı işgali adeta Avrupa'ya Doğu yolunu açmış ve sömürge faaliyetlerini Amerika kıtasından Doğu dünyası üzerine döndürmüştür. Böylece oryantalizmin zirveye ulaştığı 19. yüzyıl gibi bir zamanda 1815 ile 1914 yılları arasında, Avrupa'nın sömürge kurduğu toprakların tüm dünya topraklarına oranı %35'ten %85'e yükselmiştir.¹⁷

¹⁴ Bu eser aynı zamanda bir Avrupalı devletin Doğulu bir devlet hakkında yazdığı en ayrıntılı kitabı oluşturması bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca eser bu tarihten sonra da yetiyecek olan bir çok oryantalist için temel bir kaynak niteliği taşıyacaktır. Said, s. 125.

¹⁵ Said, s. 56.

¹⁶ Said'in verdiği bilgilere göre Cromer; Doğuluları ve Arapları "Enerji ve inisiyatif" yoksunu "saf" kişiler olarak tasvir etmekte, onları "sadakete yaltaklanmaya hazır", entrika ve kurnazlığa yetenekli, hayvanlara karşı acımasız" insanlar olarak göstermektedir. Said, s. 62.

¹⁷ Bu konu ile alakalı Oral Sander şunları söylemektedir: "...Avrupa uygarlığı tüm yeryüzünü kapladı. Dünya topraklarının 1/5'i ile nüfusunun 1/10'u doğrudan Avrupa devletlerinin sınırları içerisinde girdi. 1900'e gelindiğinde Afrika kıtasının 9/10'u Avrupa denetimindeydi ve kıtada bir iki tane bağımsız devlet kalmıştı". Oral Sander, *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, 6. Baskı, İmge yay., Ankara, 1998, s. 206. Ayrıca bkz. Said, s. 65.

Bu olaylarla birlikte Doğu hakkında fikir edinen Batılı aydın ve düşünürler kendi aralarında da Doğu üzerine muhtelif çalışmalar yayınlamışlardır. Bu çalışmaların pek çoğundan Said kitabında bahsetmiştir. Hatta bu sayının sadece 1800 ile 1950 yılları arasındakilerin 60.000 taneye yakın olduğunu ve doğuluların Batı hakkında yazdıklarının ise bu sayıya dahi yaklaşılamaz olduğunu kendisi bize aktarmaktadır.¹⁸

Bunlarla birlikte pek çok Doğu adına kurukan bilimsel dernek de vardır. 1822’de kurulan Societe Asiatique (Asya derneği), 1823’te kurulan Royal Asiatic Society (Kraliyet Asya Derneği), 1842’de kurulan American Oriental Society (American Doğu Derneği) ile birlikte Fransa’da 1795 yılında kurukan ve başkanlığını Silvestre De Sacy (1758-1838)’in yaptığı School of Living Oriental Languages (Yaşayan Doğu Dilleri Okulu) bunlardan sadece bir kaçıdır. Dernekler haricinde düzenli kongrelerle de Doğu değerlendirilmiştir. Bu toplantıların ilki (First international Congress of Orientalists) 1873 yılında yapılmıştır ve kongrenin ismi 1983 yılında yani yüzüncü toplantısında değiştirilmiştir.

Karl Marks ve Oriental Despotizm

Alman sosyalizm kuramcısı olan Karl Marks (Trier 1818-Londra 1883) ortaya attığı “Asya Tipi Üretim Tarzı”¹⁹ kuramıyla Doğu’yu ekonomik açıdan değerlendirmiştir. Bu kuram da oryantalist yaklaşımın karakteristik özelliklerini sergilemektedir.

Asya tipi üretim tarzı kavramıyla, doğu toplumlarını incelemek ve bu toplumsal yapılarda meydana gelen gelişmelerin Batı toplumlarında meydana gelen gelişmelere benzemediğini ortaya koymak amaçlanmıştır.²⁰ Böylece Asya toplumlarını incelemek üzere geliştirilen yaklaşım, Doğu ile Batı arasında zıtlık oluşturan oryantalizmden büyük ölçüde etkilenecektir.

Oriental despotizm, Doğu’nun kültür ve toplumlarını Batı’ninkilerden kesin bir çizgi ile ayırıyordu: Toprak ve toprak üzerindeki faaliyetler devlet tekelinde bulunuyordu, toprağın sahibi devletti, özel mülkiyet yoktu; devletle birey arasındaki aracı kurumlar gelişmemişti, hukuk dinsel kurallar ve törelerden ibaretti ve bunlar Asya tipi üretim tarzının hakim olduğu Doğu toplumlarının belirleyici özelliği idi. Marks’a göre Asya toplumlarında devlet doğrudan ve baskıcı bir şekilde üretime el koymaktadır ve kapoitalist Avrupa toplumlarına oranla Asya toplumları durağan ve değişmeyen, hiç bir toplumsal ve ekonomik gelişme geleceği ve umudu olmayan topluluklar olarak tanımlanmaktadır.²¹

Böylece Marks, Doğu toplumlarının tarihsel ilerlemeye açılmaları için gelişmiş (kapitalist) Batı devletlerinin müdahalesini ve askeri varlığını ve sömürgeciliği tarihsel ilerleme zorunlulukları olarak meşru kılmaktadır.²² Bu meşruiyetin kaynağı emperyalizm ve sömürgeciliğin yayılması teorisidir.

Ernest Renan

Fransız yazar ve din tarihçisi olan Ernest Renan (1823 Treguier – Paris 1892) üniversitede felsefe alanında tüm mesleki ünvanları kazandı. Akılcı din inancının bilimsel

¹⁸ Said, s. 280.

¹⁹ 1853 yılında yazdığı bir inceleme yazısında ilk defa bahseder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Said, s. 216.

²⁰ Recep Boztemur, “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”, Doğu Batı, sayı 20, İstanbul. 2002 s. 136-137. Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) için daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bryan S. Turner, Marks ve Oryantalizmin Sonu, H. Çağatay Keskinok (çev.), Kaynak, İstanbul, 1984, s. 9-10.

²¹ Boztemur, s. 142.

²² Turner, s. 14-15. Marks’ın kapitalizmi ile alakalı daha ayrıntılı bilgi için bkz. Marnie Hughes-Warrington, Fifty Key Thinkers on History, Routledge, London and New York, 2000, p. 215-223.

ilerlemedeki etkisini konu alan ilk yapıtı Avenir de la Science'ı (Bilimin Geleceği) adlı eserini 1848'de yazmasına karşın ancak 1890'da yayımlanabilmişti. 1861 yılında yolculuğa çıkarak Suriye ve Filistin'e gitti. Fransa'ya dönünce College de France'de İbranice kürsüsü başına profesör olarak atandı. 1883 yılında verdiği İslam'a karşı bir tavır sergilediği bir dizi dersle İslam dünyasının tepkisini toplamıştır.

Filoloji Renan için çok önemli bir bilim dalı olagelmıştır. Sami dili incelemesi Renan tarafından yapılmış ilk büyük Doğu araştırmasıdır.²³ Yaptığı bütün bu araştırmalarda oryantalizmin izlerini görmek mümkündür. Renan'ın Arapça, Aramice veya İbranice dilleri hakkında yazdıklarından rastgele bir sayfa açıp okuduğumuz zaman, gözlerimizin önüne serilen manzara ile bir oryantalist filoloğun bir uygarlığı yansıtmada nasıl yanılırlara düştüğünü hemen farkedebiliriz.

Verdiği derslerde Renan İslam'ın geri kalmışlığının dinden dolayı olduğu üzerinde sıklıkla durmuştur. Müslümanların zihinlerinin sınırlı olduğunu savunan Renan, İslam ile bilimin birlikte olamayacağını kanıtlamaya çalışır. Bununla birlikte Batı'yı Batı yapan değerler ne ise bunların tamamen müslümanlara karşı olduğunu belirtir. Hatta müslümanların inançları o kadar serttir ki eğer birisi müslümanlığı din olarak kabul etse, onun bütün üstünlüklerinin ortadan kalktığını ve herkesle eşit seviyede olduğunu söyler. Müslümanlığın sözde bir vahiy dini olduğunu idda eden Renan Ortaçağ'daki Arap müslümanların bilim ve teknolojiadaki üstünlüğünün nasıl açıklanacağı sorusuna ise şöyle cevap vermektedir: "onlar Araplar değillerdi. Onlar Aryan adını taşıyan Pers ve Yunan topluluklarıydı. Asya da olamazdı, zira Asya toplumlarının Atilla ve Cengiz Han gibi barbarlığı temsil eden elementleri vardı".

Renan'a karşı İslam dünyasında pek çok müdafaaname yapılmıştır. Bunların en tanınmış olanları, Fransız gazetesinde yazdığı bir makalesiyle bilime Arapların katkısını ispatlayan Cemalettin Afgani (1838-1897) ve Namık Kemal (1840-1848) gelir. Namık Kemal'in yapıtı (ilk bas. 1910) Ernest Renan'ın bilimin gelişme ve yayılmasına engel olduğu yolundaki söylemine karşı çıkar. Kemal eserinde, Avrupalı bazı bilim adamlarının İslam'ı ve Arapça'yı iyi bilmediklerinden dolayı İslam'ı yanlış anladıklarını örneklerle açıklar ve İslam'ın bilime katkılarını konu edinir. Son olarak da İslam'ın geri kalmışlığının dinden dolayı değil şahıslardan dolayı olduğunu savunur.²⁴

Bunlardan başka Semitik insanların bilim oluşturmaya karşı çıkan Ignaz Goldzhier (1850-1921) ve İslam'ın mantıkla ve bilimle uyduğunu verdiği örneklerle ispat eden Wilfred Scawen Blunt (1840-1922) da Renan'a müdafaaname yazan diğer isimlerdendir.

Edward Said ve Oryantalizm Yanılırları

Edward Said, 1935'te Kudüs'te doğdu. Protestan Hristiyan ve Filistinli. İsrail'in kurulmasından sonra ülkesinden göçmek zorunda kalan ailesi, Kahire'ye taşındı. Lisans derecesini Princeton'dan, lisansüstü ve doktora derecelerini Harvard'dan aldı. Vefatına

²³ Said, s. 203.

²⁴ Namık Kemal esrini şu ifadelerle bitirmiştir: "M. Ernest Renan'ın böyle cehl-i sırf'tan mütevellid tevehhümât ile malamal bir hutbe iradiyle istihsal edebildiği yegane netice, bize kalırsa, kendisinin edyan alehindeki gayzı'na, İslamiyet'e gösterdiği hücumlar ile de, ne kadar mümkün ise o kadar adi ve müstekreh bir burhan-ı nevin ikame eylemekten ibaret kalmıştır! Böyle bir netice ile alem-i İslamiyet üzerinde hasıl edebildiği tesir ise, bütün asar-ı cehalet ve gazezini şu risale'de birer birer gösterdiğim bu zavallı Akademi hocası'nın vukufsuzluğuna karşı bir istihkar-ı anif ile mukabele etmekten başka birşey olamaz! (Kemak s. 62) Namık Kemal, Renan Müdafaanamesi (İslamiyrt ve Maarif), Ord. Prof. M. Fuat Köprülü (yayına hazırlayan), Milli Kültür Yay., Ankara, 1962,

kadar Columbia Üniversitesinde İngiliz dili ve kıyaslamalı Dünya Edebiyatı profesörüydü.

Daha çok Filistin'i savunun yazılarıyla ve "Orientalism"²⁵ isimli eseriyle tanınmıştır. Bu kitap oryantalizm hakkında ne yazılan ilk eleştiri kitabıydı kitaptı ve de son kitap olacaktı. Fakat bu kitabı diğerlerinde farklı kılan şey, Said Foucauld'un kavramlarının²⁶ yardımı ile bilginin nesnel değil, siyasal niteliğini vurgulamaktaydı. Böylelikle önce Fransa ve İngiltere daha sonra da ABD'de gelişen oryantalizm ile, bugünkü Orta Doğu denilen bölgede bu ülkelerin emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı çözmeye çalışıyordu. Said'in eseri, aynı dönemde yayınlanan diğer pek çok kitaptan daha derinlikli değildi; ancak etkisi onlardan daha çok ve derinlikli olmuştu. Belki bunun sebebi Şarkiyatçılık adı altında hepimizin bildiği şeyleri anlatmakla yetinmeyerek, onun Avrupa'nın yaptığı sömürgecilik ve ideolojik üstünlük kurma çalışmalarına meşruiyet kazandırmasıdır. Burada Cemil Meriç'in, "Bu kitabı biz yazmalıydık!" demesi hatırlatmak gerekir. "Oriyantalizm" isimli kitabın "Sömürgeciliğin Keşif Kolu" şeklindeki üst başlığını koyan da Cemil Meriç'tir.²⁷

H. Bülent Kahraman Edward Said'in kitabını şu şekilde değerlendiriyordu:

"Bu, çığır açan bir kitaptı. Said, kitabında, Doğu diye kendiliğinden bir kavram olmadığını, bunun Batı tarafından icat edildiğini belirtiyordu. Elbette Doğu'yu 'arkeolojisini' yaparak tanıyan büyük müsteşrikler vardı. Fakat büyük bir çoğunlukla oryantalist çalışmalar sömürgecilik bağlamında temellenen bir Doğu düşüncesi yaratmaya hizmet etmişti. Doğu'nun geri olduğu iddiası, bütün uygarlığın Batı'da doğup biçimlendiği yaklaşımı bu anlayışın bir sonucuydu."²⁸

Edward Said'in eseri, sahip olduğu özellikler sebebiyle ne kadar çok övgüye mazhar olmuşsa en az o kadar da tepki toplamıştır. Kitabın yayıldığı günden bugüne yaklaşık otuz yıl içerisinde, üzerine pek çok yazılar yazılmış, konferanslar düzenlenmiş ve hatta doktora tezleri dahi yapılmıştır. Said'in ele aldığı oryantalizm, İngiliz Fransız kökenli bir projedir. 1945 İkinci Dünya Savaşı sonrasında bögeye hakim olan Amerika, Doğu'ya ilişkin yargılarını geliştirirken Avrupa geleneğinden alabildiğine yararlanmıştır.

Said'in Oryantalizm isimli eseri yayımlandıktan sonra hem Batı'da hem Doğu'da kültürel tartışmaların odağı haline geldi. Said ve eserine birbirinden oldukça farklı kaygılarla hareket eden Aijaz Ahmet, Bernard Lewis, Sadık Jalal al-Azm, Albert Hourani, James Clifford, John McKenzie, David Kopf, Leonard Binder, Fred Halliday gibi isimlerle daha pek çok entelektüel tarafından eleştirildi. Anlaşıldığına göre Edward Said sadece batılı akademisyenler tarafından eleştirilmedi. Onlarla birlikte benzer argümanlarla pek çok doğulu akademisyenin de Said'i eleştirenler arasında olduğu görülmektedir. Mesela Aijaz Ahmad, Said'in Foucauld'un çözümlemelerine sadık kalmadığını ileri

²⁵ Said'in Orientalism isimli eserinin Türkçe'de üç ayrı çevirisi bulunmaktadır. 1-) Edward Said, Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu, Trc.:Selahaddin Ayaz, İstanbul, Pınar yay. 2. Baskı, 1989. 2-) Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları, Trc.: Berna Ülner, İstanbul, Metis yay, 1999. 3-) Eserin Türkçe'deki ilk tercümesini yapan Nezih Uzel'in nüshası önce Pınar yayınları, 1982; daha sonra da Umran ve İrfan yayınları tarafından yayımlandı.

²⁶ Foucauld için ayrıntılı bilgi, Edward Said, "Michel Foucauld 1926-1984", Doğu Batı, sayı 9, 1999, s. 172-180. Aytaç Yıldız, Oryantalizm, s.177-199. Marnie Hughes, Fifty Key Thinkers on History, s. 93-100.

²⁷ Ahmet Doğru, "Edward Said o Taşı Kime Attı", Aksiyon, sayı 460, 29 09 2003.

²⁸ H. Bülent Kahraman, "20. yüzyılın son aydınlarından biri", Radikal, 26/09/2003

sürmektedir.²⁹ Ayrıca karşı çıktığı diğer bir nokta ise, Üçüncü Dünya ülkelerin ya da Batı-dışı ülkelerin geri kalmışlığının sömürgeciliğe yükleniyor olmasıdır. Burada Ahmad'ın, Karl Marks'ın ekonomi ile görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır, zira Marks, adeta geliştirdiği kapitalist ekonomiyle sömürgecilik yolunu meşru hale getirmiştir.

Zülcüf Aydın³⁰ ise Said'in kitabında verdiği oryantalizm tanımlamaları değerlendirirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Görüldüğü gibi Said'de oryantalizmin açık bir tanımı yok, bir sürü şey oryantalizm olarak ileri sürülmekte ve oryantalizm kendini kah bir bilgi tipi, kah siyasi bir güç, kah bir çıkarlar ağı, kah Hristiyan Batı'nın İslam Doğu üzerinde kurduğu asırlar boyu süren bir tahakküm olarak göstermekte. Bu biçimiyle oryantalizm analitik bir kavran olma özelliğini yitirmektedir."³¹

Aslında Said oryantalizm derken temel sav olarak, oryantalizmin asla bilimsel bir nesnellığe sahip olan bir bilim dalı olmadığını göstermek istemektedir. Yani hem bir Batılı hem de bir oryantalist iseniz, Doğu hakkında araştırma yapıyorsanız, asla nesnel bilgilere ulaşamayacağınızı savunur. Bu görüşe karşı çıkanların başında da Bernard Lewis gelmektedir.³² Lewis, Doğu'yu araştıran bütün oryantalistlerin aynı katekoriye koyulamayacağını ve onları bu şekilde düşünmenin de suç olacağını savunmuştur. Ayrıca Avrupa sömürgeciliğinin Doğu'da yarattığını söylediği etkinin abartılmış olduğunu ileri süren Lewis³³, Edward Said için: "Birisi çıksa eski Yunan araştırmalarının sadece Yunanlılar tarafından yapılabilceğini, Yunanlılar tarafından yapılmayan eski Yunan araştırmalarının sapma olduğunu, böylelerinin casus ve art niyetli olduğunu söylese kendisine deli diye bakarız. Oysa yaşayan Şark ve Şarklılar için kullanılan bu gibi görüşler taraftar toplayabilmektedir" demektedir. Burada Lewis'in ileri sürdüğü görüşler gayet doğrudur. Zira, Said kitabında neredeyse Avrupa'da, Doğu hakkında ortaya koyulan bütün eserlerin oryantalizm adına hizmet ettiğini ileri sürmektedir.

Said'in verdiği bu örneklerle bütün bir alanı kötülemek, lekelemek doğru olmaz. Unutmayalım ki, Vassraf'ın yazdığı Farsça o zor eserini - yani Fars'ın gelmiş geçmiş en büyük tarih eseridir - Almanca'ya çeviren Hammer'in³⁴ çevirdiklerini bugün revize edecek, yeniden gözden geçirecek adam bulunamamaktadır. Bazı oryantalistle öğrendikleri sami ve Arap dillerine duydukları saygıdan dolayı kendi dil kökenleri olan Yunancayı yok saymışlardır. Frediric Rügret gibi bir çevirmen öğrendiği Araça ile İran ve Arap edebiyatını Almanca'ya çevirmiştir ve çevirirken ilk defa Almanca'da aruz veznini kullanmıştır. O kadar ki eserlerini okuduğunuz zaman Hafız ve Sadi'nin tadına varırdınız. Bu zat kimsenin casusu da değildir, parayı da sevmemektedir. Bir başka örnek de Andreas Tirze'dir. Tirze Türkçe'nin etimolojisi üzerine çalışmalar yaparak yedi ciltlik bir sözlük meydana getirmeyi düşünmüştür. Bizde henüz Türkçe'nin etimolojisi yani

²⁹ Yücel Bulut, a.g.e. s. 172.

³⁰ Durham Üniversitesi Sosyoloji ve Sosyal politika Bölümü öğretim üyesi.

³¹ Zülcüf Aydın, "Edward Said'in Oryantali mi üzerine", Toplum Ve Bilim, sayı 50, İstanbul, 1990, s. 127-132.

³² Lewis bununla alakalı yazdığı makalesinde Said'e çok net bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis, a.g.m. s. 217-245.

³³ Ahmet Doğru, a.g.m. Aksiyon.

³⁴ Hatta bugün Hammer'in mezar taşında bir haç işareti yoktur. O zamanın ulamasından izler taşıyan ve üzerinde Arapça olarak "Huvel Baki" yazmaktadır.

kelimelerin kökeninin nereye dayandığına dair bir çalışma yapılamamışken Titze'nin bunu yapması karşısında ancak saygı duyulması gerekmektedir.

Hiç şüphe yok ki oryantalizmi değerlendirirken, casuslar ve ihanete uğratanlar mevzu bahis edilirken, Doğu'ya hayran olmuş ve onu Batı dünyasına tanıtmayı amaçlamış yukarıda bahsetmiş olduğumuz kişileri de unutmamak gerekir.

KAYNAKÇA

Amicis Edmondo De, İstanbul, Prof. Dr. Beynun Akyavaş (çev), Türk Tarih Kurumu yay., Ankara, 2006.

Aydın Zülküf, "Edward Said'in Oryantalimi üzerine", Toplum Ve Bilim, sayı 50, İstanbul, 1990.

Boztemur Recep, "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm", Doğu Batı, sayı 20, İstanbul. 2002.

Bulut Yücel, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre, İstanbul, 2004.

Doğru Ahmet, "Edward Said o Taşı Kime Attı", Aksiyon, sayı 460, 29 09 2003.

Hughes Marnie -Warrington, Fifty Key Thinkers on History, Routledge, London and New York, 2000,

Kahraman H. Bülent, "20. yüzyılın son aydınlarından biri", Radikal, 26/09/2003.

Kemal Namık, Renan Müdafaaanamesi (İslamiyrt ve Maarif), Ord. Prof. M. Fuat Köprülü (yayına hazırlayan), Milli Kültür Yay., Ankara, 1962.

Lewis Bernard, "The Question Of orientalism", Aytaç Yıldız(Ed.), Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ferid Burak Aydar, (çev.), Doğu-Batı, Ankara, 2007.

Locman Zachary, Contending Visions of the Middle East, the History and Politics of Orientalism, Cambrige University Press, UK., 2004.

Longman Dictionary of Contemprary Enlish, 4th ed., UK.,2005.

Said Edward, "Michel Fuocauld 1926-1984", Doğu Batı, sayı 9, 1999.

Said Edward, Oryantalizm, Nezih Uzel (çev.), İrfan Yay., İstanbul, 1998.

Sander Oral, Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e, 6. Baskı, İmge yay., Ankara, 1998.

Tufan Buzpınar ile söyleşi, Dergah, sayı, 176.

Turner Bryan S., Marks ve Oryantalizmin Sonu, H. Çağatay Keskinok (çev.), Kaynak, İstanbul, 1984,

Yıldız Aytaç (Ed.), Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ferid Burak Aydar, (çev.), Doğu-Batı, Ankara, 2007.

TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNDE AY MOTİFİ

Çiğdem AKYÜZ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

ÖZ

Ay motifi, aşkın bir imgelem olarak kutsal metinlerde, kadim medeniyetlerin yazılı ve sözlü edebiyat geleneklerinde tarih boyunca var olmuştur. İlahî ve mistik anlamların ötesinde asırlar boyu insanlar, evrende bir varlığa sahip olan birçok obje ve canlıya olduğu gibi aya da olağanüstü ve mitolojik anlamlar yüklemiş, onu anlamaya çalışırken zaman zaman ondan ürkmüş, onu bir koruyucu olarak görmüş, ona tapınmış, söylenceler çıkarmış ve ona ait bir kült meydana getirmiştir.

Bu makalede Türk kültüründe İslamiyet öncesi ve sonrası inanç ve pratiklerde ay motifinin yansımaları değerlendirilmeye çalışılmış, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ay ile ilgili ayetlere değinilerek ay teminin İslamiyet'ten önce bir kült olarak kazandığı önemin İslamiyet'ten sonra da devam ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ay, Ay Motifi, Ay Temi, Ay Kültü

ABSTRACT

Moon motif, as an intense imagination of the sacred text, has been as written and oral literary traditions of ancient civilizations throughout history. Throughout centuries people, beyond divine and mystical meanings, have attributed extraordinary and mystical meanings to moon as they attributed many objects and livings for an existence in the universe, while trying to understand it they sometimes were scared of it, saw it as a protector, worshiped to it, arranged expressions and made a cult belong to it.

In this article Turkish culture before Islam and after the beliefs and practices in the moon motif implications for evaluation have been studied. Mentioning about verses related to Holy Quran it's detected that the importance of the term of moon that it gained before Islam as a cult has kept on after Islam.

Keywords: Moon, Moon Motif, Term of Moon, Cult of Moon

Giriş

Dünyanın hemen hemen bütün halklarında mitolojik sistemin en eski katmanlarından birini Ay inancı oluşturur. İhtişamlı bir gök cismi olması nedeniyle Ay'a atfedilen kutsallık, onu Tanrı addetmeye kadar varmıştır. "Ay tanrı bazı göçebe ve yarı göçebe halklarda yaşamın ilk kaynağı olma özelliği de taşır." (Bayat 2007: 268). Zamanla güneş merkezli inanmanın etkinlik kazanması, ay merkezli inancın geri plana itilmesine neden olmuştur. Ay Tanrı'nın bir zamanlar evrenin tek gücü olarak görülmesi, ayın dünyamıza yakın oluşundan, gökyüzünde yerinin ve şeklinin değişmesinden, geceleri meydana çıkmakla dünyayı ışıklandırmasından kaynaklanmaktadır. Ayın hareketleri hayatın evreleri ile birlikte düşünülmüş, her ayın başlangıcı yeni doğuma-dirilişe, ayın hilal hali gençleşmeye, dolunay hali olgunlaşmaya işaret kabul edilmiştir.

Bunun yanında ay etrafında, ayın farklı hallerinden anlamlar çıkarma, ayla fal bakma, büyü yapma vb. gibi birçok inanç da oluşturulmuştur. İnsanoğlu parlak gecelerde

Ay'a bakmış ve Ay'daki lekeler üzerinde uzun uzun düşünmüştür. Bu lekeler üzerinde hayal kuran insanlar, ayrıca onlar için şiirler yazmış ve mitler de düzmüşlerdir. Eski Türk destanlarında kağanların isimleri ay ile başladığı yahut güzel kadınlara ay yüzlü nevinden benzetmelerin sıklıkla yapıldığı görülmektedir. Ay ışığından gebe kalan kızlar, Ay ışığından doğan kızlarla evlenen yiğitler, mitolojinin sık yinelenen motifleri durumundadır. Yine mitik inanışa göre Tanrı, Ay'la Güneş'i, gündüzle geceye bekçilik etsinler diye yaratmıştır. Güneş, karanlıktan korktuğu için, geceyi bekleme görevi Ay'a verilmiştir (Ögel 2006: 201).

Ayın gizemli dünyası insanı meraklandırmış ve ona yüklenen mitik ve mistik bilgiler sözlü kültürde de yerini almıştır. Bu, her şeyden önce eski toplum hayatında, sağlam bir yer tutmuş olan gök olaylarına karşı saygı geleneklerinin bir birikimidir. Buna göre de, dünyanın yaratılışıyla birlikte var olan "ay" motifi, herhalde eski Türk kültürüne bağlı halk estetik ölçülerinin birer belirtisi mahiyetinde olmuştur.

Mitlerde Ay, kimi kez kadın, kimi kez de erkek olarak düşünülmüştür. Ay'ın kız, güneş'in erkek olarak düşünüldüğü mitolojiye göre; Ay ve Güneş gökyüzünde birbirine kavuşmak için döner dururlar, ancak gökkuşağı çıktığında kavuşma gerçekleşir. Ya da Ay, Güneş'e âşıktır, ancak aşkına karşılık göremez. Ay hilal biçiminde iken çocuk, bedirken genç kız, daha sonra yaşlı olur; ardından ölür; kopan parçalardan yeni Ay doğar. Doğan yeni Ay'da, hilalin uçlarının batıya dönük olması, Güneş'e olan tutkusu nedeniyle. Güneş ise Ay'dan nefret eder; hilal ve bedir durumunda iken ona görünmez, ancak yaşlandığında ortaya çıkar.

Ayın çeşitli durumlarıyla doğa olayları arasında da ilişkiler kurulur: Ay, dolunay durumunda ise yukarıya doğru büyüyen bitkilerin, hilal durumunda ise aşağıya doğru büyüyen bitkilerin ekim zamanıdır. Hilal durumunda hilalin uçları aşağı bakıyorsa yağış, yukarı bakıyorsa kuraklık olacağına inanılır. Daha bunun gibi birçok ay motifini içerisinde barındıran inanç ve pratik mevcuttur.

İslam öncesi Arap inançlarında da Ay önemli bir yer tutar. Ay bir melek olarak kabul edilir, dünyaya ait işlerden onun sorumlu olduğu düşünülür. Arap kavimlerinde, Ay'ın ibadete layık olduğu düşünülerek onun adına putlar yapıp, aya tapınıldığı da bilinmektedir.

Ay kültürünün, epik eserlerde aldığı geniş ve ehemmiyetli vazifeler yanında, bir de din sahasında yüklenmiş olduğu, dikkate değer, bir hususiyeti daha vardır. Bu da, eski gelenek ile herhangi bir dinsizin, dine davet edilmesi vazifesinin ihtiyar bir pire havale edilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Manas destanında bu geleneğe sadakat gösterilerek, kâfirin İslâmlığa davet edilmesi vazifesi "Ay-Koca"ya havale edilmiştir. Bilindiği üzere Türk Uygur hanlarının başında, bir nevi satvet ve imtiyaz unsuru olarak "ay" kelimesi bulunmaktaydı.

Eski dönemlerden beri göçebe ve bozkır hayatı yaşayan insanlar zaman hesaplamaya, özellikle de hasat zamanını çok iyi belirlemeye gereksinim duydular. Zamanı ölçmek için de gök cisimlerinin hareketlerini ve göksel olayları baz aldılar. Bunun için güneş ve ay takvimleri oluşturuldu. İslamiyet'i kabul ettikten sonra kullanmaya başladığımız Hicri takvimde zaman ölçüsü Ay yılıdır. Buna göre bir yıl, ayın, Dünya etrafında 12 defa dönmesi için geçen zamandır. Bir yıl 364 gün olup güneş yılı ile arasında 11 gün fark vardır. Takvim başlangıcı olarak Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Mekke'den Medine'ye göç ettiği (Hicret) 622 yılı kabul edilmiştir.

Destan ve mitlerde önemli bir yer tuttuğunu gördüğümüz ay motifi tasavvufta da güzelliğin simgesi olarak kullanılmıştır. Tasavvufta ay, sevginin yüzüdür. Mutluluğun görünüşüdür. Güzelin alını, göğsü, yanağı Ay'dır. Barış, seviş, gönüldeşlik Ay'la yansıtılır. Bunların yanında, Atasözleri, deyimler, maniler, masallar ve türkülerde de ay motifi sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak burada İslam dini açısından ay motifinin önemini açıklamaya geçeceğiz:

İslam Dini ve "Ay"

Türk epik sözlü geleneğinde izlerini gördüğümüz, Şamanist, Budist inanmaların temellerinden birini teşkil eden ay motifi Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle değerinden bir şey kaybetmemiş sadece ona yüklenen "Tanrı" imajı yerini, Yaratıcı'nın kudretini gösteren ihtişamlı, önemli ve kutsal bir görünüme bırakmıştır. Nitekim Müslümanların dini sembolleri arasında "hilal" motifi çok önemli bir yer tutmaktadır. Müslüman devletlerin bayraklarında yer alan hilaller buna örnek verilebilir. Minarelerin üzerinde yer alan alemdeki son simgenin hilal olması ve kiliseden camiye çevrilen ibadethanelerde çan yerine hilalin kullanması manidardır. Nitekim 1064 yılında Alparslan ilk kez bir kiliseyi camiye çevirirken kutsal ibadet mekânına uygun gördüğü simge günümüze değin önemini koruyan ay motifi olmuştur.

İslam dininin birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de gökcisimleri arasında ay'a ayrı bir önem atfedilmiş ve bu da İslam öncesi inanç sisteminde kutsal kabul edilen ayın önemini korumasını sağlamıştır. Astronomi hakkında geniş bilgilere yer veren Kur'an-ı Kerim'de 24 sûrede ¹ ay ile ilgili ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerde ay ve güneşin yanı sıra diğer gök cisimlerinin de yaratılış nedeni, insanoğlunun onlara karşı bakışı ve bunlarla ilgili başka bilgilere yer verilmiştir. Şu ayetler konumuz açısından önemlidir:

En'am Sûresi:

76. Gece üstüne çökünce bir yıldız gördü de 'işte Rabbim bu' dedi. Yıldız battığında ise 'batıp gidenleri sevmem' diye konuştu.

77. Ay'ı doğar halde görünce, 'Rabbim bu' dedi. O batınca da şöyle konuştu: 'Eğer Rabbim bana kılavuzluk etmeseydi sapıtan topluluktan olurum'.

96. Şafağı yarıp sabahı ortaya çıkaran O'dur. Geceyi dinlenme zamanı yaptı; Güneş'i ve Ay'ı hesap aracı. İşte budur ölçülendirmesi o Azîz'in, o Alîm'in.

Burada, İslamiyet öncesi dönemlerde insanların gök cisimlerine bakarak onların parıltısıyla kamaşan gözlerinin, bu gök cisimlerini kendilerine Yaratıcı gibi algıladığına değinilmiştir. Bu ayetler eski Türk inancındaki Ay Tanrı, Ay İlah telakkisinin varlığını kanıtlamakta ve Allah'ın kılavuzluğu sayesinde Ay'ın sadece yaratılmış bir cisim olduğunun farkına varılmasını sağlamaktadır.

Yûnus Sûresi:

5. Güneş'i ısı ve ışık kaynağı, Ay'ı hesabı ve yılların sayısını bilesiniz diye bir nur yapıp ona evreler takdim eden O'dur. Allah bütün bunları rastgele değil, şaşmaz ölçülere bağlı olarak yaratmıştır. Bilgiyle donanmış bir topluluk için ayetleri detaylandırıyor.

Burada İslam öncesinde insanların kısıtlı bilgileriyle ulaştığı ama tam olarak kavrayamadığı ayın dönmesi hadisesine değinilmiştir. Fizik ilminin gelişmesiyle sonradan netliğe kavuşan ayın dönenceleri ise Kur'an-ı Kerim'de binlerce yıl önce haber

¹ Bakara, En'am, A'raf, Yûnus, Yûsuf, Ra'd, İbrahim, Nahl, Enbiya, Hac, Furkan, Ankebût, Lukman, Fâtır, Yâsîn, Zümer, Fussilet, Kamer, Rahman, Nûh, Müddesir, Kıyamet, İnşıkak, Şems sûreleri

verilmiştir. Ayrıca burada, takvimlerin ayın hareketlerine göre oluşturulması durumuna da değinildiğini görüyoruz.

Ay'dan bahseden diğer ayetlere bakacak olursak;

Yûsuf Sûresi:

4. Bir vakit Yûsuf babasına şöyle demişti: 'Babacığım, ben rüyada on bir yıldızla, güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ediyorlar gördüm'.

Burada yüksek ve parlak gök cisimleri sıralanırken ayın da Hz. Yusuf ile birlikte anılması ona bir kutsallık yüklemektedir.

Enbiya Sûresi:

32. Göğü korunmuş bir tavan yaptık. Ama onlar göğün ayetlerinden hal yüz çeviriyorlar.

33. O odur ki, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yarattı. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.

Burada yine ayın, fiziksel olarak yörüngesinde dönmesine işaret edilmektedir.

Furkan Sûresi:

61. Şanı yücedir o kudretin ki; gökte burçlar yarattı, orada bir kandil ve ışık yansıtıcı bir ay oluşturdu.

Buradan da anlaşıldığı üzere ayın kendi ışığı yoktur ve ay güneşten aldığı ışıkla dünyayı aydınlatmaktadır.

Yâsîn Sûresi:

39. Ay'a gelince, biz onun için de bir takım durak noktaları/bir takım evreler belirledik. Nihayet o, eski hurma sapının eğrilmiş gibi geri döner.

40. Güneş'in Ay'a ulaşıp çatması gerekmiyor. Gecenin de gündüzü geçmesi gerekmez. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, ayın bir başka özelliği de "yaşam devrelerini" simgelemesidir. Önce doğar, sonra büyür, bir süre ayakta kalır ve nihayet batar, yani ölür. Ama ertesi akşam tekrar doğarak evrenin kesin kuralını kanıtlar. Ayın gece doğup sabaha karşı güneşin belirmesiyle kaybolma hareketi bir anlamda insanoğlunun hayatın geçiciliğini, ahret inancını anmasıyla özdeşleştirilebilir.

Fussilet Sûresi:

37. Gece ve gündüz, Güneş ve Ay onun ayetlerindendir. Eğer Allah'a kulluk ediyorsanız, Güneş'e, Ay'a secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin.

Burada da İslam öncesi inançlardaki güneşe ve aya tapınmanın yanlışlığı vurgulanmakta ve Onları yaratan asıl güce dikkat çekilmektedir.

Kamer Sûresi:

1. Saat yaklaştı, ay yarıldı.

Burada inanmayanların Peygamber Efendimiz'e "ayı ikiye bölersen sana iman ederiz, demeleri üzerine Allah'ın izniyle Hz. Muhammed'in işaretiyle ayın ikiye bölünmesi hadisesi anlatılmaktadır. Bu olay Kur'an-ı Kerim'den sonra Peygamber Efendimiz'in ikinci büyük mucizesidir. İnanmayanların "ayı ikiye bölersen sana inanırız." demeleri de ayı kutsadıklarının göstergesidir. Günümüzde Caferî inançlı Türklerin ayı görünce kelime-i şahadet getirmeleri bu nedenden kaynaklanmaktadır.

Kıyamet Sûresi:

6. "Kıyamet günü nerede/ne zaman" diye sorar.

7. Göz şimşek çaktığında,

8. Ay tutulduğunda,
9. Ve Güneş'le Ay bir araya getirildiğinde,
10. Der ki insan o gün: "Kaçılacak yer nerede?"

Hemen hemen tüm milletlerde olduğu gibi Türklerde de eski dönemlerden beri ay tutulması bir uğursuzluk sebebi olarak görülmektedir. Bu surede de ay tutulması bir tür kıyamet alâmeti olarak belirtilmektedir.²

Ay ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlere böylece değindikten sonra ayın insanlar üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerine değineceğiz. Dünya üzerinde belirli bir varlığa sahip olan tüm nesnelerin birbirini etkilediği kabul edilmektedir. Ay'ın ve Güneş'in kütle çekim kuvvetine bağlı olarak biçimlenen Dünya denizlerindeki seviye değişimleri bunun en güzel örneğidir. Ay, güneşten çok daha küçük olmasına karşın dünyaya daha yakın oluşu nedeniyle Ay'ın kütsel çekim gücü güneşinkinden daha büyüktür. Bilindiği gibi ay, okyanuslarda gel-git veya med-cezir dediğimiz olaylarda doğrudan etkilidir. Suların alçalması ve yükselmesi olarak basitleştirebileceğimiz bu olay insan vücudunun 4/3'ünün sudan oluşması hasebiyle, ayın çekim kuvvetinin insanları da etkileyebileceği sonucunu doğurmaktadır.

Bilim adamlarının araştırmaları, özellikle dolunay evresinde -ayın çekim gücünün maksimum olduğu dönemde- insanları etkilediği yönündedir. Dolunay zamanında vücuttaki su dengesinin bozulduğu, beyindeki düzenli işleyişin aksadığı ve kalp atışının hızlandığı tespit edilmiştir. Vücuttaki elektrik akımını iki katına çıkarıyor ve dolunay en çok kadınları etkiliyor. Bilim adamları tarafından dolunayın insanlar üzerindeki etkilerinin şunlar olduğu tespit edilmiştir:

- 1.Kadınlar, dolunay günlerinde çok hassas oluyor ve daha çabuk ağlıyorlar.
- 2.Doğumlar, bu günlerde yüzde 20 oranında artıyor.
- 3.Dolunay adet görme düzenini bozuyor ve kanamaları artırıyor.
- 4.Cinsiyet hormonundaki artış sebebiyle cinsi arzular fazlalaşıyor.
- 5.Kadınlarda migren artıyor ve daha stresli hale geliyorlar (skkdmag.blogspot.com/2009/04/dolunayn-insan-uzerindeki-etkileri.html).

Bu konuda Peygamber Efendimiz'in dolunay evrelerinde oruç tutması ve ümmetine oruç tutmalarını tavsiye etmesi de İslam dini açısından ayın insanlar üzerinde etkisi olduğunun kabul edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu konuyla ilgili hadisler:

Beyhâkî, Taberânî, Ebû Davud, Neseî, Tirmizî, Ahmet B. Hambel, Bezzâr, İbn-i Hibban sahihinde ve diğer hadis kitaplarında bu konuyla alakalı birçok hadise rastlıyoruz. Örneğin; Tirmizî ve Neseî, Ebu Zer'den şu hadisi rivâyet ediyorlar; «Ey Ebû Zerr, her ay 3 gün oruç tutarsan, 13, 14 ve 15. günleri tut.» (Tirmizî c.3., Hadis no 761; Neseî, 22, Kitâbü's-Savm, 84).

Ebu Davud ve Neseî'de, Kudame b. Milham, şöyle söylüyor: «Efendimiz (A.S.M.), bize eyyâm-ı biyd (beyaz günler)de oruç tutmayı emrederdi ve "Bu, bütün sene oruç tutmak gibidir." buyururdu.» (El-Fethu'r-Rabbânî, c.10, Kitâbü's-Savm, "Her ay üç gün oruç" bâbı, 264).

Eyyâm-ı biyd, beyaz, ak günler anlamındadır. Bu günlere, gündüz güneşle, gece de dolunayla 24 saat aydınlık olmasından dolayı Eyyâm-ı Bîz (beyaz, ak günler) denmiştir. Kamerî Ay'ın 13., 14. ve 15. Günlerine denk gelen bugünlerde oruç tutmanın sünnet olması, Efendimiz'in (S.A.V.), insanın ayın bu zararlı tesirlerden korunmasını tavsiye

² Kur'an-ı Kerim Meali, Prof.Dr. Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1995.

ederken tedavi yolunu da gösterdiğine kanıttır. Bu da yine İslamiyet'te ve ay motifi algısının kadim bir geçmişi olduğunu tekrar bize göstermektedir.

SONUÇ

Güneşten aldığı ışığı dünyaya, dolaylı olarak yansıtan bu gök cismi, eski devirlerden itibaren "tanrı ve tanrıça" olarak algılanarak kutsal bir nitelik kazanmıştır. Ayın gökyüzündeki hareketi değişik fazlar halinde olduğundan, ilk çağlardan beri, ayın hareketlerine göre eylem yapma inancı gelişmiştir. Savaş, fetih, vb. sosyal olaylar ayın hareketleri göz önüne alınarak sebep ve sonuca etki ettiği düşünülmüştür. Ay ile ilgili inançların çoğu, eski Anadolu dinlerinden kalmadır. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Anadolu'ya yerleşmeleriyle beraberlerinde getirdikleri eski inanç (Şamanizm) ve pratikleriyle sentezleyerek uzun süre aya kutsiyet atfetmişlerdir. Bu inanç; bir kısmı Şaman, bir kısmı Hint kökenlidir.

İslamiyet'le birlikte Ay'a tapınma şirk kabul edilmiş, ay etrafında oluşturulan batıl inançlar yıkılmış ancak aya atfedilen kutsallık bugüne dek süregelmıştır. Ay, bazen yaklaşır, bazen uzaklaşır, büyür, küçülür, bazen vardır, bazen kaybolur değişir, ölür, dirilir. Ay gece gezegenidir, dünyada büyüüp küçülen şeylerin imajıdır. Bu bakımdan ay, her zaman insanoğluna daha yakın gelmiştir. Tüm bilimsel ilerlemelere rağmen ay motifi, gökyüzünde parlayan mistik ve esrarlı biçimini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Bayat, Fuzuli , Mitolojiye Giriş, Ötüken Yay., İstanbul 2007.

Fethu'r-Rabbânî, c.10, Kitâbü's-Savm, "Her ay üç gün oruç" bâbı, 264, Vezir Hanı'nda 48 Numaralı Matbaa, 1913.

Ögel, Bahaeddin, Türk Mitolojisi-I-II, MEB. Yay., İstanbul 2006.

Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an-ı Kerim Meali, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1995.

Tirmizî c.3., Hadis no 761

Neseî, 22, Kitâbü's-Savm, 84, Vezir Hanı'nda 48 Numaralı Matbaa, 1913.

www.skkmag.blogspot.com/2009/04/dolunayn-insan-uzerindeki-etkileri.html. Adresinden 10 Mart 2010 tarihinde erişildi.

HÜKÜMET MERKEZİ'NDEN PERİFERİLEŞMİŞ BİR KÖYE: GENC SANCAĞI

Ercan ÇAĞLAYAN

*Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Öğrencisi*

ÖZ

Bu çalışmada, günümüz Bingöl vilayet sınırları içerisinde yer alan ancak isim benzerliğinden dolayı bugünkü Genç ilçesiyle karıştırılan Genc sancağı hakkında bilgi vermeye çalışacağız. 1515 yılında Osmanlı hâkimiyetine giren Genc, ilk olarak Diyarbakır Eyaleti'ne bağlı bir sancak iken XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bitlis vilayetine bağlanmıştır. Genc sancağı, bugünkü Solhan ilçe sınırları içerisinde Ginc, Ardüşen ve Kale Köyü mülhakatında kurulmuştur. İlk olarak "Yurtluk-Ocaklık" olarak idare edilmiş, III. Murat döneminde ise "Hükümet" unvanını almıştır. Çalışmamızda Solhan ilçe sınırları içinde yer alan Genc'in coğrafi konumunu, Genc Beylerini, demografik yapısını, ekonomisini ve Osmanlı'nın son döneminde yöredeki eğitim faaliyetlerini ele alacağız. Çalışmada, daha ziyade yöreyle ilgili Osmanlı arşiv kayıtları esas alınmıştır.

ABSTRACT

Genc or Ginc was in domination of Ottoman Empire in 1515. First of all, while Genc had been a sanjak which was bound to Diyarbakir, it was committed to Bitlis at the beginning from second half of XIX. century. Sanjak of Genc settled around Ginc, Ardüşen and Kale villages which are in today's Solhan borders. First, it had been administred as a "Yurtluk-Ocaklık", then it was given the title of "Hükümet-Goverment" in the period of Third Murat. In this work, we studied in not only geographical condition, demographic structure of Genc but also its gentleman, economic and educational structure of Genc.

Giriş

Bu çalışma, günümüz Bingöl vilayet sınırları içerisinde yer alan ancak isim benzerliğinden dolayı bugünkü Genç ilçesiyle karıştırılan Genc sancağını konu edinmektedir. Bizi bu çalışmaya iten sebeplerin başında dört asır Osmanlı hâkimiyetinde kalan ve ilk olarak Yurtluk-Ocaklık, III. Murat döneminden itibaren ise Hükümet olarak idare edilen Genc sancağı hakkında bir-iki makale dışında herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. İkinci bir neden ise az evvel ifade ettiğimiz gibi, sancak Solhan ilçe sınırları içerisinde kurulmasına rağmen aynı ismi taşıyan Genç ilçesiyle karıştırılıyor olmasıdır. Çalışmamızda Solhan ilçe sınırları içinde yer alan Genc'in tarihi coğrafyasını, sancağın idare merkezinin yer değiştirmesini, yörenin Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle Genc'te hüküm süren Süveydi Beylerini, sancağın demografik yapısını ve ekonomisini ele alacağız. Çalışmada, daha ziyade yöreyle ilgili Osmanlı arşiv kayıtları ve vilayet salnameleri esas alınmıştır. Bunun yanı sıra kaynak eser olarak ifade edilen üç eserden de istifade edeceğiz. Bunlardan ilki bölgede hâkim Kürt beyleri hakkında ayrıntılı bir şekilde bahseden ve Şerefhan tarafından kaleme alınan Şerefname adlı çalışmadır. İkincisi ise Kürt beylerinin Osmanlı'ya iltihakıyla ilgili malumat içeren ve Hoca Sadeddin tarafından yazılan Tacu't- Tevarih adlı eserdir. Çalışmada faydalanacağımız son eser ise Osmanlı'nın

son döneminde Şemseddin Sami tarafından kaleme alınan Kamus'ul- Alam adlı ansiklopedik eserdir.

Genc'in Tarihi Coğrafyası

Genc sancağı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aynı ismi taşıyan ve günümüzde ilçe olan Genç ile karıştırılmaktadır. Hâlbuki Osmanlı arşiv belgeleri¹ ile Bitlis Vilayet Salnameleri² ve Kamus'ul Alam'da³ Genc sancağı'nın bugünkü Solhan ilçesi içerisinde yer aldığı sarıh bir şekilde izah edilmektedir. Murat nehri kıyısında kurulan, Farsçada hazine anlamına gelen Genc, ahali arasında "Ginc" şeklinde telaffuz edilmektedir.

Osmanlı Devleti'nde Genc sancağı veya Kebx Kalesi⁴ olarak bilinen yerleşim birimi, Solhan ilçe sınırları içerisinde yer alan Ginc (Kale) ve Arduşen/Arçen (Yenibaşak) köyleri mülhakatında kurulmuştu. Sancağın sınırları dönemsel olarak değişmekle birlikte bugünkü Solhan ilçe merkezi olan Meneşkurd, bugünkü Bingöl il merkezi olan Çapakçur kazası ve Genç ilçe merkezi olan Genç kazası ve günümüzde Diyarbakır'a bağlı olan Kulp kazası sancak sınırları içerisinde bulunmaktaydı. Bununla birlikte Mizak, Oğnut (Göynük), Valyer (Çaytepe), Perhangök-i Süfla ile günümüzde Diyarbakır vilayet sınırları içinde yer alan Peçar, Hetah, Farkin (Silvan) nahiyeleri ve bunlara bağlı köyler Genc sancağı sınırları içerisinde yer almaktaydı. Ayrıca günümüzde Batman vilayet sınırları içinde yer alan Talori (Sason) de uzun bir süre Genc sancağına bağlıydı.⁵ Günümüzde Diyarbakır vilayet sınırları içinde yer alan ancak uzun bir dönem Genc sancağına bağlı olan Peçar ve Hetah'ın Diyarbakır'e bağlanması için birkaç kez başvuru yapılmışsa da bu talep, Merkezi Hükümet tarafından reddedilmiştir. Bu cümleden olarak, 30 Zilhicce 1306 (27 Ağustos 1889) tarihli arşiv vesikasında, Genc sancağı mülhakatından Peçar ve Hetah nahiyelerinin Diyarbakır'e bağlanmasına dair talebin menedildiği ve Genc'e bağlı kalmalarının uygun olduğu belirtilmiştir.⁶ Yine 20 Rabiülahir 1307 (14 Aralık 1889) tarihli vesikada, Genc sancağına bağlı Hetah ve Peçar nahiyelerinin yeniden Lice kazasına bağlanması talebinin uygun görülmediği belirtilmiştir.⁷ 27 Cemaziyelahir 1307 (18 Şubat 1890) tarihli bir başka belgede ise Bitlis vilayeti'nin teşkilinde Genc sancağına bağlanmış olan Hetah ve Peçar nahiyelerinin bu şekilde idaresinden ahalinin memnun olduğu; nahiyelerin eskiden olduğu gibi Lice'ye bağlanması hususunda sahte mahzar (dilekçe) tanzimine ve ahalinin ifsadatına meydan verilmemesi istenmiştir.⁸ Yukarıdaki vesikadan da anlaşılacağı üzere ahalinin Hetah ve Peçar nahiyelerinin Genc'e bağlı olmasından memnun oldukları ancak bazı kimselerin sahte dilekçe hazırlayarak mezkûr yörelerin Lice'ye bağlanması konusunda gayret sarf ettikleri ve bunun sonuçsuz kaldığı görülmektedir.

Genc'in İdare Merkezinin Yer Değiştirmesi

Genc, engebeli coğrafi konumundan dolayı Osmanlı döneminde birkaç kez yer değiştirmiştir. İlk olarak 1 Recep 986'da (3 Eylül 1578) Süveydi emirlerinden Süleyman Bey, eski Ginc Kalesi merkezini Meneşkurd bölgesine taşımıştır. Bu tarihten itibaren

¹ BOA, Y. PRK., 4/88., BOA, DH. MKT., 1487/47.

² Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayeti Matbaası, Bitlis 1316 (1898), s. 280 vd.

³ Şemseddin Sami, Kamus'ul- Alam, Kaşgar Neşriyat (Tıpkı Basım), Ankara 1996, C.V, s. 3894-95.

⁴ Şerefhan, Şerefname, (Çev. M.Zeki Bozarslan), Hasat yayınları, İstanbul 1990, s. 291.

⁵ BOA, Y.PRK. A., 10/4.

⁶ BOA, DH. MKT., 1651/89.

⁷ BOA, DH. MKT., 1681/81.

⁸ BOA, DH. MKT., 1700/64.

devlet işlerini bu merkezden yürütmüştür. Süleyman Bey Meneşkurd'a yerleştikten sonra, şimdiki adıyla Kaleköy olarak bilinen yere taşınmıştır. 8 Cemaziyelahir 1305 (21 Şubat 1888) tarihinde Genc Sancağı'nın bidayet teşkilinde liva merkezi ittihaz edilmiş olan Ginc karyesinin mevkiinin ehemmiyetsiz olduğundan liva merkezinin Arduşen karyesine nakli söz konusu edilmiştir.⁹ 8 Cemaziyelahir 1305 (21 Şubat 1888) tarihli vesikada Genc sancağı merkezi olan Ginc karyesinin uygun yerde olmamasından dolayı merkezin Arduşen karyesine naklinin kabulüyle Bitlis Valiliği'nin bu işi iradesiz olarak ve izin almadan gerçekleştirmesi nedeniyle uyarılması istenmiştir. Bitlis vilayet meclisinin Merkezi Hükümet'e danışmadan kendi başına almış olduğu kararla Genc sancağı merkezini Arduşen Köyü'ne taşınması üzerine Merkezi Hükümet buna karşı çıkmıştır. Merkezi Hükümet, bundan böyle padişahın izin ve kararı alınmadan bu tür uygulamalara gidilmemesi emrini vermiştir.¹⁰ 3 Şaban 1308 (14 Mart 1891) tarihli belgede, Genc sancağı hükümet merkezinin Ginc karyesinden Arduşen köyüne naklolunarak orada hükümet dairesi için kiralanan evin kirasının üç yüz altmış kuruşa yükseltilmesi ile ilgili herhangi bir kaydın olmadığı belirtilmiştir. Yine aynı vesikada, liva merkezinin tekrar Ginc köyüne nakliyle hapishane ile birlikte kiralanan hanelerin kiralalarının yüz seksen kuruşa yükselmesine dair bir kayıt olmadığı kaydı bulunmaktadır. Vesikanın devamında, izin alınmaksızın mahallince kendi başına hane kiralınması gibi şimdiye kadar görülmemiş bir uygulamada bulunulmasının sebebinin sancak merkezine sorularak Merkezi Hükümet'e cevap verilmesi istenmiştir.¹¹ Son olarak 14 Zilkade 1317 (16 Mart 1900) tarihindeki belgede Genc sancağının merkezinin tekrar Ginc kasabasına naklolunmasının istenildiği belirtilmiştir.¹²

Yörenin Osmanlı Hâkimiyetine Girmesi ve İdari Taksimat

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki yirmi dört¹³ Kürt beyi Osmanlı Devleti'ne bağlanmadan önce Safevî Devleti'ne bağlı bulunmaktaydı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin Osmanlı yönetimine geçmesi, Yavuz Sultan Selim'in Safevilere karşı kazandığı Çaldıran Savaşı'ndan sonra gerçekleşecektir. Sultan Selim, Çaldıran zaferinden sonra, Doğu Anadolu'yu da Safevilerin hâkimiyetinden kurtarmak üzere Çaldıran seferinde beraberinde bulunan İdris-i Bitlisi'yi bizzat görevlendirdi.¹⁴ İdris-i Bitlisi de bölge beylerinin istimalet yoluyla kısa bir sürede Osmanlı'ya iltihakını sağladı. İdris-i Bitlisi'nin talimatlarıyla Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki yirmi dört Kürt beyinin Osmanlı'ya bağlanmasıyla¹⁵ Genc ve çevresi de Osmanlı hâkimiyetine

⁹ BOA, Y. PRK., 4/88.

¹⁰ BOA, DH. MKT., 1487/47.

¹¹ BOA, DH.MKT., 1818/69.

¹² BOA, DH.MKT., 2319/13.

¹³ BOA, YEE., 36/67.

¹⁴ Hoca Sadeddin, Tacu't- Tevarih, (Haz: İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, c. IV. s. 245 vd., Selahattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1969, s. 78-81., Der. Martin Van Bruinessen-Hendrik Boeschoten, Evliya Çelebi Diyarbakırda, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 43-44.

¹⁵ Bu konu hakkında önemli iki çalışma için bkz. Abdullah Demir, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun İlhakı" Köprü Dergisi, Bahar 2007, sayı: 98, s. 167-182., Bilgehan Pamuk, "Kürt Beyleri'nden Yavuz'a Davet", Tarih ve Düşünce Dergisi, sayı: 63, Şubat 2006.

girmiştir.¹⁶ Bölgenin Osmanlı egemenliğine geçmesinde en büyük rolü yöredeki bey ve emirler ile aşiret kuvvetleri oynamıştır.¹⁷

Osmanlı idari taksimatında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki eyalet ve sancaklar klasik sancak yapısından farklı bir yapılanmaya tabi tutulmuşlardır. Osmanlı yönetimi her ne kadar merkezi bir özellik arz etse de; Osmanlı'nın imparatorluk içerisinde coğrafi, ekonomik, sosyal ve etnik yapıya göre değişen farklı yönetim modelleri uyguladığı bilinmektedir. Bu meyanda Doğu ve Güneydoğu'daki bazı sancakların idari statülerinde görülen farklılık dikkat çekmektedir. Bu bölgelerdeki sancaklar genel olarak Yurtluk-Ocaklık¹⁸ ve Hükümet¹⁹ olarak adlandırılmaktadırlar. Nitekim Diyarbakır vilayetine bağlı on üç sancak Yurtluk ve Ocaklık sistemi ile idare edilmekteydi.²⁰ Genc, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra yurtluk ve ocaklık statüsündeki bir sancak olarak Diyarbakır Beylerbeyliğine bağlanmıştır.²¹ Bununla birlikte Genc sancağı otonom bir özellik taşımaktaydı. Kürt emirlikleri arasında en bağımsız olanları Genc ve Cezire sancaklarıydı. Bu sancakların sürsat vergisinden²² muaf olmaları bunun açık bir deliliydi.²³ Emirliklerin statüsü gibi, kadıların statüsü de farklılık arz etmekteydi. Cezire ve Genc kadıları günlük 300 akçe maaş alırken, Palu ve Hazzo kadıları ise, günlük 150 akçe maaşla, bir derece aşağıdaki statü grubuna mensuptular. Bu da emirliklerin siyasi statülerindeki ve büyüklüklerindeki farkları yansıtmaktaydı.²⁴

¹⁶ Hoca Sadettin Efendi, Age., s. 245-261.

¹⁷ Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 18-34., Tansel, Age., s. 81-90., Nazmi Sevgen, "Kürtler", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, Sayı: 8, 1968, s. 47-52.

¹⁸ **Yurtluk-Ocaklık Sancaklar:** Fetih esnasında bazı beylere hizmet ve itaatleri karşılığında, devamlı olarak sancak ve has şeklinde tevcih edilen sancaklardır. Bunlara "Ekrâd Sancakları" da denir. Bunlar klasik Osmanlı sancaklarından farklı bir statüye sahiptirler. Zira sancakların idaresi genellikle yöreye eskiden beri hâkim olan nüfuzlu, eski mahallî beyler ve hanedanlara terk edilmiştir. Bu tür sancakların idaresi babadan oğula geçerdi. Devlete ihanet ve itaatsizlik dışında, bu beylerin görevden alınması söz konusu değildi. Seferde Beylerbeyi'nin hizmetine girmekle mükelleftirler ve bu memleketlere merkezden kadı tayin edilirdi. İmtiyazlı sancaklar da diyebileceğimiz bu sancaklarda tahrir yapılmakta, tımar ve zeamet de bulunmaktadır.

¹⁹ **Hükümet Sancaklar:** Osmanlılarda sancakların yanında "Hükümet" olarak adlandırılan ve idarenin mahallî beylere bırakıldığı ocaklık suretiyle tevcih edilen sancaklar da mevcuttu. Bunlar defterlere Liva yerine Hükümet olarak kaydedilmişti. Hükümet sancakların, kanunla belirlenmiş statüleri, tabii olarak Osmanlı Devleti'ne bağlılıkların ölçüsünde geçerli idi. Diyarbakır, Van ve Bağdat eyaletlerinde rastlanan hükümetlerin ihdas sebebi buradaki mahallî beyler üzerinden bir ölçüde merkezi otoriteyi sağlamaktı. Yurtluk-Ocaklık sancaklardan tek farkı "Hükümet" olarak adlandırılan yerlerde tahrir yapılmayıştı. Bu nedenle "Hükümet Sancaklar"da tımar ve zeamet yoktur. Sefer zamanında kendi kuvvetlerini alarak bağlı bulundukları beylerbeyinin emrinde savaşa iştirak ederlerdi. Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet sancaklar ile ilgili olarak bkz. Nejat Göyünç; "Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 13-27., Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 210-227., Orhan Kılıç, "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdarî Tatbikattaki Yeri", <http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt11/sayi1/257-274.pdf>.

²⁰ Mithat Sertoğlu, Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi, İstanbul 1992, s. 32.

²¹ Nejat Göyünç, "Diyarbakır Beylerbeyliği'nin İlk İdarî Taksimatı", İÜEF Tarih Dergisi, Mart 1969, s. 23.

²² Sürsat bedeli, Osmanlı Devleti'nde savaş gibi olağanüstü durumlarda alınan avarız vergisi çerçevesinde tespit edilen bir fiyat üzerinden ordunun ihtiyacı olan yiyecek ve çeşitli ihtiyaç maddelerinin halk tarafından karşılanmasıdır. Bkz. Yusuf Halaçoğlu, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 66.

²³ Bruniessen ve Boeschoten, Age., s. 56.

²⁴ Bruniessen ve Boeschoten, Age., s. 59.

1515’de teşkil edilen Diyarbekir eyaletinin on üç sancağı bulunmakta idi.²⁵ Bunlar merkez Diyarbakır, Mardin, Sincar, Birecik, Urfa, Siverek, Çermik, Ergani, Harput, Arapgir, Genç, Kiğı ve Çemişkezek sancaklarıydı.²⁶ Genc, 1515, 1520, 1568–1574, 1609, 1653 yıllarına ait Osmanlı idari taksimatında sürekli olarak Diyarbekir vilayeti’ne bağlı bulunmaktaydı.²⁷ XVI. yüzyılda (1515, 1520, 1568–74) Diyarbekir Eyaleti’nin idari taksimatında Genc, Hançuk, Ağcakale, Çapakçur ve Kiğı (1538’de Erzurum’a bağlandı.) yer almaktaydı.²⁸ 1840 tarihinde ise, Diyarbekir Eyaleti dâhilinde Genc, Çapakçur ve Zıktı kazaları mevcut olup²⁹ 1848 ve 1856/57 yılları arasında Diyarbekir Eyaleti’nin idari taksimatında; Genc Kazası, Çapakçur Kazası, Meneşkurt (Solhan) Kazası, Zıktı Kazası, Tavus Nahiyesi ve Göynük Nahiyesi yer almaktaydı.³⁰ Özetle Genc sancağı, Osmanlı idari taksimatında XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Diyarbekir Eyaleti’ne bağlı bir sancak iken,³¹ XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bitlis Vilayeti’ne bağlanmıştır.³²

Genc Sancağı Diyarbekir Eyaleti’ne bağlı diğer sancaklardan farklı olup özerk ve ikinci sınıf bir idari yapıya sahipti. İlk dönemlerde yurtluk ve ocaklık olarak idare edilmekte iken III. Murad döneminde yapılan yeni düzenlemede diğer sancaklardan farklı olarak Genc sancağına “Hükümet” unvanı verilerek sancağın kanunnameleri yeniden düzenlenmiştir.³³ Genc sancağının, 1839’da Tanzimat Fermanı ilan edilinceye kadar Hükümet olarak kaldığı görülmektedir. Tanzimat’ın ilanıyla birlikte Devlet, uzak bölgelerde tam olarak hâkimiyet kurmak ve mali kaynakların düzenli bir şekilde merkezi hükümete aktarılmasını sağlamak maksadıyla bölgede askeri, siyasi ve mali düzenlemeler yapmaya başladı. İlk olarak Rumeli ve Anadolu Eyaletleri’nde yapılan ıslahatlar, tedrici olarak Diyarbekir Eyaleti’nde de tatbik edilmeye başlanmıştır. Daha sarıh bir ifadeyle, Güneydoğu Anadolu’da Yurtluk, Ocaklık, Malikâne veya Hükümet tarzında idare edilen ve Kürt beylerinin tasarruflarında bulunan Liva ve Sancaklarda, diğer yerlerde olduğu gibi yeni reformlar tatbik edilerek merkezi yapı kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır. Bu da, Genc’in otonom yapısını kaybetmesi anlamına gelmekteydi.

Genc (Süveydî) Beyleri

XVI. yüzyılda Şerefhan tarafından kaleme alınan Şerefname’ye göre, Genc beyleri Al-i Bermek/Bermekoğulları soyundan gelen Süveydî/Sıwedi Beyleri olup, Süveydiler bu bölgede uzun bir süre hüküm sürmüşlerdir. Mezkûr eserde Süveydilerin soyu peygamberin sahabelerinden Esved adında birine dayandırıldığı gibi, Bermekilerin İran’da Belh Eyaleti’nde meskûn olup Mecusi oldukları ve soylarının Fars Krallarına dayandığı da

²⁵ Göyünç, Age., s. 35.

²⁶ Kiğı Akkoyunlulardan beri Pazuki aşiretinin elindeydi. Pazuki aşiretinin reisi Halid Bey, Çaldıran seferi sırasında Osmanlı ordugâhına gelmişse de, Şah İsmail’in önemli adamlarından biri olduğu için Sultan Selim tarafından öldürülmüştür. Bkz. Dünder Aydın, Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı (Kuruluş ve Genişleme Devri 1535-1566), TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 233., M. C. Şahabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, TD, XVII, Sayı: 22 (1967), s. 71.

²⁷ Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I Anadolu’nun İdari Taksimatı, Ankara 1988, s. 117.

²⁸ İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 123–126.

²⁹ Yılmazçelik, Age, s. 136.

³⁰ Yılmazçelik, age, s. 140.

³¹ Yılmazçelik, Age., s. 123-140.

³² Şemseddin Sami, Kamus’ul- Alam, Kaşgar Neşriyat (Tıpkı Basım), Ankara 1996, C.V, s. 3894.

³³ Abdullah Demir, “16. Yüzyılda Safevi ve Osmanlı Döneminde Genç Beyleri”, II. Bingöl Sempozyumu, (25–27 Temmuz 2008), Bingöl 2009, s. 215.

kaydedilmiştir.³⁴ Süveydî Beyleri Abbasi halifelerinden Harun Reşit zamanında Bağdat'tan göç ederek Genc sancağına bağlı Şeftalu Dağı'ndaki Hançuk'a³⁵ yerleşerek bu bölgede hâkimiyet kurmuşlardır. Süveydi beyleri tedrici olarak topraklarını genişleterek Çapakçur, Meneşkurd,³⁶ Genc, Ağca Kale³⁷ ve diğer bölgelerde de hüküm sürdürmüşlerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Süveydiler, önceleri Genc'e bağlı Hançuk'a yerleşmişti. Akkoyunlu Uzun Hasan, Çapakçur'u bu emirliğin topraklarına katmıştı. Hançuk emiri, Çapakçur, Genc ve Ağcakale'yi bir Kürt Kızılbaş aşireti olan Pazukiler'den geri almıştı. 1527 tarihli tahrir defterinde, Çapakçur'un otonom hâkimi olarak Süveydi hanedanının emirinin adı geçer. Bir kuşak sonra Çapakçur, Süveydilerin doğrudan kontrolü altına girmiştir.³⁸ Şerefhan, Hançuk'ta hüküm süren Süveydi Beyleri'ni kronolojik olarak kaleme almış ve beylerin dönemleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. Şerefhan dönemine kadar hüküm sürmüş olan Süveydi Beyleri Emir Şahab, Emir Celal bin Mir Şahab, Emir Muhammed, Emir Fahreddin, Emir Hasan, Emir Ebdal bin Mir Muhammed, Emir Sübhan bin Mir Ebdal, Sultan Ahmet bin Mir Ebdal, Maksud bin Sübhan Bey, Murad Bey bin Sultan Ahmed Bey ve Süleyman Bey bin Murad Bey'dir.³⁹

Şerefname'nin kaydına göre Genc Süveydilerinin en parlak dönemlerinden biri Emir Fahreddin dönemidir. Bu dönemde beylik merkezinde büyük bir kalkınma gerçekleşmiş, imar faaliyetleri yaygınlaştırılmış ve "adalet bayrakları" beyliğin her tarafında dalgalanmaya başlamıştır.⁴⁰ Emir Ebdal bin Mir Muhammed zamanında ise Çapakçur valisi Aykutoğlu'nun komutasındaki Kızılbaşlar, Hançuk'un üzerine yürüdüyse de mağlup olup geri döndüler. Aykutoğlu'nun ağır bir yenilgiye uğramasıyla himayesindeki askerler dağıldı ve halk, valinin tüm mallarını yağma etti.⁴¹ Daha sonra beyliğin başına geçen Emir Sübhan (İsfahan Bey), kardeşi Sultan Ahmet'le beraber beyliği idare etti. Kısa bir süre Safevi hâkimiyetinde kalan Genc ve çevresi, Pazukiler⁴² tarafından idare edilmekteydi. Sübhan Bey, Genc'i Pazuki Halid Bey'in çocuklarından alarak kendi topraklarına kattı. Çaldıran savaşından sonra Sübhan Bey, Çapakçur'u Aykutoğlu'nun elinden, Ağcakale'yi de Safevi sultanı Şah İsmail adına yöneten Pazuki Mansur Bey'in elinden aldı. Sübhan Bey, Zag ve Meneşkurt nahiyelerini de Kızılbaş Kadir Bey'in elinden alarak sınırlarına dâhil etti. Daha sonra Sübhan Bey ve kardeşi Sultan Ahmet, vilayeti kendi aralarında taksim ederek Çapakçur ve ona bağlı yerler Sübhan Bey'in, Genc ve Hançuk da Sultan Ahmet Bey'in tasarrufuna bırakıldı.⁴³ İki kardeş Genc ve Çapakçur'u yönetmeye devam ederken aralarında husumet çıktı. Sultan Ahmet'in, kardeşi Sübhan bey'i müteaddit kez Osmanlı hükümdarı Sultan Süleyman'a şikâyet etmesi üzerine, Sübhan Bey'in

³⁴ Şerefhan, Age., s. 282.

³⁵ Şerefhan bu yerleşim biriminin Genç'e bağlı Şeftalu Dağına yakın olduğunu zikretmektedir. Önceleri Genc'in bir parçasıydı, daha sonra Süveydi emirlerinin merkezi haline gelmiştir. (Bkz. Şerefhan, Age., s. 284, Der. Martin Van Bruinessen-Hendrik Boeschoten, Evliya Çelebi Diyarbakır'da, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 363.) Hançuk'un, Genç ilçesine bağlı Mezre Rez adlı köy olduğu kaynaklarda mevcuttur. Bkz. BOA, A. DVN, Mühime Defteri 4, s. 87., Hüküm: 908.

³⁶ Meneşkurd: Günümüzde Bingöl iline bağlı Solhan ilçesidir.

³⁷ Ağca Kale: Şerefname'de Genc yakınlarında olduğu ve Hançuk beyleri Süveydiler tarafından idare edildiği bildirilen bir yerleşim birimidir.

³⁸ Şerefhan, Age., s. 282.

³⁹ Şerefhan, Age., s. 282-292.

⁴⁰ Şerefhan, Age., s. 285-286.

⁴¹ Şerefhan, Age., s. 286-287.

⁴² Pazukiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şerefname, s. 374-381.

⁴³ Şerefhan, Age., s. 287.

öldürülmesine dair bir emir çıktı. Bu gelişmeden sonra Çapakçur Kalesi, Osmanlı'nın atadığı bir memur tarafından yönetildi.⁴⁴ Sübhan bey'in öldürülmesinden sonra yönetim Sultan Ahmed'in eline geçti ve Sultan Ahmed 50 yıldan fazla bir süre yönetimi elinde tuttu.⁴⁵

Sultan Ahmed'in ölümünden sonra yerine Sübhan Bey'in oğlu Maksud Bey geçti. Maksud Bey, Nahçıvan seferi sırasında Sultan Süleyman'ın emrinde ve maiyetinde bulunuyordu. Maksud Bey, bu savaş esnasında Nahçıvan'a bağlı Arpaçay mevkiinde Kızılbaş ordusunun baskınına uğradı. Bu çarpışmada büyük bir cesaret örneği sergileyerek Sultan Süleyman'ın takdirini kazandı. Bunun üzerine Sultan Süleyman, Çapakçur sancağının Maksud Bey'in yönetimine verilmesi ve sancağın irsi olarak onun çocuklarına bırakılması konusunda bir emirname çıkardı. Ancak sonraki yıllarda Maksud Bey, Diyarbekir beylerbeyi İskender Paşa'ya ters düştüğünden İskender Paşa, Çapakçur'u Emir Maksud'dan alıp bir Osmanlı memuruna verdi.⁴⁶

Emir Maksud'un ölümünden sonra İskender Paşa, Genc sancağını Sultan Ahmed'in çocukları arasında taksim etti. Emir Muhammed Bey'e Hançuk nahiyesi ile Ağcakale'yi, Emir Murad Bey'e de diğer nahiye ve şehirleri verdi. Ancak Çapakçur, yine Osmanlı memurlarının idaresine bırakıldı. Bu durum 16 yıl sürdü ve Sultan Murad, kendi isteğiyle oğlu Süleyman Bey'in lehine yönetimden feragat etti. Bu olaydan birkaç yıl sonra müteveffa olan Murad Bey'in, Süleyman dışında Ali Han, Elu Han ve Mustafa adlarında üç çocuğu bulunmaktaydı. Bu gelişmelerden sonra Diyarbekir beylerbeyi İskender Paşa, Çapakçur sancağının mülkiyet yoluyla Ali Han Bey'e verilmesi hususunda padişah emirnamesi çıkarttı. Hançuk livası emiri Mir Muhammed Bey ise Hançuk ve Ağcakale'yi iyi yönetemememsinden dolayı Serdar Ferhat Paşa, onun sancağını da Süleyman Bey'in sancağına kattı. Bu da, Mir Muhammed ile Süleyman Bey arasında birkaç yıl süren bir ihtilafın yaşanmasına neden oldu. Süleyman Bey, uzun bir süre emirlik yaptı ve Meneşkurd'u bayındır hale getirerek orada bir cami yaptırdı. Bu bilgiler, XVI. yüzyıl boyunca Süveydi beylerinin Genc ve mülhakatını idare ederek yöreyi bayındır hale getirdiklerini göstermektedir.

Genc'in Demografik Yapısı

Osmanlı Devleti'nin önemli sancaklarından biri olan Genc sancağı ve sancağa bağlı kazalar, diğer sancak ve kazalar gibi farklı etnik ve dini gruplardan müteşekkildi.⁴⁷ 1310/1892 tarihi Bitlis vilayet salnamesinde Genc sancağı nüfusunun Müslüman ve Hristiyan olmak üzere iki temel unsurdan oluşmakla beraber sancak sınırları içerisinde Yezidi nüfusun da mevcut olduğu kaydedilmiştir. Yine 1316/1898 tarihli Bitlis vilayet salnamesinde Liva dâhilinde Müslüman nüfusla birlikte Hristiyan nüfusun varlığından da bahsedilmektedir. Genc sancağı dâhilindeki Hristiyanlardan kasıt Ermeniler olup, bunların Ermenice konuştukları ifade edilmiş ve diğer azınlıklar olarak Kıpti, Rum ve Yezidilerden, bilhassa bahsedilmiştir. 1898 tarihli Bitlis vilayet salnamesinde, Genc sancağının ahalisinin ekseriyetle Müslüman olduğu, az bir kısmının Ermeni ve Kıpti

⁴⁴ Şerefhan, Age., s. 287-288.

⁴⁵ Şerefhan, Age., s. 288.

⁴⁶ Şerefhan, Age., s. 288-289.

⁴⁷ Genc sancağı ile Çapakçur ve Kiğı kazalarının demografik yapısı için ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ercan Çağlayan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Çapakçur ve Çevresinin Demografik Yapısı (1880-1914)" **Bingöl Sempozyumu (17-19 Eylül 2010)**, Bingöl 2010 (Sunulacak).

milletlerinden ibaret oldukları, ahalinin ekseriyetle Türkçe ve Kürtçe konuştukları, Ermenilerin de Ermenice konuştukları kaydedilmiştir.⁴⁸

Kamusu'1 Alam adlı eserde de Genc sancağının demografik yapısından ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir. Eserde, Genc sancağının, Bitlis vilayetini oluşturan dört sancaktan en batıda yer alanı olduğu, Muş ve Siirt sancakları ile Diyarbakır ve Erzurum illeriyle sınırı bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca sancağın merkezinin Ginc Köyü olduğu; sancağın Genç, Çapakçur ve Kulp adlarıyla üç kazası ve bunlara bağlı beş nahiye ile 423 köyden müteşekkil olduğu kaydı yer almıştır. Yine mezkûr eserde, Genc sancağının nüfusunun 66.197 olduğu, bunların 52.397'sinin Müslüman Kürt ahali⁴⁹, 12.964'ünün Ermeni ve 836'sının Yezidi olduğu kaydedilmiştir.⁵⁰ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Genc sancağında farklı etnik ve dini unsurlar bir arada yaşamakta olup sancak heterojen bir yapı arz etmekteydi.

Ekonomi

Arşiv belgeleri, Bitlis Vilayet salnameleri ve Kamus'ul Alam adlı eserde Genc sancağındaki ekonomik faaliyetlerle ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Mezkûr eserlerde sancakta tarım, ziraat, hayvancılık ve arıcılık faaliyetleri hakkında doyurucu bilgiler mevcuttur. Yöredeki iktisadi faaliyetleri daha önceki bir çalışmamızda⁵¹ ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızdan dolayı tekrardan kaçınmak için ekonomi ile ilgili ayrıntıya girmeyeceğiz.

SONUÇ

Sultan Selim döneminde Osmanlı egemenliğine giren ve uzun bir süre Diyarbakır beylerbeyliğine bağlı bulunan, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Bitlis vilayetine bağlanan Genc, Osmanlı'nın önemli sancaklarından biri olmuştur. İlk olarak "Yutluk-Ocaklık" şeklinde idare edilen ancak III. Murad döneminden itibaren "Hükümet" unvanı verilen sancak, yörede meskûn Süveydi Beyleri tarafından idare edilmekteydi. Sancak merkezi zaman zaman değişmekle beraber daha ziyade bugünkü Ginc (Kale) ve Arduşen köyleri mülhakatında kurulmuştu. Sancak, Çapakçur, Genç ve Kulp adıyla üç kaza, Valyer, Mizak, Oğnut, Peçar ve Hetah adıyla beş nahiye ile 423 köyden müteşekkildi.

Demografik bakımdan çeşitlilik arz eden sancakta, Kürt ahalinin yanı sıra, Ermeniler, Rumlar, Yezidiler ve Kiptiler yaşamaktaydı. XIX. asrın ikinci yarısından sonra sancakta Müslüman ahaliyle birlikte gayri Müslimler de yönetimde yer alarak müşterek bir hoşgörü ortamı teşkil etmişlerdir. Gayri Müslim ahali kendi mabed ve mekteplerini inşa ederek bu müesseselerle kendi kültürlerini istikbale taşımışlardır.

Dağlık bir araziye sahip olan sancakta çok çeşitli ekonomik faaliyetler de gerçekleştirilerek yörenin sosyo-ekonomik çehresi büyük oranda değişmiştir. Sancakta tarım, hayvancılık, arıcılık ve ziraat önemli ekonomik faaliyetlerdi.

⁴⁸ Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis 1316 (1898), s. 290.

⁴⁹ Osmanlı Devleti'nin tutmuş olduğu Tahrir defterleri, salnameler, nüfus defterleri ve nüfus istatistikleri gibi resmi kayıtlarında yörede yaşayan Müslüman halk, Ekrad (Kürtler) şeklinde kaydedilmiş ve hiçbir resmi kayıta Zazalar, Kürtlerden ayrı bir unsur olarak tavsif edilmemiştir. Kemal H. Karpat da, Osmanlı nüfusunu ayrıntılı olarak tetkik ettiği çalışmasında, Anadolu'nun doğusunda yerleşik ve göçebe Kürtlerin yaşadığını; Kürtlerin büyük çoğunluğunun Kurmanc, geriye kalan gurubun ise Zaza olarak adlandırıldığını belirtir. Bkz. Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri, (Çev: Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 98.

⁵⁰ Sami, Age., c. V., s. 3894-95.

⁵¹ Bkz. Ercan Çağlayan, "Osmanlı Hâkimiyetinde Çapakçur ve Çevresinde İktisadi Hayat", Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Bahar 2008, Sayı: 2, s. 73-96.

Bu sınırlı çalışmada da görüleceği üzere Genc, Osmanlı döneminde önemli bir yere sahip olup bu önemini Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar sürdürmüştür. Bayındırlık faaliyetlerinden ekonomiye, çok kültürlülüğünden hoşgörüyeye ve idari yapıdan mimariye kadar birçok alanda mühim izler bırakmıştır. Yörenin, unutulmuşluğunu ve terk edilmişliğini nihayete erdirerek mazideki ihtişamını yeniden yakalaması, bu tarihi tecrübeyi yeniden soluklamasıyla mümkün olabilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Demir, "16. Yüzyılda Safevi ve Osmanlı Döneminde Genc Beyleri", II. Bingöl Sempozyumu, 25-27 Temmuz 2008, Bingöl.

_____, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun İlhakı" Köprü Dergisi, Bahar 2007, sayı: 98, s. 167-182.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Bilgehan Pamuk, "Kürt Beyleri'nden Yavuz'a Davet", Tarih ve Düşünce Dergisi, sayı: 63, Şubat 2006.

Ercan Çağlayan, " Osmanlı Hâkimiyetinde Çapakçur ve Çevresinde İktisadi Hayat", Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Bahar 2008, Sayı: 2, s. 73-96.

_____, "Osmanlı'nın Son Döneminde Çapakçur ve Çevresinin Demografik Yapısı (1880-1914)" **Bingöl Sempozyumu (17-19 Eylül 2010)**, Bingöl 2010 (Sunulacak).

Hoca Sadeddin, Tacu't- Tevarih, (Haz: İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, c. IV.

İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarisında Diyarbakır, TTK Yayınları, Ankara 1995.

Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri, (Çev: Bahar Tırnakcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.

M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, XVII, Sayı: 22, 1967.

Nazmi Sevgen, "Kürtler", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, Sayı: 8, 1968, s. 47-52.

Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969.

Nejat Göyünç, "Diyarbakır Beylerbeyliği'nin İlk İdari Taksimatı", İÜEF Tarih Dergisi, Mart 1969.

_____; "Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 13-27.

Orhan Kılıç, "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri", <http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt11/sayi1/257-274.pdf>.

Salname-yi Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayeti Matbaası, Bitlis 1310 (1892)

Salname-yi Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayeti Matbaası, Bitlis 1316 (1898)

Selahattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1969.

Şemseddin Sami, Kamus'ul- Alam, Kaşgar Neşriyat (Tıpkı Basım), Ankara 1996, C. IV-V
Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı", Atatürk Üniversitesi 1961 Yılığı, Ankara 1963, s. 210-227.
Şeref Han, Şerefname, (Çev. Mehmet Emin Bozaslan), Hasat Yayınları, İstanbul 1990.
Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I Anadolu'nun İdari Taksimatı, Ankara 1988.

EKLER



Süveydi Beyleri tarafından XVI. Yüzyılda inşa edilen Kale Camii.



Genc (Kale) Köyü.

DİYARBAKIR'DA YAŞAYAN EL SANATLARINDAN ÖRNEKLER (Palan, Kürsü ve Şapka Yapımı)

Arş. Gör. Evindar YEŞİLBAŞ
Mardin Artuklu Üniversitesi
Sanat Tarihi Bölümü

ÖZ

El sanatları, insanoğlunun kendine yararlı olacak eşyayı hazırlarken elindeki malzemeyi renk, zevk, desen ve ahenk birlikteliği ile yoğurması sonucu ortaya çıkar. İnsanların yaşam biçimi, sanat anlayışı ve el becerisi ile bütünleşen el sanatları kişinin kendisiyle yaşar. Öyle ki; el sanatları bir milletin yaşayan en canlı belgeleri niteliğini taşır.

Folklorik açıdan el sanatları, halkların ve kültürlerin, geleneksel süslenme biçimini öğrenmemize, insanların bedenini ve çevresini güzelleştirme arzusu ile ekonomik kazanç sağlama düşüncesinin bir arada nasıl kurgulandığını kavramamıza yardımcı olmaktadır. Bu araştırmada, Diyarbakır ilinin yaşayan el sanatları örneklerinden palan yapımı, kürsü yapımı ve şapka yapımı ele alınarak incelenmiştir. El sanatları örneklerimiz, ham madde temini ve yapım tekniği alt başlıkları ile detaylandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: El sanatı, Diyarbakır, palan, kürsü, şapka.

ABSTRACT

Handicrafts, occur that mankind will be useful in preparing the materials in hand, color, taste, design and harmony, with unity as a result of mixing . People's lifestyle, art and hand craft skills by integrating live with itself of person. So that the crafts of a nation's character who carries the most vivid documents.

Folkloric aspects crafts are helping us to understand how people and cultures, traditional dress the way out we human bodies and environment beautification desire for economic gains thinking together how the speculations. In this study, living in the city of Diyarbakır blade of handicrafts making, palan making, chair making and hat making were investigated by examining. Our handicrafts, raw material supply and construction techniques are detailed with sub-titles.

Keywords: Handicraft, Diyarbakır, palan, chair, hat.

Giriş

El sanatları, insanoğlunun kendine yararlı olacak eşyayı hazırlarken elindeki malzemeyi renk, zevk, desen ve ahenk birlikteliği ile gerçekleştirmesi sonucu ortaya çıkar. İnsanların yaşam biçimi, sanat anlayışı ve el becerisi ile bütünleşen el sanatları kişinin kendisiyle yaşar.¹ Öyle ki; el sanatları bir milletin yaşayan en canlı belgeleri niteliğini taşır.

El sanatları, doğanın olumsuz şartlarından korunma içgüdüsüyle, günlük yaşantıya kolaylık sağlama amacıyla icra edilirken geçmişteki izlerin geleceğe aktarılmasında etkin rol oynar. Bilgi iletimi ve üretim süreklilik arz ettiği için el sanatları geleneksel özellik kazanmış olur².

¹ İ. Öztürk, *Geleneksel El Sanatlarına Giriş*, Ankara 1998, s.86.

² M. R. Sümerkan, *Trabzon Yöresi Geleneksel El Sanatları*, Trabzon 1998, s.13.

Folklorik açıdan el sanatları, halkların ve kültürlerin, geleneksel süslenme biçimini öğrenmemize, insanların bedenini ve çevresini güzelleştirme arzusu ile ekonomik kazanç sağlama düşüncesinin bir arada nasıl kurgulandığını kavramamıza yardımcı olmaktadır³. Bu araştırmada Diyarbakır ilinin yaşayan el sanatları örneklerinden palan yapımı, kürsü yapımı ve şapka yapımı ele alınarak incelenmiştir. El sanatları örneklerimiz ham madde temini ve yapım tekniği alt başlıkları ile açıklanmıştır.

Teknolojinin ve hızlı iletişim araçlarının gelişmesi çağdaş yaşama biçimini doğurmuş, yeni yaşama biçimi ister istemez el sanatlarının yavaş yavaş kaybolmasına neden olmuştur. Bugün çok zor şartlar altında yaşama uğraşı veren ustalar makineyle yarışmamakta, bir bir mesleklerini bırakmak zorunda kalmaktadırlar.

DIYARBAKIR'IN TARİHÇESİ

Tarih boyunca Güneydoğu Anadolu'nun ilim, kültür ve sanat merkezi olan Diyarbakır'ın ne zaman kurulduğu bilinmiyor. Ancak şehrin Fiskaya isimli kayalığın üzerinde bulunan iç kale kesiminin ilk yerleşme yeri olarak kurulduğu sanılmaktadır⁴.

Diyarbakır yöresinde yapılan kazılar sonucu ilk yerleşmelerin M.Ö. 7. bin yıllarına kadar indiği ortaya çıkarılmıştır. Anadolu'daki ilk yerleşme yerlerinden biri olan Çayönü orta paleolitik döneme tarihlendirilmektedir⁵.

M.Ö. 2. binin ortalarında Huri ve Mitani krallıklarının hâkimiyetine giren Diyarbakır, stratejik konumu itibarıyla her dönemde önemli bir yerleşim yeri olmuştur. Mittanilerden sonra bölgeye Asurlular ve Urartular (M.Ö.1260) egemen olmuşlardır⁶. Daha sonra Diyarbakır'ı sırasıyla İskitler (M.Ö. 653-625), Medler (M.Ö. 625-550), Persler (M.Ö.550-331), Büyük İskender (M.Ö. 331-323), Selevkoslar (M.Ö. 323-140), Partlar (M.Ö.140-85), Büyük Tigran (M.Ö. 85-69) ve Romalılar (M.Ö.69- M.S. 53) yönetmiştir⁷.

53- 395 döneminde Diyarbakır'ın Partlar- Romalılar, Sasaniler- Romalılar arasında geçen mücadelelerden dolayı sürekli el değiştirildiği belirtilmektedir⁸. Diyarbakır 395-639 tarihlerinde İslam ordularının fethine kadar, Bizans yönetiminde kalır.

H.z. Ali'nin halifeliğinden sonra (656-661) kısa bir süre H.z. Hasan'a bağlı kalan Diyarbakır daha sonra sırasıyla Emevilerin (661-750), Abbasilerin (750-869), Mervanilerin (984-1085), Selçukluların-Artukluların⁹ (1070-1232), Eyyubilerin (1232-1240), Akkoyunlular'ın (1401-1469) eline geçer¹⁰.

Diyarbakır'da 8 yıl kadar yönetimi ele alan Safeviler'den sonra, 1515 yılında Osmanlı yönetimi başlamıştır. 16. y.y. da Diyarbakır Osmanlı yönetiminde oldukça parlak bir dönem yaşamıştır¹¹. Osmanlı hâkimiyetinden sonra Milli Mücadelede başarılı sonuçlar elde edilerek Türkiye Cumhuriyeti dönemi başlamıştır.

PALAN YAPIMI

³ Sümerkan, a.g.e., s.15.

⁴ İ. Akbulut, *Diyarbakır*, Diyarbakır 1998, s.12

⁵ Ş. Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, C:I-II, Ankara 1987, s.36.

⁶ Beysanoğlu, a.g.e., s.68.

⁷ Akbulut, a.g.e., s.20.

⁸ Beysanoğlu, a.g.e., s.106.

⁹ O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s.418-419.

¹⁰ Beysanoğlu, a.g.e., s.516.

¹¹ Beysanoğlu, a.g.e., s.516.

Kırsal kesimlerde ve köylerde insanların gündelik taşımalarını yapan, gündelik işlerinde kolaylık sağlayan eşek veya katırların sırtına konulan, hayvanın sırtının acımasını engellemek amacıyla yapılan sırtlıklara palan denir.

Teknolojik gelişmeler sonucu arabaların artması, insanların arz ve taleplerinin azalması ile Diyarbakır'da palan yapımını icra eden ustalar birkaç kişiyle sınırlı durumdadır.

Ham Madde Temini

Palan yapımında malzemeler masrafsız olup, kolay temin edilen eski köy kilimleri, keçe, ot ve sazlıklardan oluşur. Az malzeme gerektiren palan yapımının yoğun bir emek sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Diyarbakır'da birkaç yıl öncesine kadar keçe sanatını icra eden ustaların ölmeleri üzerine keçe ihtiyacı Urfa, Konya ve Afyon gibi illerden temin edilirken, bu durum maliyet açısından ustaları etkilemektedir. Keçeler tepme keçe olabildiği gibi presli fabrika keçesi de kullanılmaktadır.

Diyarbakır'ın çevre köylerinden ve Dicle nehri kenarlarından elde edilen ot ve sazlıklar palan yapımında kullanılan değersiz fakat önemli bir malzemedir.

Yapım Tekniği

Ustalar ellerindeki kilim veya palasları¹² hayvanın sabit olan sırt ölçülerine göre iki katlı olarak keserler. 1x1 m. boyutlarında kesilen kilimler otların konulacağı ağız kısmı açık kalacak şekilde üç taraftan dikilir. Usta elindeki keçeyi de bu ölçülerde kesip, hayvanın sırtına gelecek olan iç tarafa diker. Hayvanın sırtına yüklenen ağırlığın arttırılması durumunda, sırt kemiklerine zarar gelmemesi amacıyla keçe palanın iç tarafına dikilir.

Keçenin tutturulduğu kilimin üzerinde belli aralıklarla dikişler atılır. Dikişlerin arasında kalan boşluklara şiş veya demir yardımı ile ot ve sazlıklar yerleştirilir. Sazlıklar sıkıştırılana kadar demir çubuk yardımı ile bastırılır. Daha sonra palanın ağız kısmı çuvaldızlarla dikilir. Usta palanı eğimli bir hal alana kadar elle şekillendirir. Bu işlemten sonra palanın ikinci yüzü olan daha yeni bir kilim parçası dış tarafa dikilir.

Hayvanın sırt kısmına gelen bölüm keçeli, diğer dış bölüm ise kilim olarak elde edilmiş olur. Dış yüzde küçük keçe parçalarıyla kenarlarına da renkli kıl iplerden zikzaklarla süsleme yapılmaktadır. Zanaatçı yaptığı işi bir taraftan kullanıma yönelik yaparken, diğer yandan yaptığı işe gereken değeri vererek, yaptığı işleri süslerken, artistik bir ifadeyle iç dünyasını ve mesajlarını da aktarmasını bilmiştir.

KÜRSÜ (TABURE) YAPIMI

Diyarbakır yöresinde mobilya sektörünün gelişiminden önce evlerde, avluda oturmak için kürsü denilen tabureler çok kullanılırdı. Mobilya ürünü olarak gelişen sandalye çeşitleri ile Diyarbakır'da kürsü kullanımına küçük yerlerde ve kahvehanelerde rastlamak mümkün olmuştur.

Kürsü; ahşap malzemedan yapılan dört ayak ve bunları birbirine bağlayan tel ile lastik şeritlerle örülen oturma bölümünden meydana gelmektedir.

Ham Madde Temini

Ormanlık alan bakımından Güneydoğu Anadolu'nun en yoksul illerinden biri olan Diyarbakır'da ahşap malzemenin bir kısmı çevre köylerden bir kısmı da çeşitli illerden temin edilmektedir.

¹² **Palas:** Kapı eşiklerine veya girişlerine serilen değerli olmayan kilim çeşidi.

Kürsü yapımında kavak, gürgen, ceviz ve çınar ağaç türleri kullanılır. Ahşabın yanı sıra kendir denilen keten şerit ip, tel ve ahşabı kesip delmeye yarayan makineler kullanılmaktadır.

Yapım Tekniği

Farklı illerden temin edilen ağaçlar 40 cm. boyunda dört parça halinde kesilir. Kesilen bu parçalar hızarda sekiz parmak kalınlığında doğranır. Daha sonra tornada oyma işlemine tutulan ayaklar birbirine parmaklarla tutturulması için pırlaniye denilen delme makinalarında delinir. Ayaklarda oluşturulan deliklere çatma işlemi ile parmaklıklar geçirilir ve bir anlamda kürsünün iskeleti tamamlanmış olur.

Ahşapla oluşturulan bu iskeletin ayakları arasına çarpaz bir şekilde teller bağlanmaktadır. Tellerin bağlanmasındaki amaç kürsünün parçalarının dağılmasını önlemek ve kürsünün ayaklarına destek sağlamaktır. Çünkü ayaklar arasına yerleştirilen parmaklıklarda hiçbir tutturucu malzeme kullanılmadan çatma işlemi uygulanmaktadır.

Kürsünün oturma yeri 2.5 cm genişliğinde plastik malzeme ile örülmektedir. Örme işlemi düz dokumalarda olduğu gibi bir üstten bir alttan atılarak gerçekleştirilir. Plastik malzeme genel olarak kavak ağacından yapılan kürsülerde kullanılırken, ceviz, gürgen ve çınar ağaçlarında pamuk ip kullanılmaktadır. Pamuk iplerde düz dokuma biçimde örülmesinin yanı sıra balık ağı tekniğinde de örülmektedir. Kürsü yapımının son aşaması olan süslemede kalem işi tekniğinde bitkisel motifler tercih edilir. Kürsünün ayakları üzerine işlenen süsleme kompozisyonu zanaatçının iç dünyasının yansımasıyla, tamamen kişisel beğenisini yansıtır.

ŞAPKA YAPIMI

Şapka başta kullanılan, giysiyi tamamlayan ve çeşitli dış etkilere koruyan bir aksesuardır. İlk şapka M.Ö. 5000 yılında H.z. Musa'nın üvey annesi olarak bilinen Mısır prensesi olan Thermutis tarafından saçlarını rüzgârdan ve tozdan korumak amacıyla kullanılmıştı. Kluft adı verilen bu başlık baştaki taca tutturulan ve saç örtüp muhafaza eden kolay çıkarılabilen tüldür. Zamanla tül yerine altın ve gümüş ipliklerle yapılmış kumaşlar kullanılmıştır. Pramitlerde yapılan kazılarda bu tarz pek çok kadın başlığına rastlanmıştır¹³.

İlk çağda kluft, yaşmak, fes, petatus, tanbur, bere isimlerinde farklı şapkalar kullanılırken, Ortaçağda barbette, hennin gibi şapka modelleri kullanılmıştır. Yeniçağda ise türban, tudon kukulatası, juliet kepi, mary stuart kepi, fontange, palisades gibi şapka çeşitlerinin kullanıldığı bilinmektedir¹⁴.

Diyarbakır'da eskiden kadın ve erkekler için ayrı olarak tasarlanan şapkalar, günümüzde yerini yalnızca erkekler için yapılan şapkalara bırakmıştır.

Şapka yapımında kullanılan malzemeler arasında kumaş, hasır (telis), pamuk veya tüy, astar, karton, tella, sabun, toplu iğne ve dikiş makinesi sayılabilir.

Yapım Tekniği

Şapkanın yapımında ilk aşama kumaşın kalıplar üzerine konulup, kesimci tarafından kesilmesidir. Kesilen kumaş sekiz köşe oluşturacak şekilde dikilir. Daha sonra şapkanın iç kısmını hazırlamak için telis denilen hasır ile astar arasına pamuk konularak orta kısmında zikzaklar oluşturarak dikim yapılır.

¹³ Çubuk, Gülten, *Şapka Yapım Teknikleri Dersi Ders Notları*, Konya 1994, s.1.

¹⁴ Çubuk, Gülten, *a.g.e.*, s.4-5.

Şapkanın üçüncü bölümü olan grogen ve kenar mukavvası kalıpların numarasına göre kesilir ve kumaşla kaplanarak ikisi beraber dikilir.

İlk hazırlanan kalıbın içine astarlı hazırlanmış ikinci parça yerleştirilip makinede dikime tabi tutulur. Grogen denilen kasketin yarım ay şeklindeki ön parçası ile etrafındaki uzun şerit, mukavva şapkaya ilinti edilir. İlinti yerlerinin üzerine kurdela (siper) denilen kumaştan şerit dikilir, grogen ve ana parçanın yan taraftaki birleşme yerlerine de birer düğme dikilir.

Bu şekilde yapılan şapka türüne “sekiz köşeli Diyarbakır şapkası” denilir. Ustalar bir şapkayı ortalama 45 dakika ile 1 saat içinde yapmaktadırlar. Bunca emek karşısında ilginin daha çok yaşlı kişiler tarafından olması, gelecekte bu mesleğin fazla yaşamayacağı tedirginliğini beraberinde getirmektedir.

SONUÇ

Tarihin eski devirlerinden beri gelişen kültürel mirasımızın bir ögesi olan el sanatları, yok olmadan canlılığını muhafaza etmek zorundadır. Milli kültür içerisinde önemli bir yere sahip olan el sanatları¹⁵, diğer etnoğrafik sanat eserlerinde olduğu gibi halkın yerel kültürünü, karakterini ve sanat üslubunu, izah etmesi yönünden bir ayna vazifesi taşımaktadır.

El sanatları ustadan çırağa iletme yöntemiyle devraldıkları mesleklerini daha sonraki kuşaklara aktarma konusunda büyük sıkıntılar çektiğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte, sistematik ya da programlı çabalar olmaksızın, sadece nesillerin kültürel aktarımıyla devamlılığı sağlamak günümüzde artık daha zordur.

Bu çerçevede ilk adım olarak merkezi otoriteye bağlı kurumlar ile yerel yönetim birimlerinin, girişimcilere öncelikle önderlik etmeleri söz konusudur. Böyle bir iş birliğinden sonra fiziksel çalışma ortamlarının tesisine koşut olarak, SODES kapsamında hazırlanacak bir proje bütçesinden kaynak aktarımı sağlanabilmelidir. Asıl olan, bu üretimi satış ve pazarlama imkanları araştırılmalı, bu konuda reklam ve promosyon çalışmaları yapılmalıdır.

Bu öneriler uygulama imkânına sahip olursa, elde edilecek sonuçlar Diyarbakır ekonomisine katkıda bulunacak, ilave olarak proje kapsamında yetiştirilecek çırakların, ekonomik refahına dönük bir pencere açması bakımından başka bir sosyal amaca da hizmet etmiş olacaktır.

Bir tarih boyu geleneksel kültürlerini yaratan toplumlar, bugünkü modern yaşam içerisinde zaman zaman gelenek ve göreneklerini, sanatlarını, hünerlerini terk etmeye başladılar. Bir başka deyişle, toplumlar gelişir ve değişirken belli ölçüde kültür erozyonu da yaşarlar. Bu hızlı değişikliği durdurmak mümkün olmayacağına göre, elde mevcut bulunan birkaç örneği yaşatarak, dış dünyanın hizmetine sunmak, sergilemek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

Öztürk, İsmail, Geleneksel El Sanatlarına Giriş, Ankara 1998.

Sümerkan, M. Reşat, Trabzon Yöresi Geleneksel El Sanatları, Trabzon 1998.

Akbulut, İlhan, Diyarbakır, Diyarbakır 1998.

Beysanoğlu, Şevket, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, C:I-II, Ankara 1987.

¹⁵ Öztürk, a.g.e., s.113.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984.

Çubuk, Gülten, Şapka Yapım Teknikleri Dersi Ders Notları, Konya 1994.

FOTOĞRAFLAR



Fot.3. Kürsü yapımında torna işleminden geçen ayaklar

NEDİM'İN ŞİİRLERİNDE AYNA İMGESİ

Gözde DEDE

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Türk Dili ve Edebiyatı

Lisans Öğrencisi

ÖZ

İnsanın suretini kendisine gösterme özelliğinden dolayı, farklı kültürlerce değişik anlamlarıyla kodlanan ayna, psikanalizden edebiyata kadar birçok farklı alanda simge yüklü bir alet olma özelliğine sahiptir. Ayna, aynı zamanda tasavvufta, bunun kimi yansımalarını güçlü bir biçimde içeren divan edebiyatında sıklıkla başvurulan ve simgesel değer yüklenen alet olarak önemini korumaktadır. Bunlar arasında; sevgilinin yüz güzelliği, aşığın gönlünün berraklığı, insan- ı kâmilin gönlü, Allah'a ulaşma veya yakın olma arzusu gibi anlamlar sıralanabilir.

Şiirlerinde hayatı oldukça canlı bir biçimde anlatan Nedim (1681?-1730), Divan'ında aynayı farklı anlamlarıyla sıklıkla kullanır: Sevgilinin güzelliği, aşığın gönlünün saflığı, sevgilinin kendine hayranlığı gibi gümüş mahfaza gibi yansımalarla Nedim şiirine giren ayna imgesi, aynı zamanda zarafet ve güzelliğin anlatımında işlevsel kılınır. Aynanın pas tutması, İskender'in aynası gibi kullanımlar da şairin mısralarında aynanın anlam çeşitliliğine aracılık eder. Bu bildiride, yazarın divanında ayna imgesini içeren tüm beyitlerin neden olduğu anlam zenginliği ve çeşitliliği, aynanın kültürel yaşamımızdaki yeri ile bağlantılar kurulmak suretiyle analitik bir çözümleme yapılması hedeflenmektedir.

ABSTRACT

The mirror has been encoded with different meanings because of its feature of reflecting one's face and it is a device that is full of symbols in many fields such as literature and psychoanalysis. In addition to this, it carries on its importance as a device of symbols in Sufism and as a reflection of this; it has been frequently applied in divan literature. The facial beauty of beloved, the purity of the heart of the lover, the heart of the fully mature person, the wish to reach or to become close to God (Allah) are some meanings applied as symbols of the mirror.

Nedim (1681?-1730) defined the life in a very vital way in his poems and he frequently used the mirror with different meanings in his Divan: the mirror is used in poetry of Nedim as the beauty of the beloved, the purity of the lover, the narcissism of the beloved and silver casing reflections. Moreover; it is functional in the description of elegance and beauty. The expressions such as the 'rusted mirror' and 'Alexander's mirror' improve the meaning diversity in verses of the poet. This article aims to figure out all applications of the mirror in poet's verses, their meanings, their diversity and it also aims to relate the place of mirror in our culture by analyzing the derived data.

Giriş

Temel işlevi, 'yansıtmak' olan ayna, sadece gündelik yaşamımızda değil, aynı zamanda tarihi süreç içinde de farklı kültürlerde oldukça çeşitlilik arz eden kullanımlara sahiptir. Ayna, aynı zamanda insanoğlunun, keşfetmesinden bu yana vazgeçemediği, yoğun kültürel anlamlar yüklediği bir metafordur.

Türkçe Sözlük'te; düz anlamıyla "ışığı yansıtan, varlıkların görüntüsünü veren, cilalı ve sırlı cam, gözgü" şeklinde karşılanan aynanın, Karagöz oyununda "perde", doğramacılık ve yapıcılıkta "çerçeve içine geçirilen tahta ve yaş levha", "atların diz kapağı" argoda "iyi durumda, yolunda" gibi anlamları vardır. Arseven, aynayı şu şekilde tanımlar: "Arka tarafına ince bir cıva tabakası sürülmüş gayet düz cam levhalardır ki karşılıklarındaki şeyleri şekil ve renkleriyle aksettirir." (Arseven,1975:141-143).

Arapça'da "mir'at", Farsça'da "ayine" olan sözcük, Türkçe'de "gözü" şeklinde karşılanır. Türkçede, bu sözcüğün şu türden kullanımları vardır: "ayna, aynacılık, aynalı, aynalı sazan, ayna taşı, ayna bakar, ayna göz, aynalık, aynasız, ayna tırnağı, aynacı, aynakol, aynalık tahtası, aynasızlık" (TDK)

İlkel dönemlerde aynanın görevini su görür. Sonrasında madeni düz levhalar parlatılarak ayna gibi kullanılmıştır. Camın icadı ile birlikte, günümüzde kullanılan aynalar yapılmıştır.

Türkelere ait ilk yazılı kaynaklardan itibaren "ayna" ibaresiyle sık sık karşılaşmaktayız. Açıra Yazıtlarında aynadan söz edilmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Türkler madeni aynalar kullanmışlardır. Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügat-it-Türk'ünde "yüzlü" maddesine "iki yüzlü er" ve "iki yüzlü közü" (iki yüzlü ayna) karşılıkları verilir. "Közü" maddesi ise: "Aynanın yüzünde peyda olan pas" şeklinde açıklanır. Sonraki döneme ait eserlerde aynaya ilişkin oldukça çok kullanım vardır.(Çetindağ,2005: 90-91).

1) Psikanalizde Ayna

İnsanoğlunun var oluşundan beri merak duygusu sürekli onu dürtükler, bu anlamda kendini tanıması, kendi beninin farkına varmak istemesi en tabii özelliğidir. Freud'un takipçisi Fransız psikanalist Jacques Lacan'a göre ayna evresi, şu şekilde cereyan eder: 03 ay ile 06 yaş arasındaki çocuk, eşgüdümünün tam olarak yerleşmediği bu güçsüzlük döneminde düşsel bir biçimde beden bütünlüğüne sahip olma durumunu yaşar. Bu düşsel bütünleşme, çocuğun tümleşmiş benzerine yaptığı özdeşleşmeyle gerçekleşir. Ayna evresi, oluşacak çocuk beninin bir taslağı olup çocuğun aynada kendi öz resmini algılamasıyla belirir. Çocuk gerçekte zihnen sahip olmadığı vücut birliğini kendi benzerleriyle ya da kendi öz görüntüsüyle özdeşleştirerek yaşar.

2) Tasavvufta Ayna

"Tasavvufta her şey zıddı ile kaim olduğu için Vücut-ı Mutlak'ın zıddı olan Âdem-i Mutlak, bir ayna olarak düşünülür. Âdem-i Mutlak müstakil bir mevcudiyete sahip olmayıp aynada görülen bir hayal gibidir. Aynada akseden eşya bir gölgeden ibarettir. Allah bir an tecelli etmemeyi dilese, bütün mümkinât ve mezâhir ortadan kalkar. Tasavvuf anlayışına göre Allah, bir ayna olarak yarattığı insanda, zatının güzelliğini seyrederek" (Pala, 1999: 49-50).

Ayna, aynı zamanda insan-ı kâmilin kalbi anlamına da sahiptir. İnsan-ı kâmil olgunluğuna erişen tek kişi de şüphesiz Hz. Muhammed (s.a.s)'dir. Allah'ın her bir sıfatını dünyada görmemiz mümkündür. İnsan da dünyanın bir numunesi konumunda olduğu için Allah'ın sıfatlarını yansıtmaktadır. Hallac'ın "ene'l hak", Şeyh Şibli'nin "Ben dinliyor ve ben söylüyorum" demesi, ilahi vecdin birer timsalidir.

3) Divan Edebiyatında Ayna

Divan şiirinde ayna sözcüğü, şu terkipler içinde kullanılır: "ayine-dan, ayine-dar, ayine-gerdan, ayine-gubar, ayine-i alem-nüma, ayine-i İskender (Onay, 1993:120-122). Aynayla ilgili şiire konu edilen bazı inanışları, İskender Pala onları şu sözlerle dile getirir:

“Top aynaların zincirle dükkân kapılarına asılması içeride oturan kişinin sokağı seyredebilmesi ve kimlerin gelip geçtiğini öğrenebilmesi içindir. Yeni ölen kişinin ağzına ayna koyarlarmış eğer kişi hâlâ canlı ise ayna buğulanırmış. Papağanlara konuşma öğretilirken karşılarında büyük bir ayna konulur ve aynanın arkasından konuşurlarmış. Böylece papağan konuşanın aynadan görmüş olduğu hemcinsi olduğunu sanarak onu taklide başlarmış.(Pala,1999: 49-50).

Aynanın edebiyatta kullanılış sebeplerinin başında bir süs malzemesi oluşu gelir. Güzeller aynaya bakarak kendi güzelliklerinin farkına varırlar, yine ona bakarak süslenirler. Divan şiirinde sevgilinin yüzündeki güzellik unsurlarını anlatmak için ayna kavramından yararlanılır ve tenasüp yoluyla kullanılır. “Ayna cepte taşınması dolayısıyla da ele alınır. Cep aynasının eksik edilmesi bir hatadır. Bakılmaya bakılmaya pas tutması, hem sevgili, hem de âşık için tahammül edilemez bir durumdur.”(Pala,1999: 49-50).

4)Nedim’in Sanatı

Nedim, 18.yüzyılın ilk yarısında yaşayan, bir önceki yüzyılda devam eden kasidede Nefi, gazelde Nabi tarzının hüküm sürdüğü bir dönemde kendisine has üslubuyla öne çıkmış bir şairimizdir. “Bu tarzın esasını söyleyiş mükemmelliği, yerlilik arzusu ve Nedim’e özgü eda oluşturur.” (Macit ,2007:15).

Muhsin Macit Nedim’in sanat anlayışını şu şekilde belirtir: “Nedim şiir lügati zengin olmayan şairlerdendir. Bulduğu bir imajı veya hoşuna giden bir benzetme unsurlarını tekrar tekrar kullanır. Onun asıl kudreti dili kullanmadaki ustalığında saklıdır. Konuşma dilinden gelen söyleyişleri kullanmadaki dehası ve ahengi sağlamadaki titiz işçiliği onu çağdaşlarından ayırır.” (Macit,2007:15-16).

Nedim’in şiirinde aynı zamanda bir akışkanlık da söz konusudur. Bu da onun eserlerinin bestelenebilirliğine imkân sağlar. Nedim bu yüzden Türk edebiyatında “şarkı” türünü getiren şair olarak bilinir.

“Nedimane tarzın önemli özelliklerinden bir diğeri yerlilik merakıdır. Nedim Divan şiirinde Necati ile belirginleşen, Baki ve Şeyhülislam Yahya gibi şairlerin eserinde mükemmelleşen mahallileşme deneyiminin 18. Yüzyıldaki en büyük temsilcisidir.”(Macit,, 2007:16).

Nedim mutasavvıf bir şair değildir. Bunun bir sonucu olarak eserlerinde daha çok beşeri konuları işlemiştir. Sevgili ona hiçbir zaman uzak olmamış hatta sevgiliyle senli benli olmuştur.

Bir eliñde gül bir elde câm geldiñ sâkiyâ
Kangısın alsam gülü yâhud ki câmı yâ seni
(Nedim ,1997:329)

5) Divan Edebiyatında Nedim Dönemi

Tarihte dönemiyle özdeşleşen, adını dönemine veren nadir şair ve yazar vardır. Mesela Baykara-Nevai dönemi önemli bir devirdir ki Nedim de divanında bu döneme atıfta bulunmuştur.

Hidiv-i Baykara meclis ki tar-ı zülf-i nahide
Kemine mutrıbı der isen benim tar-ı rebabımsın
(Nedim, 1997: 7)

18.yüzyılın ilk yarısında yaşayan Nedim de devriyle anılan bir şahıstır. “Lale devrinde Nedim’le aynı muhitte yaşayan ve havasını onunla birlikte teneffüs eden pek çok şair olmasına rağmen devrinin ruhunu onun kadar eserine yansıtan olmamıştır.

Nedim, yaşadığı dönemden itibaren etrafında takipçiler toplayabilen, etkisi birkaç nesle intikal eden müstesna ustalardandır.

Nedim modernleşme sancılarının başladığı döneme kadar adını geniş mecralara duyuran, bizim dilimize ve hayatımıza yakın bir şairdir. Nitekim gerek döneminde gerekse günümüzde birçok şair tarafından kabul görmüştür.

Birçok divan şairi gibi Nedim de şiirlerine “ayna” imgesine yer vermiştir. Ayna, Nedim divanındaki yaklaşık altmış yedi beyitte dokuz farklı anlamla kullanılmıştır. Bu kullanımlar aşağıdaki gibi maddeleştirilerek örneklendirilebilir.

1) Sevgili divan şiirinde ulaşılmazdır ve kendine hayrandır. Bu hayranlığını sık sık aynaya bakarak gösterir. Sevgili aynaya o kadar çok bakar ki kendi güzelliğine aynada ulaşmak ister. Bu da aynanın günde yüzlerce kişiyle yüz yüze gelip hayâsız olmasına bağlanır. Sevgiliye aynaya sürekli baktığı için ayna ya da ayna mahfazası hediye etme üzerinde durulur beyitlerde. Bu gelenek Hz. Yusuf’a ayna hediye edilmesinden bu yana vardır telmih yoluyla da sürekli kullanılır.

1. Niçün sık sık bakarsın böyle mir’ât-ı mücellâya

Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir (Nedim,1997:271)

(Sevgili sürekli aynaya bakar çünkü aşığın hayran olduğu kadar o da kendine hayrandır beyitte de şair bunun üzerinde durmuştur)

2) Aşığın gönlü ayna gibidir ve orada her zaman sevgili vardır o yüzden sevgili aşığın gönül aynasında kendisini görebilir. Aşığın gönlünün yansıması, yakıcılığı ve saflığı olarak kullanılmıştır.

Sâf iken âyîne-i endâmdan sînem dirîğ

Almadım bir kerrecik âgûşa ser-tâ-pâ seni (Nedim,1997:329)

(Aşığın gönlünde sadece sevgili vardır ve bu gönül bir su kadar berraktır beyitte aşık sevgilinin sürekli aynaya bakmasından yakını, kendi gönlünün aynadan daha berrak olmasına rağmen sevgiliyi kucaklamamaktan dolayı muzdariptir).

3) Ayna ile ilgili unsurlardan birisi de ayna mahfazaları yani onları korumaya yarayan örtü ya da kaplardır. Bilindiği gibi eskiden Türkler hem yaptıkları aynaların arka yüzünü süslemişler hem de aynaları sakladıkları mahfazaları süslemişlerdir.

1. İçinde bir gümüş âyîne cilve etmeyicek

Nedir safâsı Nedîmâ kabâ-yı zer-bâfın (Nedim, 1997: 284-285).

(Dönem Lale Devri insanlar süslerine düşkün bu beyitte de içinde gümüş ayna olmadıktan sonra altın kılıfın bir anlamının olmayacağı söylenir. Gümüş ayna sevgiliye benzetilir ve altın sırmalı kılıfın ancak gümüş aynayla birlikte güzel olacağı dile getirilir).

4) Cep aynasının sürekli cepte taşınması gerekmektedir. Bakılmaya bakılmaya aynanın pas tutması katlanılmaz bir durumdur. Pas kalbin masivadan kurtulamadığına sevgilinin yüzündeki ayva tüylerine benzetilir. Nedim de pas-ye’s ilişkisiyle vermiştir.

1. Ye’s ile pür-jengdir âyîne-i tûti-i dil

Kan oturdu sille-i efsûsdan zânûlara (Nedim,1997:316-317).

(Papağanın aynadaki görüntüsü, kederli bir kalbe veyahut paslı bir aynaya benzetilir. Bu benzetmede papağandaki yeşil ve kırmızı renkler rol oynar. Buradaki ayna diz aynasıdır ve görüntü bu aynada ortaya çıkar. Şair, diz aynasındaki bu yeşil kırmızı görüntüyü ümitsizlikten ve gamdan dizini döven bir insanın dizinde oluşan renklerle de yorumlar.)

5) Gümüş ayna zenginliğin göstergesi sayılır. Hem şekil olarak zariftir hem de daha kıymetlidir. Nitekim Nedim'in yaşadığı devirde Lale devri yani zevk ve eğlence devridir. Gümüş aynaya o da şiirlerinde yer vermiştir.

10. Gümüşden âyîneler gibi saf iken sîneñ

Sezâ mıdır ki ola böyle pâ-y-mâl-ı gubâr(Nedim, 1997:31)

(Göğsün gümüşten aynalar gibi berrak iken böyle toz altında olması yaraşır mı? Gümüş ayna aşığın gönlüne de benzetilir)

6) Ayna kelimesi daha çok beyitlerde yüz güzelliğini ifade eden kelimelerle tenasüp oluşturacak şekilde yer alır. Nedim'de sevgiliye ait güzellik unsurlarını anlatmak için ayineyle tenasüp kurmuştur. Sevgilinin yüzü ayna gibi güzel ve berraktır ancak güneş ve ay boy ölçüşebilir.

1. Temâşâ eyleyüp âyîne içre 'aks-i ruhsârîñ

Kıyâs etdim perîdir sihr ile mînâyâ girmişdir(Nedim, 1997: 265).

(Ayna içinde yanağının yansımasını temaşa eyledikten sonra sandım ki peri sihir ile minaya girmiş.)

7) Nedim'de birçok şair gibi yaşadığı dönemde kendisine bir hami bulmuştur ve hamisine övgülerden kaçınmamıştır. İbrahim Paşa'ya kasideler sunmuş, sarayı öven şiirler yazmıştır. Ayine ile de tenasüp kurmuştur.

1. Ya'ni İbrâhîm Pâşâ kim nigâh-ı re'feti

Jengdâr âyîneyi eyler dokunsa sebzezâr(Nedim, 1997:103).

(İbrahim paşanın paslı aynaya dokunduğunda onu temizleyeceği anlatılır beyitte övülen kişinin azametini değinilmiş).

8) İskender-i alem-nüma üzerine birçok söylence vardır. Kimilerine göre yaptırmış olduğu aynalarla gelen gemileri aylar öncesinden görür eğer düşman gemisiye yakılırmış. Kimilerine göreyse de Hind hükümdarı Kayd tarafından İskender'e hediye edilen ayna iki taraflıymış. Arka yüzüne yalancılar baktığı zaman görüntü vermezmiş böylece kimin yalan söylediği anlaşılırmış. Nedim de şiirinde buna yer vermiştir.

1. Cilâ vermiş ise âyîne-i İskendere Risto

Benim sen saykal-ı âyîne-i re'y-i savâbımsın(Nedim, 1997: 75)

(Aristo İskender'in aynasını parlatmışsa sen de benim doğru fikirlerimin aynasını cilalayansın)

9) Ayna tutan berber çırağı veya tuvalete yardım eden kişi anlamında ayine-dar kelimesini Nedim de kullanmıştır.

1. Kûh sakınmakda ruhsârın doğar gündən anuñ

Bahr ise âyînedâr-ı tal'at-ı garrâsıdır (Nedim, 1997:111)

(Yanağını doğduğu gündən itibaren dağ sakınmakta, deniz ise yüzüne ayna tutan berber çırağıdır).

SONUÇ

İnsanın var oluşundan beri ayna farklı suretlerde karşımıza çıkmıştır. Tasavvufta, psikanalizde, Divan şiirinde farklı kullanımları vardır. Nedim'de ayna imgesine beyitlerinde farklı şekillerde yer vermiştir. Ancak mutasavvıf bir şair olmadığı için daha beyitlerde beşeri konuları ele almıştır. Sevgilinin güzelliği, aşığın gönlü, İskender'in aynası, gümüş ayna gibi farklı kullanımlara yer vermiştir.

KAYNAKÇA

- Anonim (2001) “Âyîne” Maddesi. Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü I. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: 288.
- Anonim (2010) Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu. <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=ayna&ayn=tam> (Erişim tarihi: 15.03.2010).
- Arseven, Celal Esad (1975). “Ayna”. Sanat Ansiklopedisi I, İstanbul: Maarif Basımevi:141-143.
- Cebecioğlu, Ethem (2004). Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü. İstanbul: Anka Yayınları.
- Çetindağ, Yusuf (2005). Ayna Kitabı. Çorum: Kavram Yayınları.
- Gürün, O. A. (1996). “Ayna Evresi”. Psikoloji Sözlüğü.İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Macit , Muhsin(2007). Nedim, Hayatı, Eserleri ve Sanatı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Macit, Muhsin,(1997). Nedim Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Onay, Ahmet Talat (1993). Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar. (Haz.: Cemal Kurnaz). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pala, İskender (1999). “Ayine” maddesi. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. İstanbul: Ötüken Yayınlar:49-50

HARE KRİSHNA HAREKETİ VE TÜRKİYE'DEKİ FAALİYETLERİ*

Hilal DOĞAN

Başbakanlık Devlet Arşivleri
Genel Müdürlüğü

ÖZ

15. yüzyılda Sri Chaitanya Mahaprabhu tarafından Krishnacılık akımı olarak ortaya çıkmış olan akım, Prabhupada tarafından 19 yüzyılda Amerika'ya taşınmıştır. Hare Krishna Hareketi'ne dönüşmüştür. Çalışmada Hare Krishna Hareketi'nin tanrı anlayışı, insana bakışı ve hareketin temelini oluşturan Hare Krishna Bilinci'nin ne olduğu üzerinde durulmuş, ayrıca hareketin ibadet sistemini oluşturan yoga, meditasyon ve beslenme kurallarına değinilmiştir. Son bölümde Hare Krishna Hareketi'nin Türkiye'deki misyonerlik faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Hare Krishna Hareketi ülkemizde İstanbul'da Hint Kültür Merkezi adı altında faaliyet göstermektedir. Yoğun misyonerlik çalışmaları içerisinde olan Hare Krishna Hareketi'nin Türkiye'deki faaliyetlerini ortaya koymak amacıyla merkezin faaliyetlerine katılmış ve bu faaliyetler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, Krishna, Hare Krishna Bilinci, ISKCON, Misyonerlik, Hint Kültür Merkezi.

NEW RELIGIOUS MOVEMENTS EMERGING IN THE WEST: HARE KRISHNA MOVEMENT

ABSTRACT

In this research, firstly the new religious movements and the birth of Hare Krishna Movement as a branch of Hinduism has been mentioned. The movement which was found in 15th century by Sri Chaitanya Mahaprabhu as Krishnaism stream flow, has been moved to America by Prabhupada in the 19th century. Therefore the Krishnaism became the Hare Krishna movement in the U.S.

In this thesis, the concept of God according to the Hare Krishna Movement, perception of human being and nature of the Hare Krishna Consciousness that forms the basis of the movement has been emphasized and also yoga, meditation which creates movement's worship system and nutrition guidelines were explained.

In the last section, focused on the missionary activities of the Hare Krishna Movement in Turkey which forms the basis of this research. The Hare Krishna Movement in our country Works by the name of the Indian Cultural Center in İstanbul. With the aim of revealing the missionary activities of the Hare Krishna Movement in Turkey were participated into the Center's public activities and given information about these activities.

Keywords : New Religious Movements, Hinduism, Krishna, Hare Krishna Consciousness, ISKCON, Missionarism, Indian Cultural Center.

* Bu makale, yazarın "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi" başlığıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2009 yılında hazırladığı Yüksek Lisans tezine dayanmaktadır.

Giriş

Hare Krishna “Ey Rab Krishna!” anlamında bir yakarış ifadesidir¹. Ve Hare Krishna hareketi Hinduizm kaynaklı yeni bir dini harekettir.

I. HARE KRİSHNA HAREKETİ NEDİR?

Tüm dünyada faaliyet gösteren bu hareket Türkiye’de de on üç yıldır misyonerlik faaliyeti yürütmektedir.

Kısa adı ISKCON olan “International Society For Krishna Consciousness”; Uluslar Arası Krishna Bilinci Topluluğu’dur. Hareketin kurucusu Abhay Charan Prabhupada’dır. Prabhupada 1896’da Hindistan’ın Kalküta şehrinde dünyaya gelmiştir². Prabhupada, 1965’te Hare Krishna Bilinci’ni tüm dünyaya yaymak için en uygun yer olarak gördüğü Amerika’ya gider. Burada kendine pek çok taraftan edinen Charan, 1966’da SKCON’u kurar³. Prabhupada 1977’de vefat eder⁴. Fakat hareket liderlerinin ölümünden sonra da faaliyetlerine aktif olarak devam eder. Günümüzdeki tabloya bakıldığında hareketin özellikle Hindistan, ABD ve Batı Avrupa’da yayılmış olduğu görülmektedir.⁵

II. HAREKET’İN İNANÇ VE İBADET YAPISI

Hare Krishna hareketi, Hinduizm içinde gelişen bir mezhep veya tarikat olarak değerlendirilebilir⁶. Hareket Hinduizm’in tüm kutsal kitaplarını kabul etmekle beraber en önemli kutsal kitapları Bhagavad-Gita ve Srimad-Bhagavatam’dır.⁷

Hare Krishnalılara göre yegane mutlak tanrı, Krishna’dır. Krishnalılar, diğer inanç sistemlerindeki tanrıları reddetmezler. Bunları Tanrı Krishna’nın değişik tezahürleri olarak kabul ederler. Allah, Budha, Yahova ve Vishnu, Tanrı Krishna’nın isimlerinden yalnızca bazılarıdır.

Krishna soyut değil somut, insansı özellikler taşıyan, hatta yaramazlıklar yapan bir tanrıdır. Onun için hiçbir günah yoktur, o dilediğini yapmakta serbesttir. Onun yapması gereken hiçbir iş yoktur; yapılması gereken işleri onun evrendeki yayılımları yapar⁸. Kötülüklerin arttığı zamanlarda değişik şekillerde dünyaya gelerek dünyadaki işleri yoluna koyar. Krishnalılara göre o, beş bin yıl önce kendi formunda dünyada görünmüş, yüz yirmi beş yıl yaşayarak kendini bir insan olarak göstermiştir⁹.

Hare Krishnalılara göre evrende ilahî bir adalet vardır. Bu adalet karma kuralları ve reenkarnasyon yoluyla sağlanmaktadır. Karma, etki tepki prensibiyle çalışır. Kişinin başına gelen iyi veya kötü her şey o kişinin geçmiş hayatlarında yaptıklarının bir karşılığıdır.

Krishnalılara göre tüm canlı varlıklar bilinç sahibidir ve bu bilincin özü Krishna Bilinci’dir. Maddi alışkanlık ve alakalarından ötürü bireylerin Krishna Bilinci kapalıdır. Hare Krishna Hareketi’nin temel amacı da kişinin Krishna Bilinci’ni ve tanrı aşkını yeniden dirilterek kişiyi özgün konumuna yükseltmektir¹⁰. Bu konuma yükselen kişi Tanrı Krishna ile bütünleşerek doğum-ölüm döngüsünden kurtulur.

¹ Yitik, Hint Dinleri, s.165.

² http://iskon.com/about/parampara/srila_prabhupada.html, (05.12.08).

³ http://iskon.com/about/parampara/srila_prabhupada.html, (19.04.09).

⁴ http://iskon.com/about/parampara/srila_prabhupada.html, (19.04.09).

⁵ Özkan, a.g.e., s. 94.

⁶ Ali Köse, Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar, İstanbul 2006, s. 171.

⁷ Yitik, a.g.e., s. 176-177.

⁸ <http://indianculturalcenter.org/content/view/14/29/>, (07.04.08).

⁹ <http://www.harekrishnaturkey.com/defaultarticle.aspx?articleId=3>, (19.05.09).

¹⁰ Hare Krishna Turkey, Krishna <http://indianculturalcenter.org/content/view/14/29/>, (07.04.08).

Krishna Bilinci'ne ulaşmak için en uygun yöntem; bakti-yoga yogadır¹¹. Bakti-yoga yapan kişi her zaman Krishna'dan ayrı olmanın acısını duymalı, her yerde onu düşünmeli, onun adını zikretmeli, her şeyi onun adına ve onun için yapmalıdır¹². Kişiler Krishna ile ilişkili olmayan hiçbir faaliyette bulunmamalıdır. Kişi gerektiğinde tüm varlığını Krishna'ya sunabilmelidir. Tüm maddi beklentilerinden vazgeçip her şeyin sahibinin Krishna olduğunu bilmelidir¹³.

Bakti-yoga'nın temel ibadet şekli oluşturan Hare Krishna maha mantrasını söylemektir. Bu zikri bir kere bile söyleyen ya da işiten bir kişinin kurtuluşa ulaşılacağına inanılır¹⁴.

Krishnacılara göre; hiçbir et türü ve canlı yumurtası yenmemelidir¹⁵. Krishnacılar her türlü uyuşturucu maddeden, alkollü içeceklerden; sigara, çay veya kahve gibi şeylerden de kaçınmaktadır¹⁶. Yemek kişinin kendisi için değil, ondan ilk zevki alacak Krishna'nın hazzı için hazırlanmalı ve dua edilerek ona sunulmalıdır. Bu şekilde hazırlanan yemek, ruhsal yemek yani prasadam olur. Bu kutsal yemek kişiyi günahlarından arındırır.

Krishnacılarda evlilik yasaklanmamış bilakis teşvik edilmiştir. Ancak evlilikte amaç harekete daha iyi hizmet etmek olmalıdır¹⁷.

Harekete katılan kişiler önceki kimliklerini tamamen terk ederek, büsbütün farklı bir kimliğe bürünürler. Erkek adayların öncelikle saçları kesilir; elbiseleri, parası ve diğer bütün şahsi eşyaları tapınağa bağışlanır. Kendisine Sanskritçe yeni bir isim verilir. Onun yeme, içme ve barınma gibi her türlü ihtiyacı tapınak yönetimince karşılanır. Derneğe katılan her adaya portakal sarısı bir elbise verilir. Bu elbiseyi hayat boyu giymeleri gerekmektedir¹⁸.

Hinduizm'de olduğu gibi Hare Krishnacılarda da ibadet bireysel olarak yerine getirilir. Krishna adanmışları, evlerinin bir bölümünü ibadet için ayırırlar. Buraya kutsal ikonlar veya resimler yerleştirerek bunların karşısında ibadet ederler. Bu ibadetlerde tütsüler yakılır, tanrıların ikonları; kirtanlar (ilahiler) ve Hare Krishna Maha Mantrası eşliğinde ykılır. Bu ikonlar yağlanır, giydirilir, yiyecek sunulduktan sonra uykuya yatırılır.

Hare Krishnacılar Hinduizm'in bütün bayram ve kutsal günlerini kutlarlar. Hinduizm'de olduğu gibi onlar da belirli günlerde oruç tutar. Harekete üye olan herkes, Krishna felsefesini ve şuurunu tüm dünyaya yaymak için çalışan kişilere yardım etmekle yükümlüdür.

III. HAREKETİN TÜRKİYE'DEKİ GENEL FAALİYETLERİ

Hare Krishna Hareketi'nin İstanbul'daki merkezi, "Hint Kültür Merkezi" adını taşır. Beyoğlu-İstiklal Caddesi'nde bulunan Hint Kültür Merkezi, 2004 yılında kurulmuştur. Derneğin kurucusu Nara Balaram'dır. İsminden onun bir Hintli olduğu düşünülebilir.

¹⁰ <http://www.harekrishnaturkey.com/category/krisna-bilinci-krishna-consciousness/>, (16.04.09).

¹¹ Prabhupada, Özgün Bagavad-Gita, 6.38, s.346.

¹² Prabhupada, Özgün Bagavad-Gita, 12.9, s. 612.

¹³ Prabhupada, Özgün Bagavad-Gita, 11.55, s. 297.

¹⁴ Hint Kültür Merkezi, Mantra Meditasyon, 2009, Bröşür.

¹⁵ <http://www.harekrishnaturkey.com/defaultarticle.aspx?articleId=68>, (16.04.09).

¹⁶ <http://harekrishna.com/col/philo/phi-pure.html>, (16.04.09).

¹⁷ Prabhupada, Özgün Bagavad-Gita, 16.3, 725.

¹⁸ Yitik, Hint Dinleri, s. 172-173.

Ancak bu onun harekete katıldıktan sonra aldığı Sanskritçe isimdir. Gerçek adı Nurettin Balaramoğlu'dur. Balaram 1969 yılında İngiltere'de doğmuştur. Annesi Hintli bir Hindu, babası ise Faslı bir Müslüman'dır.

Balaram, Hindistan'ın Mayapur kentinde bir yıllık misyonerlik eğitimi alır, ardından Türkiye'de Krishna Bilinci'ni yaymak için vazifelendirilir. Balamar ve birkaç adanmış, 1996'dan itibaren belli aralıklarla Türkiye'ye gelerek alan araştırmaları ve etüt incelemeleri yaparlar. 1999'da kesin olarak Türkiye'ye taşınırlar.

Hare Krishna Hareketi'nin Türkiye'deki öncüleri, başlangıçta maddi sıkıntılarla, dil sorunuyla ve katılımcı bulmakta zorluklarla karşılaşılır. Türk halkının dini konularda hassas olduğunu fark ettiklerinde misyoner arkadaşlarına, asıl amaçlarını gizlemelerini ve kendi hâlinde mazbut insanlar oldukları izlenimi vererek bilgi talebinin karşı taraftan gelmesi için beklemlerini tavsiye ederler. Her misyonerlik faaliyetinde olduğu gibi bu hareket de kendisi için en uygun, en güvenli yöntemi tespit etmiş, uygulamıştır. Bu hareket bir merkezden yönetilmekte, misyonerlik faaliyeti yapılacak yerler ve bu çalışmayı gerçekleştirecek kişiler seçilip gönderilmektedir¹⁹.

IV. İSTANBUL'DAKİ FAALİYETLERİ

Hint Kültür Derneği'nin dersleri ve programları herkese açıktır ve ücretlidir. Merkezde yoga, meditasyon, Hint felsefesi, Hint dans ve müziği, vejetaryen yemek ve mutfak sanatı, ayurveda dersleri ile Vedik astroloji danışmanlığı, Hint usulü masaj gibi aktiviteler düzenlenmektedir. Belirli günlerde film, dans ve müzik performansları da gerçekleştirilmekte, Hinduizm'in bazı özel günlerinde kutlamalar yapılmaktadır. Ayrıca ücretsiz ve katılımın serbest olduğu bakti-yoga programları düzenlenmektedir. Türkiye turlarına çıkılarak farklı şehirlerde Hare Krishna Bilinci hakkında tanıtım ve faaliyetler yapılmaktadır. Bir de dernek her yıl "Hindistan Sevgi Festivali Gezisi" adıyla Hindistan'a gezi düzenlemektedir.

Merkezde, hareketin kurucusu Prabhupada tarafından yazılmış kitaplar bulunmaktadır. Bu kitapların İngilizceden Türkçeye tercümesi devam etmektedir. Bunun dışında vejetaryen beslenme kuralları ile ilgili pek çok kitapçık²⁰, çocuklar için de hikaye, boyama vb. kitaplar bulunmaktadır. Görsel olarak videolar²¹ ve çocuklara yönelik çizgi film DVD'leri de vardır²².

Ayrıca e-mail yoluyla faaliyetler hakkında bilgilendirme yapılmaktadır. Derneğin bir e-posta²³ ve Facebook grubu bulunmaktadır. Facebook'taki bu grubun Şubat 2010 itibarıyla 1160 civarında üyesi vardır.

Merkezdeki katılımcı sayısı 100'ün üzerindedir. Hemen her yaş grubundan kişilerin ilgi gösterdiği bu etkinliklerde gençler ağırlıktadır. Katılımcıların çoğunun eğitim düzeyi üniversitedir. Faaliyetlere katılanların yaklaşık üçte ikisini bayanlar oluşturmaktadır. Evli olan bayanlar bazen yanlarında çocuklarını da getirmektedir. Serbest dini anlayışta olduklarını dile getiren bu katılımcıların dini bilgileri genel olarak son derece yüzeysel ve yetersizdir. Aslında bu insanların dini bir arayış içerisinde olduğu söylenilebilir.

¹⁹ <http://www.hknet.org.nz/Islam-and-Krishna.html>. How a Muslim Came To Krishna, NARARATNA DAS, September 27, 2004, (16.04.09).

²⁰ http://krishnastore.com/books-vegetarian-cooking-om-21_35.html, (28.05.09).

²¹ http://krishnastore.com/video-srila-prabhupada-om-21_39_40.html, (28.05.09).

²² http://krishnastore.com/video-childrens-om-21_39_56.html, (28.05.09).

²³ <http://groups.yahoo.com/group/krishnabilinci/>, (28.05.09).

Merkezin isminden ve internet sitesinde yazılanlardan, buranın yalnızca bir kültür merkezi olduğu ve sadece çeşitli entelektüel faaliyetlerin organize edildiği izlenimi uyanmaktadır. Ancak bu merkez asıl olarak bir tapınak fonksiyonu icra etmektedir. Hint kültürü ve Doğu felsefesinden söz edilirken bunların temeli olan Hinduizm zikredilmemektedir. Bu bapta dini törenler, kültürel seremoni olarak; Hinduizm'in kutsal günler ise Hindistan'a ait özel günler olarak takdim edilmektedir. Vejetaryen yemek ve mutfak sanatı olarak sunulan şeyler ise aslında Hinduizm'in yemek hazırlama ritüelleridir. Burada klasik Sanskritçe ezgiler olarak adlandırılanlar aslında Hint ilahileri; ritmik sesler olarak ifade edilenler ise gerçekte mantralardır (zikir). Kısacası bu etkinliklerle kişiler farkında olmadan Hinduizm'in ritüellerini tatbik etmektedir.

SONUÇ

Hare Krishna mensupları söylemlerinde her ne kadar kimsenin din değiştirmesi gibi bir amaçlarının olmadığını vurgulasalar da gerçekte durum çok farklıdır. Katılımcıya derneğe geldiği ilk günden itibaren, onunla toplum arasındaki bağların hastalıklı bir yapı olduğu, bu bağlardan kurtulması gerektiği telkin edilmektedir. Bu şekilde bireyin dışarıdan gelecek bir dini ve kültürel etkiye daha açık hâle gelmesi sağlanmaktadır. Hare Krishna Bilinci'nin tüm bu tanımların dışında ruhla ilgili olduğu, dinlerin üzerinde bir felsefe olduğu ve herkesin bu bilince ulaşması gerektiği vurgulanmaktadır.

Krishna Bilinci'nin bir din olmadığı söylenirken dinlerin üzerinde bir felsefe olduğunu söylemek, kendi içerisinde çelişen bir ifadedir. Din denen olgu; insanın doğası, varlığın kaynağı ile ilgili sorulara cevap vermeye çalışır²⁴. Krishna Bilinci de insanın doğası, varlığın kaynağı, ölüm ve sonrası gibi sorulara cevap verdiğini iddia eder ve inananlarına yeni bir yaşam tarzı çizer. Bütün bu nitelikler göz önünde bulundurulursa Hare Krishna Bilinci'nin dinî bir hareket olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Dernek merkezinde din kelimesini kullanmamaya dikkat edilmekte, öğretilerin kadim Vedik felsefesi olduğu söylenmektedir. Kişilerin gizem merakı uyandırılarak dini önyargılarla yaklaşımları önlenmektedir. Sağlık, kişisel gelişim, kendini tanıma, yoga ve meditasyon sayesinde doğaüstü güçlerle bağlantı kurma fikrine sürekli vurgu yapılmakta böylece günümüz insanının ilgisi çekilmektedir. Katılımcılara daha önce rastlamadıkları farklı bir sosyal ortam hazırlanmakta ve oldukça sıcak davranılmaktadır. Kısacası Krishnacılar insan ilişkilerini misyonerlik doğrultusunda ustaca kullanmaktadır.

Derneğin kurucusu Balaram Türkiye'ye gelişinin bir tesadüf olduğunu söylese de farklı ülkelerden giden diğer adanmışlar gibi merkezden görevlendirilmiştir. Amaç, Müslüman Türk toplumunun kendi değerleri dışındaki Hare Krishna Hareketi'ni benimsemesidir. Hareket 1996'dan bu yana Türkiye'de bu amaç doğrultusunda sistemli bir ilerleme kaydetmektedir.

Hare Krishna benzeri misyoner hareketler ülkemizde her geçen gün daha geniş faaliyet alanı bulmaktadır. Türk medyasında çıkan yoga, meditasyon vb. faaliyetlere teşvik edici yayınlar ve tanıtımlar da Hare Krishna örneğinde olduğu gibi misyoner hareket mensuplarının işlerini kolaylaştırmaktadır.

KAYNAKÇA

²⁴ Mehmet Ali Kirman, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü., İstanbul 2004, s. 61.

Doğan, Hilal. *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, Marmara Üniversitesi, Basılmamış Tez, 2009.

Hint Kültür Merkezi.(2009) Mantra Meditasyonu.

Kirman,Mehmed Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.

Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları Yeni Dini Hareketler*. İstanbul:IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2006.

Prabhupada ,A. C. Baktivedanta Svami. *Özgün Bagavad-gita*.

Prabhupada, A.C Bhaktivedanta Svami. *Reenkarnasyon Bilimi Yenidendoğuşun Sırları*.

Prabhupada, Sri Srimad A.C. Bhaktivedanta Svami. *Belik İdraki Bilimi*.

Prabhupada, Sri Srimad A.C. Bhaktivedanta Swami. *Doğumun ve Ölümün Ötesi*.

Prabhupada, Sri Srimad A.C. Bhaktivedanta Swami. *Krishna Yolu* .

Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler*. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Yitik, Ali İhsan. *Hint Dinleri*. İzmir İlahiyat Vakfı, 2005.

[E. Burke Rochford, Jr.](http://www.iskcon.com/icj/6_1/6_1rochford.html) with Jennifer Heinlein, "Child Abuse in the Hare Krishna Movement: 1971-1986" ,http://www.iskcon.com/icj/6_1/6_1rochford.html.

<http://krishnastore.com>.

<http://srivasa.blogspot.com>.

<http://www.groups.yahoo.com/group/krisnabilinci>.

<http://www.harekrishna.com/col/philo/phi-pure.html>.

<http://www.harekrishnaturkey.com>.

<http://www.harekrishnaturkey.wordpress.com>.

<http://www.hknet.org.nz/Islam-and-Krishna.html>.

<http://www.indianculturalcenter.org>.

<http://www.iskcon.com>.

MODERNİTEYİ MARSHALL BERMAN ÜZERİNDEN OKUMAK

Arş. Gör. İbrahim YÜCEDAĞ
Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü

ÖZ

Modernliğin devam ettiği ya da sonunun ilan edildiği gibi tartışmalar sürerken modernliğin temelde yaşadığı problemlerin neler olduğu ve bu problemlere nasıl çözüm üretileceği tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, modernliğin yeniden nasıl temellendirilebileceği kaygılarını da gündeme getirmiştir. Aydınlanmayla birlikte aklını özgürce kullanabilen birey imgesi, Frankfurt Okulunun tabiriyle ilk olarak kendi öz çocuğu olan bu bireyi yemiştir. Bireyin, Aydınlanma vasıtasıyla dini tahakkümden kurtarılması, onu modern paradigmayla yeni bir yok oluş tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Bireyin ve modernliğin çöküşüne çareler arama bağlamında değerlendirilmesi gereken Marshall Berman, modernliğin tekrar etkin kılınabilmesi için nelerin yapılabileceği konusunda kafa yoran bir düşünürdür. Bu çalışmada, Berman'ın, 'Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor' çalışması esas alınarak modernliğe yönelik görüşleri irdelenmiştir. Berman'ın Marx ile modernliği uzlaştırma çabasında olduğu ve modernliğin devamı için bireyi ön plana çıkararak bir çıkış yolu bulmaya çalıştığı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Modernlik, Marx, Marshall Berman, Birey

ABSTRACT

In this study, while debates on continuity of modernity or end of modernity have been continuing, questions of what are the main problems of modernity in its base and how possible to solve these problems has been started to be debated. These debates bring up an anxiety about how the base of modernity would be reconstructed. According to Frankfurt School, the idea of individual who freely use his/her mind firstly eradicated the individual who is his/her own child. The liberation from domination of religion of the individual through the Enlightenment made the individual to encounter a new danger of vanishing with the modernity paradigm. Marshall Berman, who should be evaluated in the context of searching solution to collapse of the individual and the modernity, is an intellectual cogitates on the issue of what could be done in order to reactivate modernity. In this study, Berman's book of "All That is Solid Melts into Air" is taken as the base and his views on modernity are considered at length. It's brought up that Berman had an effort to conciliate Marx and modernity, and also an effort to find a solution for continuity of modernity through prioritizing of the individual.

Keywords: Modernity, Marx, Marshall Berman, Individual

Giriş

Modernlik, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa'da bir dizi dönüşüm sonucunda ortaya çıkan ve buradan dünyanın geri kalan kısmına yayılan bir toplumsal şekillenme sürecidir. Bu süreci S. N. Eisenstadt şu şekilde tanımlar: "On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve

politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtaların yayılan bir süreçtir.”¹ A. Giddens ise modernliği, 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve dünyaya yayılan bir düşün sistemi olarak ifade eder.²

Modernlik, sürekli olarak değişimi temel alır. Yeni olanın, şimdinin, çağdaş olanın varlığına vurgu yapar. ‘Modo’dan (son zamanlar, tam şimdi) gelen modernus, hodiernus (hodie’den, ‘bugün’) olarak Latince’den gelen bir kavramdır.³ İlk olarak 5. yüzyılda Hristiyanlığı kabul eden Roma’yı pagan dönemden ayırmak için kullanılan bu kavram, sonrasında çağa ait olan, var olan anlamında kullanılmıştır.⁴ Modernlik, toplumsal süreçlerde yeniye ait olan bir bilinç yapılanmasıdır. Eski, sürekli olarak dışlanır. Bunun yerine yeni ön plana çıkartılır. Yani, modaya-güne-çağa uygunluk, modernlikte esastır.⁵ Gelenek ve geçmiş modern süreçte reddedilir.

Modernliğin neliği, temelleri, onu ortaya çıkaran koşulların niteliği gibi konular bir çok düşün adamı tarafından sık sık tartışılmıştır. Modernliğin kökenine ilişkin olarak farklı görüşler vardır. “Bazı insanlar modernitenin başlangıcını 1436 yılıyla, Gutenberg’in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther’in kilise otoritelerine isyanıyla, bazıları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları’nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimiyle tarihler.”⁶ Ayrıca, “bir kısım düşün adamı modernliğin başlangıç dönemi olarak Amerika’nın bulunuşu, Rönesans ve Reform Hareketleri’ni gösterirken, bazıları modernliğin İtalya’da inşa edildiğini vurgular. Bunların yanında modernliğin 16. ve 17. yüzyıllarda oluşmaya başladığını ileri sürenler ile modernliğin burjuvazinin ortaya çıkışıyla belirgin bir görünüm kazandığını iddia edenler de vardır. Ayrıca bir grup düşün adamı ise, teknik ve sanayi alanında bir devrimin gerçekleştiği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefesal devrimlerinin modernliğin şekilleniminde önemli ölçüde yer tuttuğunu söylerler.”⁷ Kimileri modernliğin bittiğini, kimileri de modernliğin devam eden bir proje olduğunu⁸ savunsa da modernliğin temelde geçirdiği dönüşümlere ciddi olarak kafa yorulmuştur. Bu düşün insanları arasında Marshall Berman da bulunmaktadır. Çalışması Katı Olan Her şey Buharlaşıyor’da modernliğin, postmodern eleştirisi gibi görünen ancak postmodernliği adeta atlayıp modernliğin devamı için nelerin yapılabileceği konusunda uzun uzadıya görüşler belirtir. İlk başta modernliğe Marx’tan hareketle yönelen Berman, aslında modernliğin çektiği sıkıntılardan duyduğu kaygıyı modernliğe çözümler getirme çabasına girerek aşmaya çalışır. Modernliği şu şekilde tanımlar: “Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; diğer bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var.

¹ Eisenstadt, S. Noah; *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, Çeviren: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 11.

² Giddens, Anthony; *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 19.

³ Kumar, Krishan; *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma*, Çeviren: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, 2004, s. 88.

⁴ Altun, Fahrettin; *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

⁵ Jeanniere, Abel; “Modernite Nedir?”, Çeviren: Nilgün Tütal, *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), Derleyen: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

⁶ Toulmin, Stephen; *Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi*, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 13

⁷ Kızılcık, Sezgin; *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 97

⁸ Habermas, Jürgen; “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm* (iç.), Çeviren: Gülgül Naliş, Derleyen: Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31-44

Bu deneyim bütünü modernlik diye adlandırmak istiyorum. Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğü birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak Marx'ın deyişiyle 'katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği' bir evrenin parçası olmaktır."⁹ Modern toplumda yaşamın bir miks olduğunu, "sonsuz çeşitlemeler barındırmakla birlikte temelde kişinin kendi miski, biricik karışımı olduğunu, her birimizin bu miske nasıl kapılıp gittiğini ve miskin çıkırından çıkmasının ne denli kolay, ne denli olağan olduğunu"¹⁰ söyler.

Modernlik, farklılaşmış toplumsal yapıları ve teknolojik gelişmeyi önemseyen bir toplumsal sistem yaratmaya çalışır. Berman modernliğin, sürekli genişleyen, bilimsel ilerlemeler, teknolojik yenilikler, kentlerin yaygınlaşması, özgürleşme, ulus devletlerin varlığı ve aklın aktif hale getirilmesi gibi toplumsal dönüşümler vasıtasıyla hayat bulduğunu belirtir. Değişim ve dönüşümler onun için önemli bir yere sahiptir. Modernlik, bu süreçlerin toplamıdır. Aslında Berman'ın sık sık değindiği gelişmenin, 2 yönü olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri, ekonomik alanda ortaya çıkan gelişme, diğeri ise, bireyin öz gelişimine ve içsel durumuna yönelik gelişmedir. Dolayısıyla bu iki alan/anlam dünyadaki herkesi ve her toplumu etkisi altına alabilecek bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle de modernliğin, toplumun tüm unsurlarını etkileme gücüne sahip olduğunu söyleyerek modernliğin iki ayrı kola ayrır: Ekonomi ve siyasetteki 'modernleşme'nin yanında sanat, kültür ve duyarlılıktaki modernizm.¹¹ Buradan hareketle yukarıda yaptığımız alıntıda ifade edildiği gibi modernliğin yeryüzündeki tüm toplumları etkileyeceği ve bundan kaçmanın bir nevi imkânsız olduğu üzerinde durmaktadır. Berman'ın bu tanımlamasında klasik sosyal teorideki Tönnies, Durkheim gibi düşünürlerin toplum sınıflamalarının izleri görülmektedir. Sözü edilen düşünürlerin ortak noktası, tüm toplumların modernlikten nasibini alacağına ilişkindir. Temel iddia, bütün toplumların bu ilerleme sürecine bir şekilde dâhil olacağı ve bu süreçten kaçınmanın neredeyse mümkün olmadığını ilanıdır. Zira modernliğin önemli düşün adamlarından olan T. Parsons, modernleşmeyi evrensel bir süreç olarak algılamış ve tüm toplumların bu sürece dâhil olması gerektiği üzerinde durmuştur.¹² Ancak Berman, modernleşmenin tek bir yolla gerçekleşeceğine ilişkin klasik modernlik anlayışına itirazıyla ayrı bir yerde durur. Modernleşmeden kaçınılması mümkün olmamakla birlikte Berman için, buna ulaşmanın farklı yolları mevcuttur. Yani, klasik modernlikteki tüm toplumların aynı ilerleme

⁹ Berman, Marshall; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, Çeviren: Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 27.

¹⁰ Berman, Marshall; *Marksizmle Maceram*, Çeviren: Aylin Üçler, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 34.

¹¹ A. g. e., s. 121.

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kızılçelik, Sezgin; *Sosyoloji Teorileri 1*, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994, s. 419-462; Erkilet, Alev; *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları: Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton*, Hece Yayınları, Ankara, 2007. Parsons'ın tek bir modernlik olacağı anlayışına karşı son yıllarda dile getirilen çoğul modernlikler için bkz. Eisenstadt, S. Noah; "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, 2000, s. 1-29; Eisenstadt, S. Noah; "Multiple Modernities in an Age of Globalization", *The Canadian Journal of Sociology* (iç.), Vol. 24, No. 2, 1999, s. 283-295.

aşamalarından geçerek modern olacağı anlayışına katılmaz. Modernleşme kuramı, modern olmak için izlenebilecek bütün yolların haritasını çıkarmaktan ibarettir.¹³

Berman'ın dile getirdiği modernliğin bu sınır tanımayan etkisi, bir çok tepki almıştır. Dünyanın birçok toplumunda modernliğe, özellikle geleneğe karşı oluşu bağlamında, eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirileri Berman şu şekilde ifade eder: "Oysa neredeyse beş yüz yıldır, gitgide daha çok sayıda insan bu girdaptan geçmektedir. Modernlik, bu insanların çoğu tarafından tarih ve geleneklerine yönelik kökten bir tehdit gibi algılanmış olsa da, beş yüz yıl boyunca zengin bir tarih ve kendisine özgü bir gelenekler yığını oluşturmuştur."¹⁴ Berman'ın oluştuğunu söylediği bu tarih ve gelenek, etkide bulunduğu toplumların-kültürlerin katkıda bulunduğu bir yapı değildir. Söz konusu olan etkileşim değil, direkt etkilemedir. Burada önemli olan etkide bulunulan toplumların kendi öz tarihsel arka planları değil, modernlikle gelişen yeni kültürel birikimdir. Yani, dışarıdan dayatılan kültürel süreçler önemlidir. Zaten modernliğe yöneltilecek eleştirilerin temelinde de bu vardır. Modernlik, kendine özgü, dayatmacı ve kültürel farklılıkları yok edici bir tavır sergilemiştir. Berman'dan yaptığımız ilk alıntıda şu cümle önem taşımaktadır: "Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi."¹⁵ Modernliğin bireye güç, gelişme, büyüme sağladığını belirten Berman, sonrasında ise, yine aynı modernliğin yarattığı bu bireyi nasıl bir yok oluşa sürüklediği üzerinde durmaktadır ki çalışmasının ilerleyen bölümlerinde modernliğin yok ettiği bu 'bireyi' nasıl yeniden canlandırabileceğini teorize etmeye çalışır. Bu parçalanma süreci, Berman için toplumsal gelişmenin dinamiğini oluşturur. Çatışma ve çözülme toplum için elzemdir. "Üstelik 'toplumsal ilişkilerin durmaksızın allak bullak edilmesi' ve o 'daimi belirsizlik ve çalkalanma hali' bu toplumu çökerteceği yerde, onu daha da güçlü kılmaktadır. Her felakete, yeni baştan gelişmeye ve yenilenmeye yönelik kazançlı bir fırsat gözüyle bakılmaktadır; toplumdaki bölünme, aynı zamanda onu harekete geçirme işlevi gördüğünden son kertede toplumun bütünleşmesine yaramaktadır."¹⁶

Peki, modern birey neden böyle bir duruma düşmüştür? Berman, bu durumun aslında modernliğin sahip olduğu farklılaşmış ve dinamik zemin nedeniyle meydana geldiğini dile getirir. Sürekli değişen sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik yapı bireyin giderek sistem içinde erimesine neden olmuştur.¹⁷ Berman'ın söylediği dinamik zeminin oluşumunda, "buharlı makinaların, otomatik fabrikaların, demiryollarının, yeni devasa sanayi bölgelerinin; bir gece içinde çoğu kez insanî açıdan acılı sonuçlar yaratarak büyüüp yayılan şehirlerin; iletişim çapını git gide genişleten gazete, telgraf, telefon ve her tür iletişim aracının; gittikçe güçlenen ulusal devletler ve çok uluslu sermaye

¹³ Berman, *Marksizmle Maceram*, s. 173.

¹⁴ Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 28.

¹⁵ A. g. e., s. 27.

¹⁶ Berman, *Marksizmle Maceram*, s. 132.

¹⁷ Frankfurt Okulu'nun modernlik eleştirileri bu noktada önem kazanmaktadır. Modernlikle yaratılan kültür endüstrisi, bireyin öz benine ilişkin algısını değiştirmiş, öteki bene göre yaptığı kişilik tanımlaması sonucunda da kendi öz benine yabancılaşmıştır. Dolayısıyla, kültür endüstrisinin yarattığı yapay benliklerle yüz yüze kalmıştır. Bkz. Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990; Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.

topluluklarının”¹⁸, kitle hareketleri ve genişleyen dünya pazarının varlığı önemli bir yere sahiptir. Yaşanan değişim ve dönüşümler kendine uygun birey tipleri yaratmaktadır. Berman’a göre, modern birey, her türlü değişime açık olmalı ve değişimi sürekli olarak talep etmelidir. İnsanların modern toplumda hayatta kalabilmeleri, kişiliklerini toplumun akışkanlığına ve açıklığına ne kadar uydurabildiğine bağlıdır. Modern birey, sürekli bir değişimi talep etme ve buna ulaşmak için çaba sarf etme gayretinde olmalıdır.

M. BERMAN VE MODERNLİĞİN DÖNEMSELLEŞTİRİLMESİ

Berman, modernliği tanımlama noktasında dönemselleştirmelere gitmiştir. Buradaki amacı aslında modernliğin hem yeni bir temellendirmesini yapmak hem de bu modernliğin yaşadığı dönüşümü göstererek, kötü gidişat için bir model yaratmaktır. Zaten kendisinin de söylediği gibi, günümüz modernliğini 19. yüzyıldaki düşünürlerden hareketle, onların görüşlerini yeniden yorumlayarak ve anlayarak yeni bir forma sokmak gerekmektedir. Yani günümüz modernliğinin temellerini yine ilk ortaya çıktığı dönemden hareketle, bu dönemi yeniden yorumlayarak yapmaya çalışır. Modernliği 3 döneme ayırır Berman. İlk dönem olan 16. yüzyıldan 18. yüzyılın başına kadar “insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamışlardır; onlara neyin çarpmış olduğunu anlayamazlar henüz. Umutsuzca, el yordamıyla uygun sözcükleri bulmak için çırpınırlar; deneyim ve umutlarını paylaşabilecekleri modern bir kamu ya da camianın ne olabileceği konusunda pek fikirleri yoktur.”¹⁹ Bu dönemde bireyler, yaşadıkları değişimin nasıl bir etki yaratacağını, bireysel ve toplumsal olarak ne tür sonuçlar doğuracağını bilememektedir. Dönem itibariyle anlamlandırmalar gayreti içindedirler. Bu dönemden sonra ikinci dönem gelmektedir. Bu dönem, 18. yüzyılın sonundaki devrimler dönemine denk gelmektedir. Fransız devriminin tüm dünyaya olan etkisi nedeniyle, bireyler müthiş bir devrimci, dönüşümcü anlayış içerisinde bulunmuşlardır. Hayatın her alanında bir patlama, kaos ve alt üst oluşlar vardır. “19. yüzyılın modern kamu alanı, bir yandan da hiç de modern olmayan dünyalarda yaşamının madden ve manen neye benzediğini hatırlamaktadır hala. Bu içsel ikilik aynı anda iki ayrı dünyada yaşıyor olma hissini, modernleşme ve modernizm düşüncelerini doğurur ve kökleştirir.”²⁰ Berman, burada üstü kapalı da olsa, modernliğin toplumsal barışı sağlamada önemli bir yere sahip olduğunu iddia etmektedir. Dönem itibariyle yaşanan devrimlerin yarattığı anomi ortamının üstesinden, modern paradigmayla gelebiliriz imasında bulunmaktadır. Berman’ın yaptığı son dönemselleştirme ise, 20. yüzyıldaki modernliktir. Bu dönemde modernleşme sürecinin neredeyse tüm dünyaya yayıldığını ve sanat ve diğer alanlarda önemli başarılar yakaladığını ileri sürmüştür. Başarılar çoğulcu anlamda değil, modernliğin çizdiği, kendine özgü gelişme seyrine göre elde edilmiştir. Şöyle ki, modernliğin evrensel, genel geçer egemenlik söylemi bağlamında farklılıkların yok sayıldığı ve buna bağlı olarak da farklı kültürel etkinliklerin tek bir modernlik kültürü içinde eritildiği ortaya çıkmaktadır ki Berman da bunu farklı şekilde dile getirmektedir: “modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır; sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından, tınısından ve derinliğinden çok şey kaybeder; örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir. Bunun sonucunda bizler, kendimizi bugün

¹⁸ Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 32.

¹⁹ A. g. e., s. 29.

²⁰ A. g. e., s. 29.

kendi modernliğinin köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluyoruz.”²¹ Berman’ın asıl kaygısı, modernliğin farklı yansımalar bularak özünden, hegemonik tekleştirici yapısından uzaklaşmış olmasıdır. Çünkü, modernliğin ilerlemeci bakış açısı ve buna bağlı olarak farklı kültürel unsurları yarattığı tekçi kültür içinde eritme çabası günümüz modernliğinin en önemli eleştiri noktası olmuştur. Yerel kültürlerin söz sahibi olamadığı bu süreçteki sıkıntılar, Berman’ın modernliğin özünden uzaklaştığı için kaygı duymasına sebep olmuştur. Ayrıca modernliğin bireyde neden olduğu öz yıkım nedeniyle Aydınlanmanın düsturlarından olan uzaklaşma da Berman’ın problem olarak gördüğü noktalardır.

M. BERMAN VE MODERNLİĞİN BİREY TEMELİNDE YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Aydınlanma, temelde dönemin dinsel otoritelerine, bireyi toplum içinde yok eden görüşe karşı gelişen bir harekettir. Aydınlanmanın temel amacı, insanları, teolojinin tahakkümünden kurtarmak, aklın dogma ve dinsel inanca olan üstünlüğünü vurgulayarak, sorgulamacı ve bilimsel bir dünya görüşünü öne çıkarmaktır.²² Bu dönemin en temel özelliği, bireye yapılan vurgudur. Birey, tüm toplumsal ve dinsel süreçlerin odak noktasına alınmıştır. Özgür iradeye sahip olduğu kabul edilmeyen birey, dini otoriteler tarafından yönlendirilmek istenmiştir. Ancak Orta Çağ’ın bu anlayışı Aydınlanmayla beraber ciddi eleştirilere uğramıştır. Dönemin önemli temsilcilerinden olan Kant’a göre, birey, bu duruma kendi eliyle düşmüştür. Kant, bunu ‘ergin olmama’ olarak tasvir etmiştir. Bu ergin olmama durumunda birey, kendi aklını kullanma özgürlüğünden yoksundur. Bunun yerine, aklını kendisi dışındaki otoritelerin emrine vermiştir. Çünkü, birey kendi aklını kullanma cesaret ve kararlılığını gösterememiştir. Sonrasında ise, ‘Sapare Aude: Kendi aklını kullanma cesaretini göster’ sloganı Aydınlanmanın parolası haline gelmiştir.²³

Aydınlanmanın temelinde birey özgürlüğü vardır. Hiçbir otorite, bireyin özgür iradesinin üstünde yer alamaz. Bu bağlamda Kant’a göre, “Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü. Ne var ki her yandan “düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!” diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, “düşünme eğitimi yap!”, maliyeci, “düşünme vergini öde!”, din adamı “düşünme inan!” diyor. Her yönde özgürlüğün sınırlanışı var.”²⁴ Sınırlanmış özgürlük, Aydınlanmanın temel problemidir. Çünkü bu sınırlanma nedeniyle birey, dinsel otoritelerin emrine girmiş, özgür iradesini yitirmiş ve toplumsal alanda hiçbir dönüşüme kaynaklık edemez hale gelmiştir. Burada Aydınlanmanın toplumsal değişim ve dönüşümün kaynağı olarak bireye yöneldiğini görmekteyiz. Zira Aydınlanmada, bireyin akıl aracılığıyla doğayı egemenlik altına alabileceği, bu sayede de özgür gelişimini sağlayacağı inancı oluşmuştur. Araçsal aklın gelişimiyle birey doğaya hükmetme gücüne kavuşmuş ve geleneksel olarak nitelendirilen bilgi ve bilgiye ulaşmada

²¹ A. g. e., s. 29-30.

²² Kızılcıkelik, Sezgin ve Erjem, Yaşar; *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, Saray Kitabevi, İzmir, 1996, s. 51.

²³ Kant, Immanuel; “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, Çeviren: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

²⁴ A. g. m, s. 213-214.

kullanılan araçların yerine modern araçsal aklı ikame etmiştir.²⁵ Bu kısa açıklamadan sonra Berman'a tekrar dönebiliriz.

Modernliğin yarattığı daha doğrusu Aydınlanma'yla yaratılan bireyin giderek yok olmayla karşı karşıya kalması, katı olan her şeyin buharlaşması metaforuyla dile getirilir. Burada Berman, Marxist bir literatürden hareketle, Marx'ın kendisine değinerek, Komünist Manifesto'daki söylemini temel almıştır.²⁶ Amacı, Marx'tan hareketle, modern bireye atıfta bulunmak, modern bireyi bu bakış açısıyla ele almaktır. Aslında Marx'ın bu söylemi, liberal burjuva ideolojisi olan modernliğe eleştiri amacı taşıırken, Berman bu söylemi modernliği temellendirmede kullanmıştır. Yani, Berman, bir taraftan modern birey teorisini oturtmaya çalışırken bir taraftan da Marx ile modernliği barıştırma çabası içerisine girmiştir. İkisi arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi ortak bir noktada birleştirerek Marx'ın modernlik üzerine söylemini bireyi ele almada kullanmış ve modernlikle Marx arasındaki savaşı modernlik lehine çözmek istemiştir: "Marx'ın düşünüyü ile modernizmin harmanlanması, Marksizmin kaskatı kesilmiş gövdesini biraz olsun yumuşatacak, hiç değilse ona bir sıcaklık katıp buzlarını çözecektir."²⁷

Yok olmaya yüz tutan bireyin, Berman için 20. yüzyıl modernliğinin tekrar etkin kılınabilmesi için hayati bir önemi vardır. Çünkü, Berman eleştirilen, sonunun geldiği söylenen modernliği bireyden hareketle inşa etme çabasına girer. Bu çabada, Goethe'nin Faust'undan yararlanır.²⁸ Modern bireyi, Faust aracılığıyla yeniden tasavvur eder. Bu tasavvurun temelinde ise, Faust'un "dünyayı hareket ettirmek" istemesi vardır. Bir şeylerin yolunda gitmediğini gören Faust'un içindeki değişim arzusu, modern insanın bir ilk örneğidir.

Berman'ın Faust üzerine söyledikleri ilgi çekicidir. Modernliğin, geçmişi reddetme isteği kendini Faust'ta da göstermektedir. Faust, dönemin neredeyse bütün bilimlerinde uzmanlaşmıştır. Her dalda bilgi sahibidir. Tüm bunlara rağmen kendini hayatın anlamını yakalayamamış biri olarak görmektedir. Çünkü, içindeki ilerleme arzusunu tatmin edememiştir. Geçmişin durağan, dünya hazlarından sakınan anlayışın aksine, ilerlemeye karşı bir açlık içindedir. Bu durum Faust imgesinde modernliğin kırılma noktasıdır. Varolan düzeni redde varır. Faust, burada geçmişini yok etmek istemiştir. Sonrasında ise, büyük bir pişmanlık duyar ve eskiyi özler. Modernizmin geleneği, geçmişi yok sayması gibi Faust da geçmişi yok etmiştir. Ya da öyle olduğunu zannetmiştir. Geçmişini yıkan Faust'un, artık varlık nedeni de ortadan kalkmıştır. Berman bunu şu şekilde ifade eder: "İronik olan geliştiricinin bir kez modern öncesi dünyayı yıktığında dünyada var olma nedenini de ortadan kaldırmasıdır. Bütünüyle modern bir toplumda modernleşme trajedisi-trajik kahramanıyla birlikte- sona erer. Geliştirici bir kez tüm engelleri ortadan kaldırdıktan sonra kendisi de yolu tıkamaya başlar ve onun da gitmesi gerekir."²⁹ Faust'un buradaki geçmişi reddediş ve ardından tekrar geçmişe dönüşü, Berman'ın geçmiş ile şimdi arasında kurmayı planladığı ilişkiyle tutarlıdır. Berman, 20. yüzyıl modernliğinin 19. yüzyıl modern düşünürlerinin ve yaşamının anlaşılmasıyla inşa edilebileceğini savunmuştu. Modernliğin geçmişi yok sayma anlayışına karşı olarak ileri

²⁵ Atiker, Erhan; *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

²⁶ Marx, Karl, Engels, Friedrich; *Komünist Parti Manifestosu*, Çeviren: Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2007.

²⁷ Berman, *Marksizmle Maceram*, s. 170.

²⁸ Goethe; *Faust*, Çeviren: Ali Çankırılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2005.

²⁹ Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 103.

sürdüğü bu algı ele aldığı kahramanda kendini göstermektedir. Modernliği yeniden hâkim kılma algısı, geçmişin yok edilmesiyle değil, aksine ona sahip çıkarak gerçekleştirilecektir. Faust'un önce yok ettiği sonra da pişmanlık duyduğu geçmişi yeniden yorumlama, günümüz modernliğinin çıkış yoludur. Ayrıca, aklını kullanma yetisini göstererek, yaşadığı dünyayı yeniden biçimlendirme cesaretini de ortaya koymuştur. Yani aydınlanmayla yaratılan 'akıllı' birey Faust karakterinde yeniden doğmuştur. Son ana kadar çevresini sürekli değiştirmek, biçimlendirmek için uğraşmıştır. Faust, "bir eleştiri olduğu kadar bir meydan okumadır da (...) insanın gelişme uğruna değiş gelişmelerin insan uğruna olacağı yeni modernlik tarzlarını tahayyül etmek ve yaratmak için bir çabadır."³⁰

Faust'ta önemsedığı şey, Faust'un gelişmeye olan inancıdır. Sürekli bir ilerleme, gelişme arzusunu içinde barındırması nedeniyle önemle üzerinde durmaktadır. Modern bireyin gelişmeye/ilerlemeye olan inancını yitirmesi, Faust tiplmesiyle yok edilmeye çalışılır. Dolayısıyla, bireyin sahip olması arzulanan gelişmeci ve özgürleşmeci tiplmesi Faust'un kişiliğinde yansımaları bulur. "Modern insanın kendisini dönüştürebilmesinin tek yolu, Faust'la birlikte öğreneceğimiz gibi, içinde yaşadığı bütün fiziksel, toplumsal ve ahlâkî dünyayı bütünüyle, kökten dönüştürmektir. Goethe'nin kahramanı sadece kendindekini değil, ulaştığı herkes ve sonuçta onu çevreleyen tüm dünyadaki bastırılmış, muazzam insanî enerjileri özgürleştirdiği için tam bir kahramandır."³¹ Yeni yeni beliren modern bilincin boyutlarını ortaya koyduğu için bulunmaz bir örnektir.

Berman'ın Faust'a eğilmesinin nedeni, dönemin değişim ve dönüşümlerinden etkilenen Faust karakteri değil, Faust karakterinde modernliğin öznesi ve nesnesi olan tüm insanlığın temsil edilmiş olmasıdır. Bireyin yok olması tehlikesine karşı Goethe, Faust'u Şeytan Mefisto'yla ya da modernlikle bir iddia içine koyar ve Faust'u bu iddiada yenilmeyen bir insan olarak yüceleştirir. Akıl ve bilgi ile Mefisto'ya direnen Faust, Aydınlanmanın tipik bireyidir. İncil'den ilham alan Faust, yaşamın 'eylem'de olduğunu anlar ve yeniden düşünmeye başlar. Bu birey, aklını kullanma cesaretini göstermiş ve zafer kazanmıştır.

SONUÇ

Berman, her ne kadar modern olmayı 'paradokslar içinde olmak' olarak nitelendirse de aslında amacı, günümüz modernliğine olan inancı tazelemektir. Yani, modernliğin devamlılığı konusunda muhafazakâr bir tavır içerisinde olmuştur. Modernliğe, 'tamamlanmamış bir proje'³² olarak bakan Berman, bu süreçte yaşanan varoluş problemlerini çözme yolları aramıştır. Postmodern tartışmaları es geçerek, modernliğin içinden, ana kaynaklarından yani klasik teoriden hareketle yeni yorumlar getirir. Comte, Durkheim gibi teorisyenlerin çalışmalarının yeniden yorumlanması gerektiğine inanır.

Modernliği, "modern insanların, modernleşmenin nesneleri oldukları kadar özneleri de olmak, modern dünyada sıkıca tutunabilecekleri bir yer bulmak ve kendilerini bu dünyada evde hissetmek için giriştikleri bir çaba" olarak tanımlamaktadır.³³ Modernliğin nesnesi haline gelen bireyin yeniden özne kılınması kaygısını taşır. Modernliğin, bireyi zamanla Aydınlanmanın düsturlarından uzaklaştırdığının farkındadır. Bunun üstesinden

³⁰ A. g. e., s. 124.

³¹ A. g. e., s. 65-66.

³² Bkz. Habermas, Jürgen; "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *Postmodernizm* (iç.), Çeviren: Gülelgül Naliş, Derleyen: Nemci Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31-44.

³³ Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 11.

gelebilmek içinse bireyin yeniden yaratıcı potansiyelinin ortaya çıkarılması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda, Goethe'nin Faust'unu, bayrak olarak taşır. Modern bireyin, Faustvari bir tavırla hareket etmesi gerektiğine olan inancı tamdır. Çünkü Faust, kendini ve dünyayı değiştirme çabasında, geçmişine ise dönme eğilimindedir. Berman, Faust'un geçmişi silmesini ve sonrasında da bu geçmişe geri dönmesini modernliğin 19. yüzyıl düşünürlerinin fikirlerine dönme noktasında destekler. O, geçmişi, "ölülerin kültü olarak değil de, süregiden hayat için bir beslenme kaynağı olarak görmek" şeklinde anlamlandırmaktadır.³⁴ Çünkü, modern yaşamın kendini sürekli olarak eleştirme ve yenileme üzerine kurulu olduğunu ileri sürmektedir.³⁵ Bu eleştiri ve yenileme sayesinde "yeni özneler ve yeni eylemler ortaya çıkıyor." Çünkü modernlik, dünyayı değiştirmek için savaştan başka bir anlama sahip değildir Berman için.

Berman'ın Marx ve modernliği uzlaştırma çabası ise, modernliğin yorumlanmasında Marx'ın ön plana çıkarılmasıyla yapılmaya çalışılmıştır.

Kısaca belirtirsek Berman, muhafazakâr bir şekilde modernliğe olan inancı yeniden canlandırarak bireyi etkin kılmak ve Marx'la modernlik arasındaki gerilimi modernlik lehine çözmek istemiştir.

KAYNAKÇA

Altun, Fahrettin; *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

Atiker, Erhan; *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Berman, Marshall; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, Çeviren: Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Berman, Marshall; *Marksizmle Maceram*, Çeviren: Aylin Üçler, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Demirhan, Ahmet; *Modernlik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Eisenstadt, S. Noah; "Multiple Modernities in an Age of Globalization", *The Canadian Journal of Sociology* (iç.), Vol. 24, No. 2, 1999, s. 283–295.

Eisenstadt, S. Noah; "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, 2000, s. 1–29.

Eisenstadt, S. Noah; *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, Çeviren: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Erkilet, Alev; *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları: Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton*, Hece Yayınları, Ankara, 2007.

Giddens, Anthony; *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

Goethe; *Faust*, Çeviren: Ali Çankırılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2005.

Habermas, Jürgen; "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *Postmodernizm* (iç.), Çeviren: Gülelgül Naliş, Derleyen: Nemci Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31–44.

³⁴ A. g. e., s. 12.

³⁵ Bkz. Touraine, Alain; *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

- Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
- Jeanniere, Abel; “ Modernite Nedir?”, Çeviren: Nilgün Tural, *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), Derleyen: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Kant, Immanuel; “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, Çeviren: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Kızılçelik, Sezgin ve ERJEM, Yaşar; *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, Saray Kitabevi, İzmir, 1996.
- Kızılçelik, Sezgin; *Sosyoloji Teorileri 1*, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994.
- Kumar, Krishan; *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma*, Çeviren: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, 2004.
- Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich; *Komünist Parti Manifestosu*, Çeviren: Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2007.
- Touraine, Alain; *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

DİŞ FORMUNDA İSLAMİ DÖNEM KOKU ŞİŞELERİ

Öğr. Gör. İ. Umut ÇELİK

Marmara Üniversitesi

Güzel Sanatlar Fakültesi

ÖZ

İnsanın yaşamsal ve kültürel gelişimini tetikleyen ve yine insan için uzaktan, yani dokunmadan algılanan bir süreç koku almak. İnsanın en gelişkin duyularından biri olan koku alma özelliği ilkin hayatta kalabilmek için önemliydi. Koku alma duyusunun, insanın hayatını ve çevresini anlamlandırmasında önemli bir yeri vardı. Parfüm ve kokuların kullanımı beraberinde bir şişe formunun da şekillenmesini de sağlamıştır. Şişeler kullanım objeleri içerisinde insanın yaratıcılığını ve estetik dünyasının en önemli örneklerini barındırmaktadır. Ciddi bir form ve biçim zenginliği sergilerler. Önceleri pişmiş toprak kaplarda taşınan kokular cam ile beraber yeni bir soluk kazanmıştır. Cam uzun yüzyıllar öncelikle bu muhafaza görevini yerine getirmekte kullanılmıştır. Tüm bu anlatılanlar ışığında İslam uygarlığı dönemine bakmak ve özel bir koku şişesi formunu tanımlamak istiyoruz. Hz. Muhammed önderliğindeki Müslümanlarla Mekkeliler arasında Uhud Dağı eteklerinde yapılan (23 Mart 625) muharebe ve bu savaş esnasında Peygamberin kırılan dişi sanıyoruz ki önemli bir cam formunun şekillenmesine neden olmuştur. Bu form 4-5 cm yüksekliğinde ve dikdörtgen profilde azı dişi formunda şekillenen İslami dönem koku şişeleridir. Bu şişenin formunun bir azı dişi şeklinde olması bizde bu tarihsel serüvene bakmak ihtiyacı doğurmuştur. Uhud Savaşında gerçekleşen bu yaralanma durumu zengin İslam uygarlığının temsilcilerinden olan Fatımi ve Abbasi dünyasında bu tip bir üretime neden olmuş olabilir. Bir saklama kabı olarak kullanılan azı dişi formundaki bu şişelerin esasında bir ikinci temsil görevi taşıdığı da düşünülebilir. Bu kutsal olana bir gönderme ya da kutsal olandan bir parçayı tılsım ya da muska gibi üzerinde bulundurmak olarak da değerlendirilebilir. Bu üretim tasarım ile inanç arasındaki ilişkiye bir örnek olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şişe, Diş, İslam

ABSTRACT

Having triggered the vital and cultural developments of human beings, smelling has thus been a process perceivable remotely, without interacting with its object. As being one of the most sophisticated senses of human beings, smelling played a vital role in the survival of humankind during its earliest times. Smelling was also of critical importance for the humankind in making sense of its existence, as well as of its environment. Along with the use of perfumes and scents, the formation of perfume and scent bottles was also promoted. Among usage objects, bottles have embodied the most precious examples of the creative and aesthetical sphere of humankind. They display a wide range of form and shape. Having been bottled in earthenware containers at first, introduction of glass glamorized the bottling of scents. For centuries long, glass was used in this function of storing. In light of the abovementioned issues, we would like to glance through the Islamic Era, and describe the shape of a unique scent bottle. We presume that, the tooth of Prophet Muhammed (S. A. S.) broken during a battle (March 23rd, 625) waged at the outskirts of Uhud Mount between Muslims under His command and non-Muslim, led to

the embodiment of a significant glass form. This is the form of the Islamic scent bottles of 4–5 cm height in the shape of molar tooth with a rectangular profile. Molar form of this bottle leads us to glance through this historical episode. This wounding incidence, having occurred at Uhud Battle, might have led to this kind of manufacture in Fatimid and Abbasid worlds among the representatives of the prosperous Islamic civilization. It may also be thought that, these molar flasks being used as a container, bear a secondary representative function. This may also be considered as an addressing to the Holy, or wearing a piece from the Holy as a spell, or an amulet. This manufacture shall be assessed as an example towards the relation between design and faith.

Keywords:Bottle, Molar, Islamic.

Giriş

İnsanın yaşamsal ve kültürel gelişimini tetikleyen ve yine insan için uzaktan, yani dokunmadan algılanan bir süreç koku almak. İnsanın en gelişkin duyularından biri olan koku alma özelliği ilkin hayatta kalabilmek için önemliydi. Koku alma duyusunun, insanın hayatını ve çevresini anlamlandırmasında önemli bir yeri vardı. Ve bu gelişimin devamında şekillenen parfümler ve kokulu merhemler bu algılama sürecine zengin bir kullanım alanı kazandırmıştır. İlk kokulu merhemlerin M.Ö. 7000–4000 yıllarında kullanıldığını bilmek bize büyük bir serüvenin tarihini de göstermektedir[1]. Mezopotamya, Mısır ve Yunan kültürlerinde öncelikli olarak dini törenlerde ve çeşitli tıbbi tedavilerde kullanılan parfümler aynı zamanda tanrısallığın da bir göstergesi olarak algılanmıştır. Mısır’da parfüm ve yağlar rahipler tarafından tapınaklarda büyük bir gizlilik içinde hazırlanıyordu. Temizlenmek ve güzel kokmak ile beraber kötü ruhlardan korunmak için de kokular kullanılıyordu. Özel damıtma işlemlerinin kullanıldığı parfümler ve hoş kokulu maddeler uzun bir zaman dilimi için zengin azınlığa hitap ediyordu. Tarihçi Plinius’un aktardığına göre 32 cl kokulu yağın fiyatı bir tarım işçisinin 40 günlük ücretine eşitti[2]

Böyle bir iktidar ve anlam dünyasına sahip kokular ve hoş kokulu merhemler İstanbul için de önem arz ediyordu. Bizans ve Osmanlı dönemlerinde Mısır üzerinden gelen misk ve baharat bugünkü Sultanahmet Meydanı çevresindeki esnaf tarafından satılıyordu.

Parfüm ve kokuların kullanımı beraberinde bir şişe formunun da şekillenmesini de sağlamıştır. Şişeler kullanım objeleri içerisinde insanın yaratıcılığını ve estetik dünyasının en önemli örneklerini barındırmaktadır. Ciddi bir form ve biçim zenginliği sergilerler. Önceleri pişmiş toprak kaplarda taşınan kokular cam ile beraber yeni bir soluk kazanmıştır. Cam uzun yüzyıllar öncelikle bu muhafaza görevini yerine getirmekte kullanılmıştır. Mezar buluntuları içinde koku şişelerinin önemli bir veri olduğunu söyleyebiliriz. Alabastron, aryballos, amphoriskos ve oinokhoe belli başlı şişe formları olmuşlardır[3](Resim 1-2). Yukarıdaki şişe formlarının üretimiyle Mısır ve Yunan kültürlerinde şekillenen cam şişeleri daha sonraki yıllarda Roma imparatorluğunun hemen hemen bütün merkezlerinde serbest ya da kalıba üflenerek yapılmış tüp biçimli koku şişeleri olarak üretilmiştir. Bu şişeler tarihsel serüvende koku ya da merhem saklayıcılığının yanında mezar hediyesi olarak da kullanılmışlardır. Son yıllarda yapılan kimyasal analizler uzun yıllar gözyaşı şişeleri olarak adlandırılan formun aslında koku saklama şişeleri olduğunu kanıtlamıştır.



Resim 1. Alabastron

Resim 2. Aryballos

Tüm bu anlatılanlar ışığında İslam uygarlığı dönemine bakmak ve özel bir koku şişesi formunu tanımlamak istiyoruz. İslam dünyasında da güzel kokular sürünmek sünnet olarak kabul edilir. Özellikle Hz. Muhammed'in güzel kokulara ve miske ilgi duyduğu bilinmektedir. Birçok hadis bu konu hakkında veriler sunmaktadır ve özellikle Cuma namazları öncesinde temizlenmenin ve kokular sürünmenin ibadetin gücünü arttırdığına inanılmaktadır. Birçok İslam temsilcisi de Hz. Muhammed'in devamı niteliğinde sözler sarf etmiştir.

Hz. Muhammed önderliğindeki Müslümanlarla Mekkeliler arasında Uhud Dağı eteklerinde yapılan (23 Mart 625) muharebe sanıyoruz ki önemli bir cam formunun şekillenmesine neden olmuştur. Uhud Savaşı sırasında Utbe bin Ebu Vakkas bir taş atar, Hz. Muhammed'in miğferi parçalanır, halkaları yanağına batar ve sağ alt çenesinde ön dişleriyle azılar arasındaki dişi kırılır[4]. Dendan-ı Saadet adıyla anılan bu diş parçasının kim tarafından nasıl saklandığı hakkında bilgi yoktur. IV. Mehmed tarafından yaptırılan kıymetli taşlarla süslü altın bir kutuda saklanan Dendan-ı Saadet (Resim 3), siyahlı-beyazlı bir parçadan oluşmakta ve günümüzde Topkapı Sarayında Kutsal Emanetler bölümünde bulunmaktadır.



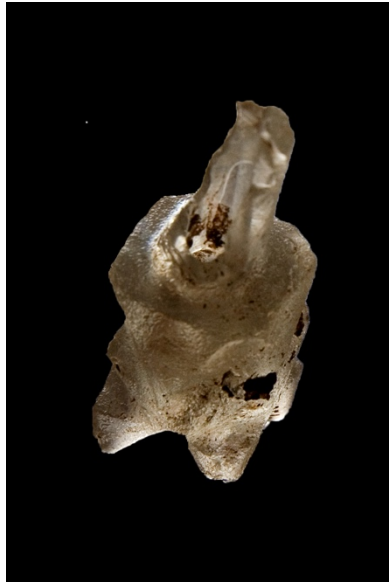
Resim 3. Dendân-ı Sâadet Mahfazası (T.S.M. Kutsal Emanetler, Teşhir nr.1/3)

Bu öykü bize Uhud Savaşından yüzyıllar sonra 9-10. yy larda ortaya çıkan bir şişe formunu tanımlama imkânı vermektedir. Bu form 4-5 cm yüksekliğinde ve dikdörtgen profilde şekillenen İslami dönem koku şişeleridir(Resim 4-10). Kalıba üfleme ya da

serbest şekillendirme yöntemiyle üretilen bu şişeler daha sonra çeşitli kesme işlemlerine tabi tutulur. Bu şişeler genelde yeşile ya da sarıya çalan bir renk özelliği gösterirler. Bu şişenin formunun bir azı dişi şeklinde olması bizde bu tarihsel serüvene bakmak ihtiyacı doğurdu. Uhud Savaşında gerçekleşen bu yaralanma durumu zengin İslam uygarlığının temsilcilerinden olan Fatımi ve Abbasi dünyasında bu tip bir üretime neden olmuş olabilir. Oldukça küçük olan bu şişelerin üzerinde ciddi bir kesme işçiliği olduğunu da belirtmek gerekiyor. 4 adet küçük ayak tarafından taşınan dişi formundaki İslami koku şişeleri için bu kadar işçilik sarf edilmesi bu objenin yalnızca bir saklama kabı olmadığını düşündürmektedir.



Resim 4. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



Resim 5. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



Resim 6. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



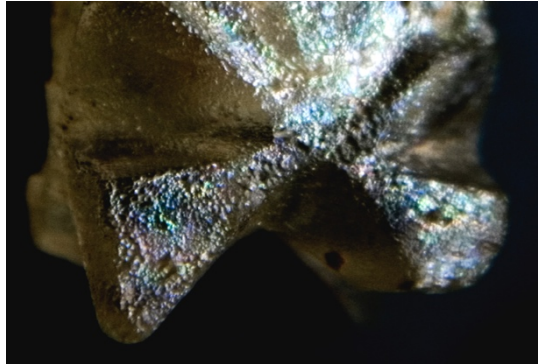
Resim 7. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



Resim 8. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



Resim 9. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu



Resim 10. Gülbin ERDURAN Koleksiyonu (Şişe Detay)

Ayrıca bu formun yalnızca cam malzeme olarak işlenmediğini de söyleyebiliriz. Resim 11 ve 12 görülen bronz parfüm kapları 12.yy'a tarihlenen Selçuklu üretimi olup bu simgesel anlatımı doğrulamaktadır.



Resim 11. Işıl-Mehmet AKGÜL Koleksiyonu



Resim 12. Işıl-Mehmet AKGÜL Koleksiyonu

Tüm bu veriler neticesinde anlam taşıyıcı bir işleve sahip göstergeler olan sembollerden bahsetmek gerekiyor. Sembolizmde somut bir işaret ile soyut bir anlam arasında ilişki vardır. Semboller dolaylı göstergeler olarak sosyal ve kültürel değerlere göndermelerde bulunabilir. Bu durumda nesnelerle kurulan bir duygusal ve tarihsel bağdan söz edilebilir. Tasarım olarak tanımladığımız kavram aslında nesnel çevrenin insan toplumunun fiziksel ve ruhsal gereksinimleri ile uyarlanma sürecidir[5]. Azı dişi formunda bir tasarıma sahip bu özel üretimlerde de bu süreci takip edebilmekteyiz. Bir saklama kabı olarak kullanılan azı dişi formundaki bu şişelerin esasında bir ikinci temsil görevi taşıdığını düşünebiliriz. Bu kutsal olana bir gönderme ya da kutsal olandan bir parçayı tılsım ya da muska gibi üzerinde bulundurmak olarak da değerlendirilebilir. Kullanım amacının yanında temsil edilen anlam özellikle doğu kültürlerinde önemli bir yer teşkil bir başka gerçektir. Bu temsil özelliği aynı zamanda coğrafyamızdaki kültür

bileşimini oluşturan küçük parçacıklardan biri belki de. Bu yazıyı da insanın anlam arama ya da yaratma ihtiyacının bir arayışı olarak okumalı ve değerlendirmeli.

Teşekkür

Kolleksiyonunu benimle paylaşan Gülbin ERDURAN ve Işıl-Mehmet AKGÜL'e ve fotoğraf çekimlerini yapan Hatice BARBAROS'a sonsuz teşekkürlerimle.

KAYNAKÇA

Yentürk, Aybala., Uygurluk ve Parfüm: Bir Yolculuğun Tarihçesi", Kutsal Dumandan Sihirli Damlaya, YKY, s.7-20, İstanbul, 2005.

Özgümüş, Üzlifat., Anadolu Camcılığı, Pera Yayıncılık, s.12-13, İstanbul, 2000.

Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı enbiya ve tevarih-i hulefa, Ed: Mahir İz , Ankara 1985.

Bozkurt, Nebi. Dendan-ı Saadet, Türk Diyanet Vakfı İslam Ans. c.9, 1994, s.154-155.

Celbiş, Ümit, Tasarım Teorisi Ders Notları.

Gülbin Erduran Koleksiyon fotoğrafları: Hatice BARBAROS

NAMIK KEMAL İLE TOLSTOY CEPHESİNDEN 1853-1856 KIRIM SAVAŞI VE SAVAŞIN EDEBİYATA YANSIMALARI*

Mehmet Rezan EKİNCİ
Mardin Artuklu Üniversitesi
Tarih Bölümü

ÖZ

1. Dünya savaşı öncesinde bir dünya savaşı görünümünde etkileri olan Kırım Savaşı'nın iki tarafı olan Osmanlı ve Rus cephelerinde ayrıca adeta bir edebi savaş da yaşanmıştır. Savaş sırasında ve sonrasında yaşanan açlık, göç ve ölümcül hastalıklar gibi etkiler her iki tarafta edebi yankılar bulmuştur. Savaşta çarpışan cephelerin iki "edebi komutanı" sayılabilecek Namık Kemal ve Tolstoy'un bu savaşla ilgili kendi cephelerinden eser vermiş olmaları konuyu daha da ilgi çekici kılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Kırım Savaşı, Tarih ve Edebiyat İlişkisi, Namık Kemal, Tolstoy

ABSTRACT

Before 1st World War, in the frontlines of Ottoman and Russia as two side of the Crimean War, which seems to have a world war effects, a literary war also experienced. Hunger, migration, and fatal diseases experienced during and after the war echoed in literatures of two sides. Namık Kemal and Tolstoy may be accepted as "literary commander" of two warring sides. Literary works concerned with the war from their own sides made the issue significant and interesting..

Keywords: The Crimian War, Relations between history and literature, Namık Kemal, Tolstoy

Sivastopol önünde yatan gemiler,
Atar nizam topunu yer gök iniler!
Yardımcıdır bize kırklar yediler
Sılasına kavuşmaz aslan yiğitler
Aman da kaptan paşa emir ver bize
Sılada nişanlınız duacı size*

Savaşlar, tüm boyutlarıyla kendilerine dahil olan ve olmayan toplumları ayırt etmeksizin doğrudan ve dolaylı bir şekilde derinden etkileyen süreçlerdir. Öyle ki içinde kesin bir kazananı olmayan gerek maddi gerekse manevi önemli derecede buhranları ve yıkımları peşi sıra getiren bir olaylar zincirini barındırır. Bahse konu olan Kırım Savaşı ise 1. Dünya savaşı öncesinde bir dünya savaşı ölçeğinde öneme sahip üç yıl sürmüş olan,

* Bu çalışma, 24-25-04.2010 tarihlerinde 2. Sosyal Bilimler Genç Araştırmalar Sempozyumu'nda sunulan tebliğin revize edilmiş versiyonudur.

* Anonim olan bu eser, hem bir türkü hem de marş olarak ününü, savaş sırasında kamuoyunun ihtiyaç duyduğu motivasyonu kendisinden kat be kat aldığı Mahmudiye Kalyonu'na borçludur.

Bkz. <http://ampleones.blogspot.com/2014/08/sivastopol-mars-sivastopol-marsnn.html>, Erişim tarihi: 26.02.2020.

ancak etki ve sonuçları yıllarca devam etmiş uluslar arası bir savaştır. Dünya bu savaşıla, İlk savaş muhabirliği, İlk profesyonel hemşirelik ile; Osmanlı Devleti ise ilk belediyeçilik, ilk telgraf hatlarının döşenmesi ve savaşın ek maliyetleri sonucu ilk dış borçlanma gibi önemli ilklerle tanışmıştır.¹

Kırım Savaşı gibi uluslar arası bir savaşın etkilerinin birçok alana aksettiği bilinmektedir. Böyle büyük çapta bir savaşın edebiyata ulaşmaması beklenemezdi.² Savaşın iki önemli aktörü olan Rusya'da ve Osmanlı Devleti'nde birçok etkisi yanında gerek bir propaganda aracı olarak gerekse başlı başına edebi kaygıyı da barındırarak iki ülke edebiyatları üzerinde de çok büyük etkilere yol açmıştır. Bu anlamda Kırım Savaşı gerek Rus edebiyatında ve gerekse Osmanlı edebiyatı üzerinde de ciddi izler bırakmıştır. Savaşın Rus edebiyatının dünyaya mâl olmuş önemli mihenklerinden ve Rus cenahından olan Tolstoy, hem bu savaşa dair hem bu savaştan esinlenerek dünya edebiyatına mal olmuş önemli eserler bırakmıştır. Buna karşın Osmanlı cephesinden Meşrutiyet rejiminin yılmaz savunucusu Osmanlı fikrinin önemli temsilcilerinden olan edebiyatçı aydın Namık Kemal'in³ de bu savaşıla ilgili eseri vardır. Kırım Savaşı günümüze kadar birçok yönden incelendiği ve incelenebileceği gibi savaş edebiyatı alanında ciddi bir kompartıman olarak gereken ilgiyi görmesi istenen bu çalışma dikkatleri bir nebze bu yöne çekmeyi amaçlamıştır.

1. Namık Kemal Cephesinden Kırım Savaşı Edebiyatı

Savaşın iki tarafından Osmanlı safından olan Namık Kemal, 21 Aralık 1840 tarihinde Tekirdağ'da doğmuştur. Şiire yatkınlığı dolayısıyla Mehmed Kemal'e, "Namık" mahlası, Şair Eşref Paşa tarafından verilmiştir. Babîâli'nin Tercüme Odası kâtipliğinde çalışırken Şinasi'yle tanışmış ve gazeteciliğe onun çıkardığı Tasvir-i Efkâr gazetesinde yazarak başlamıştır. Makalelerinde meşrutiyet yanlısı fikirlerini yılmaz bir edayla savunduğu için Abdülaziz devri yönetimleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Bir süre Erzurum Vali yardımcılığına tayin edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. Ayrıca fikirlerini rahatça

¹ Bu savaşın maddi kaynaklarını karşılamakta güçlük çeken Osmanlı Devleti, ilk defa dış borçlanmaya girdi. İngiltere ve Fransa'dan 5.000.000 sterlin borç aldı. Bkz. Ekinci, Mehmet Rezan, Osmanlı-Rus İlişkileri Çerçevesinde Kırım Savaşı(1853-1856), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 83-104; Ayrıca savaş alanında ölenlerin hastalık sebebiyle ölenlerden daha az olduğu bilinmektedir. İngiliz, Fransız, Osmanlı ve Ruslar'dan oluşan toplam ölüm istatistiklerinden 51 bini savaş alanlarında, 66 bini ise yaralanmaya bağlı gerçekleşmiştir. Yaklaşık 500 bin kişinin ölümü ise hastalık sebebiyledir. Örneğin ölümlerin yüzde 70'i tifüs hastalığına bağlı yaşanmıştır. Ancak savaşın etkileri sadece cephelerde yaşanmamış olup etkileri İstanbul ve çevresindeki hastanelerde devam etmiştir. Bu hastanelerdeki kayıpların sayısı 90 bini bulmuştur. Kırım'ın savaş sahası büyük oranda bir seyyar hastane ve hastalar karargâhına dönüşmüştür. Bkz. Hikmet Özdemir, Salgın Hastalıklardan Ölümler 1914-1918, Türk Tarih Kurumu Yayınları; Ankara, 2005, s. 52. Bu makale ilgili tezden üretilerek geliştirilmiştir. Bkz. Ekinci, Mehmet Rezan, Osmanlı-Rus İlişkileri Çerçevesinde Kırım Savaşı(1853-1856), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

² Savaş Edebiyatı'na dair Türkçe yazında çok olmasa da bazı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bkz. Harun Duman, "Savaş Edebiyatı", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 58, Sayı: 1, 2018, 99-110; Hasan Ulucutsoy, Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2019.

³ Osmanlılık Düşüncesi ile ilgili olarak Bkz: Namık Kemal, "Vatan" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi c. 1, İletişim yay. İstanbul 2001 476-480; Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi c. 1, İletişim yay. İstanbul 2001, s. 88-116; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken yay., İstanbul 1998, s. 56-70;.

savunmak düşüncesiyle yurt dışına da çıkmıştır. Hakkında çıkan af kararıyla birlikte yurt dışından dönmüş; fakat fikirlerini yaymada kullandığı gazetecilik faaliyetleri dolayısıyla, İstanbul'da durması yine sakıncalı görülerek Gelibolu Mutasarrıflığına atanmış ve bir müddet sonra da azledilmiştir.⁴

1873 yılında Gelibolu'da sürgün olduğu bir vakit, çevresinin tiyatro türünde eser yazması yönündeki teşvikiyle "Vatan Yahut Silistre" adlı eserini kaleme almıştır. Kemal'in 33 yaşında yazdığı bu eser, her ne kadar Türkçe'deki İlk tiyatro çalışması değilse de sahnelenen ilk tiyatro eseri olmakla ve her yazara nasib olmayan bir şekilde daha kendi döneminde şöhret bulmuştur. 1 Nisan 1873 Salı günü olaylı bir şekilde gösterime girmekle eser, toplumda büyük bir heyecan oluşturmuş, esere karşı oluşan halkın ilginin uyandırdığı mutluluğun tadına varamadan kendisine tekrar sürgün yolları görünmüştür. Eser, İstanbul Gedikpaşa'da Güllü Agob Tiyatrosu'nda sergilendikten sonra doğruluğu kanıtlanmamış olan söylentilere göre: Kolluk kuvvetlerinin taşkınlık yapan kitleye hitaben: Nedir bu taşkınlık, bundan muradınız/amacınız nedir?; sorusuna kitle, kinayeli bir cevapla :“Allah bize Murad'ımızı versin!...” diye cevap vermiştir. Halkın sevdiği Veliahd V. Murad'ın adının geçmesi üzerine müteakip gelişen olaylar doğru olmasa bile bu politik kinaye Namık Kemal ve arkadaşlarının ertesi gün arkadaşlarıyla birlikte aynı vapurla sürgüne gönderilmesine sebep olmuştur. Ahmet Mithat Efendi ve Ebuzziya Tevfik Rodos Adası'na, Nuri ve İsmail Hakkı Beyler bugün İsrail sınırları içinde bulunan Akka kalesine, Namık Kemal ise Kıbrıs Adası'na (6 veya 9 Nisan'da) uzaklaştırılmıştır. Yakın arkadaşı olan V. Murad'ın tahta geçtiği kısa sürede 1876 Haziran'ında Kemal, İstanbul'a çağırılmıştır. Ancak V. Murad'ın akli dengesizliği bahanesiyle yerini II. Abdülhamid almıştır. Bu ve devamında N. Kemal yine sırasıyla Midilli, Rodos, Sakız adalarında mutasarrıflık vazifeleriyle İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. Midilli mutasarrıfırken Midilli sancağıyla ilgili içerisinde Müslim-gayr-i Müslim nüfusları da barındıran 15 sayfalık bir rapor hazırlamıştır. 1888'de de Sakız'da ölmüş; günümüzde Çanakkale'nin Gelibolu ilçesi köyü olan Bolayır'da bulunan Süleyman Paşa Türbesi'nin bahçesine gömülmüştür.⁵

Namık Kemal'in hürriyet fikirleri hakkındaki yazıları Babıali'de ses getirmeye devam etmiştir.⁶ "Vatan Yahut Silistre" piyesinin etkileri yazılışından çok sonraları da ses getirmeye devam etmiştir. Bir keresinde "Hürriyet Vatan diye halkı ihtilale davet için" yazdığı iddiasıyla harbiye mektebi talebelerinin eseri çoğaltmakta olduklarının dikkate değer olduğu not edilmiştir.⁷ Piyesi çok sonraları Magosa'da da gösterilmiş ve birkaç yüz kişinin toplanarak "yaşasın millet, kahrolsun istibdad" şeklinde avazlarla yaptıkları eylem endişeye sebep olmuştur.⁸

Piyenin yazılışından üç yıl sonra Rusça'ya çevirilmiştir. Ancak burada, eserin taklit olduğu şeklinde gelen eleştiriler üzerine N. Kemal, Ebuzziya Tevfik'e bir mektubunda eserin konusuyla ilgili olarak: "Eser, II. Mahmut devrinde Şumnu Kuşatması'nda geçen

⁴ Namık Kemal'in Şiirleri, Buluş Yayınevi, Ankara 1957, s. 3-4; Ek 1: Namık Kemal 21 Aralık 1840 Tekirdağ –2 Aralık 1888 Sakız adası. Bkz. <http://www.nku.edu.tr/tr/universite/s/15>, Erişim tarihi: 02.03.2021.

⁵ Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre (hazırlayan: Şemsettin Kutlu), İstanbul 2002, s.7 vd.; Ömer Faruk Akün, "Nâmk Kemal" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, Cilt 32, s. 361-378; BOA., Y.EE. (Yıldız Esas Evrakı), Dosya no: 100 Gömlek no: 38, H 27.10.1297/02.10.1880.

⁶ BOA., Y.EE., Dosya no: 94 Gömlek no: 61, H 04.02.1306/10.10.1888.

⁷ BOA., Y.EE., Dosya no: 15 Gömlek no: 41, H 19.03.1310/11.10.1892.

⁸ BOA., Y.PRK.PT. (Yıldız Perakende Posta Telgraf Nezareti), Dosya no: 24 Gömlek no: 104, H. 29.12.1331/29.11.1913.

gerçek bir olayı, Kırım Savaşı'ndaki Silistre Savaşı'na aktarmaktan ibarettir." diyerek iddiaları reddetmiştir.⁹

Eser'e yazılma ilhamını veren Silistre Kuşatması özetle: Ruslar'ın Tuna boylarını aşarak 1854 yılı 18 Mayıs'ından Haziran'ın 29'una kadar 42 gün sürmüş olan kuşatmalarıdır. Ruslar, seri bir başarı kazanmak için bütün kuvvetleriyle kaleye hücum etmişlerse de muvaffak olamamışlardır. İngiliz ve Fransız kuvvetlerinin savaş sahasına yetişmesiyle beraber, Silistre'yi zaptedemeyeceklerini anlayan Ruslar, arka taraftan Avusturyalıların tehdit nümayişleri, ön taraftan müttefik ordularının harekâtı neticesinde kuşatmayı kaldırarak Romanya'yı tamamıyla boşaltmışlardır. Konusu özetle, Kırım Savaşı'nın Rumeli Cephesi'ndeki Silistre Kuşatması olayları sırasındaki bir aşk öyküsü etrafında geçmektedir.¹⁰ Eserin kahramanı Zekiye isminde genç bir kızdır. Bu kız İslam Bey'i sevmektedir. Zekiye, sevgisini Süt ninesine itiraf eder. İslam Bey, evin cumbasında bu konuşmaya tanık olur ve o da Zekiye'yi derin bir aşkla sevdiğini söyler. Ancak, vatan aşkı, sevgiliye duyulan aşkı bastırır ve İslam Bey, Silistre'ye yetişerek, orada vatani savunması gerektiği yönünde karar alır. Silistre Kuşatması'nı kaldırmaya giden İslam Bey'in ardından Zekiye de erkek kılığına girer ve onun peşinden cepheye gider. İki sevgili omuz omuza Vatan için çarpışırlar. Namık Kemal, bu eserle, savaşa gitmek yerine bir yuva kurma ihtimaliyle gerçekleşebilecek bir aşkı, Vatan aşkının üstünlüğüne tercih ettirmeyerek, bu aşk savaşında vatan aşkına galibiyet kazandırmıştır. Esere, N. Kemal'in siyasi karakteriyle de bakılacak olursa, Osmanlılık düşüncesini ve Vatan sevgisini bir ülkü haline getirerek birbiri içerisinde eritmeye çalıştığı savunulabilir.¹¹ Namık Kemal piyesin sonunda oyunculara hep birden söylediği "Vatan Şarkısı" adlı aşağıdaki şiir de Osmanlılık düşüncesine uyumlu bir karakter taşımaktadır.

VATAN ŞARKISI

Âmalımız efkârımız ikbâl-i vatandır;
Serhaddimize kal'a bizim hâk-i bedendir.
Osmanlılarız, ziynetimiz kanlı kefendir.

Kavgada şehadetle bütün kâm alırsız biz;
Osmanlılarız, can veririz, nâm alırsız biz!..

Kan ile kılıçtır görünen bayrağımızda,
Can korkusu gezmez ovamızda, dağımızda;
Her kûşede bir şîr yatar toprağımızda.

⁹ Fransız yazarlarından Victorien Sardou'nun aynı adı taşıyan bir tiyatrosu olmasına rağmen Kemal'in eseriyle ne konu ne de ruh olarak benzerliği vardır. Vatan Yahut Silistre, daha sonra Almanca, Fransızca, Sırpça ve Arapça olmak üzere birçok dile çevrilerek gördüğü ilgiyle, üzerindeki iddialara kendi cevabını vermiş gibidir. Bkz: Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre, s. 11 – 12; EK 2: Namık Kemal ve Eski Müzeler Müdürü Ethem Paşazade Hamdi Bey'in damadı ve Düyun-ı Umumiye Başkatibi Vahit Bey'in babası Sami Paşa torunlarından Kamil Beyle birlikte. Bkz. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/19675>, Erişim tarihi: 02.03.2021.

¹⁰ Emin Ali Çavlı, Kırım Harbi, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1957, s.16 vd.

¹¹ Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre, s. 34; Namık Kemal'in Şiirleri, s. 112.

Kavgada şehadetle bütün kâm alırsız biz;
Osmanlılar, can veririz, nâm alırsız biz!..

Osmanlı adı her duyana lerze-resândır;
Ecdadımızın heybeti mârufu cihandır.
Fıtrat değişir sanma; bu kan yine o kandır.

Kavgada şehadetle bütün kâm alırsız biz;
Osmanlılar, can veririz, nâm alırsız biz!..

Top patlasın, ateşleri etrafa saçılın;
Cennet kapısı can veren ihvâna açılın.
Dünyada ne bulduk ki ölümden de kaçılın?

Kavgada şehadetle bütün kâm alırsız biz;
Osmanlılar, can veririz, nâm alırsız biz!..

Piye, vatan sevgisi, coşkusu ve yiğitlik işlenmiştir. Kahramanlarının fazla hayalî ve karakter olarak romantikliği eleştirilere konu olmuştur. Usandırıcı bir şekilde uzayan tekrarlar ile bazı temaların tekrarlanması ve kahramanların hemen hepsinin şairin diliyle konuşturulması yapılan diğer eleştirilerdendir. Dil ve teknik açıdan bundan sonraki beş tiyatro eserinin edebi olarak en zayıfı olarak görülmesi, eserin basımının aceleyle getirildiği biçiminde yorumlanır. Bütün bu eleştirilere rağmen eser, Namık Kemal'in Osmanlı siyasi kimliğinin sembolü ve adı ile anılan en ünlü eserine dönüşmüştür.¹²

2. Kırım Savaş Edebiyatının Osmanlı Cephesinden Diğer Manzaralar

Kırım Savaşı, edebi tür olarak piyes dışında da Osmanlı kamuoyu üzerinde etkilere sahip olmuştur. Bu yönüyle diğer türlerin de ifade belirtilmesi önem arz etmektedir. Piyes gibi türlerin dışında da örneklerin bulunması bu savaşın halk üzerinde ne kadar etkili olduğunun bir göstergesi sayılabilir. Bu yönüyle Kırım Savaşı, ardında geleceğe aktarımı sağlanacak şekilde kaydedilmiş türküler, şiirler ve deyimler bırakmıştır. 1853'te savaşa girildiği sırada ordu mızıkasının çaldığı marş bu örneklerden biridir.¹³

“Emvâc-i hûna gark olup sahrâlar olsun lâle-zâr
Dönsün başında düşmenin binlerce seyf-i şu'le bâr
Eyler bugün hâk-i vatan evlâdlarıyla iftihar
Serhaddi düşmen çiğnemiş ey millet-i âlî-tebâr
Başlar kesilüp ser-be-ser, dehşetli toplar patlasun
Arslan yürekli Türkleri görsün de düşmen çatlasun”

Yine Kırım Savaşı'nın cephelelerinden olan Kars Kuşatması ile ilgili olarak söylenen koçaklamalardan günümüze kalan bir tanesi şu şekildedir:

¹² Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre, s. 34; Namık Kemal'in Şiirleri, s. 112.

¹³ M. Fahrettin Kırzioğlu, 100. Yıldönümü Dolayısıyla 1855 Kars Zaferi, Işıl matbaası, İstanbul 1995, s. 53 vd.

“Gelme Moskof gelme
Kars’a Cihân bize karşı dursa
Cennet küfre mâl olur mu
Aslâ buradan yol olur mu”¹⁴

Yine birçok şairin Kırım Savaşı’nın çeşitli safhalarıyla ilgili kaleme aldıkları destanlar vardır. Baştan sona Sivastopol Harbi’yle ilgili yazılmış olan bu destanda olaylar oluş sırasına göre tarihsel bir sıralama esas alınarak dizilmiştir:¹⁵

“Öküzlova’ya¹⁶ çıkmıştı asker
Cümle mühimmâtı hâzırda leşker
Sancak çekildi yüz bin de peyker
Oldu perişân Moskov çakalı”

Kırım Savaşı’nın 1852’de Rus elçisi Mençikof’un İstanbul’a gelişi ile 1856 Islahat Fermanı’na kadar olan devresini Hayrâbâd adlı manzum eserinde anlatan Salih Hayrî, eski edebiyatın savaş veya savaşlar silsilesini anlatan mesnevîleri olan bir gazavatnâme kaleme almıştır. Bu eser, gazavatnâme türünün son halkalarından sayılır.¹⁷

Günümüz edebiyatı genişleyerek içerisine “günlükler”i de bir tür olarak katmıştır. Kırım Savaşı’yla ilgili ilk kez tarafımızca kullanılan bir Rûznâme mevcuttur. “Yazma 119” adıyla kayıtlı olan bu Rûzname’de, Kırım Savaşı’nın belirli dönemleri kendi içerisinde kronolojik bir işleyişle ele alınmıştır. Yazarı belli olmayan ve rûznâme olarak kaydedilmiş olan bu eserin aslında savaşın Rus cenahındaki ve kamouoyundaki görüntüsünü İstanbul’a jurnalleyen bir istihbarî çalışma olduğu kanaatindeyiz. Bu anlamda tamamıyla savaşa dair haberlere yer verilen bu deri kaplı bir tür cep not defteri olarak rik’a/el yazısıyla tutulan eserde, Kırım’dan İstanbul’a gelen bir vapurun getirdiği bilgiler, Hatt-ı Hümayûn’lar, Kırım’daki zaferleri bildiren Başkumandanlık zafer ilanları, telgraflar, ve kiminde de Petersburg Resmî gazetesinde Rus askerlerinin ölüm ilanlarına kadar yazılan bilgiler bulunmaktadır. Bu eser, gerek istatistikî veriler olarak ve gerekse verdiği bilgilerle birçok bakımdan diğer kaynaklarla uyumaktadır. Bu verilere göre, dönem araştırmacıları için güvenilir bir ilk el başvuru eseri olarak görülmesi elzemdir. İçine aldığı kayıtlar, Malakof tabyalarına Fransızlar tarafından düzenlenen taarruzlarla noktalanmaktadır. Özellikle belirtilmesi gerekir ki yazma arşivinde bulunan bu eser ilk defa tarafımızca kullanılmıştır.¹⁸

¹⁴ Kırzioğlu, a.g.e., s. 57.

¹⁵ Burada sadece bir dörtlüğe yer verilmiş olup devamı için bkz: Fevziye Abdullah Tansel, 1853 - 1856 Kırım Harbi’yle İlgili Destanlar, X. Türk Tarih Kongresi’nden Ayırbaşım, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 2004.

¹⁶ Ya da “O Gözleve’ye” şeklinde okunabilir.

¹⁷ XIX. yy. şairlerinden olan Salih Hayri (?-1877), Ayaş doğumlu fakat doğum tarihi tam tespit edilememiş olmakla birlikte tahaffuzhânede (Karantina dairesi) kâtiplik yapmış olan şair, Şinasi, Namık Kemal ve Ali Suavî’nin çağdaşıdır. Adını saydığımız ediplere, karşı bir tavır sergileyerek Hükümet tarafını tutmayı tercih etmiştir. Bkz: Salih Hayri, Kırım Zafernamesi, Hayrabat, Hazırlayan: Necat Birinci, Ankara 1998, s. 1-7.

¹⁸ Bu eser, 2005 senesinde ilk defa tarafımdan bulunmuş ve Yüksek Lisans tezimde kullanılmıştır. Buna karşın, tezimizden ve bunu daha sonra tebliğ haline getirdiğimiz halinden görerek buna herhangi bir atıf yapmadan kullananları kınamak gerekir. Bu tutum etik dışı olduğu gibi maalesef günümüzde vaka-yı adıyeye dönen alelade intihal örneklerine bir misal niteliğindedir. Bkz. Kırım Harbi Hakkında Rûznâme, yazma eser, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi No: Y 119 olarak kayıtlıdır.

Savaş Edebiyatı'nın çok yönlü cephelerinden diğer belirtilmesi gereken edebî türler de türküler ve marşlardır. Kırım Savaşı'ndan dilden dile günümüze kadar gelebilen "Sivastopol Türküsü" ismiyle şöhret bulmuş bir örnek de mevcuttur. Halka mal olarak günümüzde anonim olarak bilinen bu eser, hem bir türkü olarak dilden dile aktarılmış hem de marş olarak bestelenerek savaş tarihindeki yerini almıştır. Hikayesi ise efsaneleşmiş bir şekilde üzerine doğaüstü hikayeler anlatılarak ünlenen Mahmudiye Kalyonu'na aittir. Halk arasında menkıbevi doğaüstü hikayelerle bir fenomene dönüşen Mahmudiye Kalyonu, Kırım Savaşı ilan edildiğinde Haliç'te demirliymiş. Öyle ki aniden bir başına demirlerini kopararak köprülere doğru yüzmeye başlamıştır! Sivastopol bombalanması sırasında da yine kendi başına iskele ve sancak taraflarına manevra yaparak iki yandan toplarıyla kaleyi hedefleyerek bombalamış. Bu menkıbevi hikayeler halk arasında kalyona dair ilgiyi günden güne arttırırken hikayeler de aynı oranda katlanarak dilden dile dolaylanarak günümüze ulaşmıştır. Yine bunlardan bir tanesi, mübarek gecelerde ak sakallı, sarıklı insanların kalyonun güvertesinde namaza durduklarının görüldüğü anlatısıdır. Hatta kalyona Barbaros Hayreddin Paşa'nın kullandığı bayrağın bir benzerini takarak Kırım Savaşı esnasında düşmanın toplarını kalyona isabet ettirememesi gibi hikayelerle kalyon efsaneleştirilmiştir. İşte Sivastopol Marşı ya da türküsü , bu kalyonunun da katıldığı Sivastopol deniz muharebesi anısına sonradan bestelenerek günümüzde de nağmeleriyle ününü koruyan bir marş olma özelliğine sahiptir.¹⁹ Müttefiklerin Kırım'daki zafer haberleri geldiğinde halk, sokaklardaki sevinç gösterilerinde Sivastopol Türküsü'nü zafer coşkusuyla söylemişlerdir:²⁰

Sivastopol önünde yatan gemiler
Atar nizam topunu, yer gök iniler
Yardımcıdır bize kırklar yediler
Sılasına kavuşmaz aslan yiğitler
Aman da kaptan paşa emir ver bize
Sılada nişanımız duacı size

Sivastopol önünde yıkık minare
Düşman dedikleri gelmez imane
Erenler geliyor bize imdada
Aman da kaptan paşa emir ver bize
Sılada nişanımız duacı size

Sivastopol önünde musalla taşı
Sırma kılıç kuşanmış arap binbaşı
Ölürsek şehidiz, kalırsak gazi
Aman da kaptan paşa izin ver bize

¹⁹ Sivastopol Marşı, <http://ampleones.blogspot.com/2014/08/sivastopol-mars-sivastopol-marsnn.html>, Erişim tarihi: 26.02.2020.

²⁰ Aziz Kaylan, Kırım Savaşı, Milliyet yay., İstanbul 1975, s. 99 vd; Sivastopol Marşı, <http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=sivastopol+mar%C5%9F%C4%B1&nr=y&pt=sivastopol+marsi>, Erişim tarihi: 29.04.2010; bir başka versiyonu için bkz. Cahit Öztelli, Halk Türküleri, Evlerinin Önü, Özgür Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 700.

Sılada nişanlımız duacı size

Sivastopol Türküsü şeklinde mehter takımı ve birçok sanatçı tarafından seslendirilerek günümüzde hala önemli bir şöhrete sahip olup popüler kültürde yer edinmeye devam etmektedir.²¹ Ayrıca Kırım Savaşı'nın bir çok cephesi dizi ve sinema filmlerine de konu olmuştur. Rus imparatorluğunun tarihindeki "Sivastopol Savunması" isimli ilk uzun metrajlı filmi de Kırım Savaşı'nı konu almıştır. Film ilk defa Livadia Sarayı'nda 26.10.1911'de gösterilmiştir.²² Konuya Osmanlı yanında müttefik kuvvetler içerisinde yer alan İngilizlerin gözünden 1968 yapımı "The Charge of the Light Brigade" isimli bir film de mevcuttur.²³

3. Tolstoy Cephesi'nden Kırım Savaşı Edebiyatı

Savaş mızraklı, trampetli bir bayram değildir.
O'nun manzarası kandır, ölümdür. **Tolstoy**

Savaşın karşı edebî cephesinden olan Rus yazar Tolstoy, 28 Ağustos 1828'de Moskova'nın güneyinde doğmuştur.²⁴ Tolstoy'un babası da Napolyon'un 1812'deki savaşlarında yer almış emekli bir yarbay olması Tolstoy'u askerliğe itmesine bir gerekçe olarak değerlendirilebilir. 22 yaşına vardığında Kazan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bırakmıştır. Abisinden etkilenecek 1851'de Harp Okulu giriş sınavlarını kazanarak topçu subayı/feververker rütbesi ile askerliğe adım atmıştır. Tolstoy, yazmış olduğu bir mektubunda, askerlikle ilgili olarak bu durumu kişiliğinin ilk önemli sınavı ve bir fırsat olarak addeder. Şeyh Şamil'e karşı yapılan 1852 Şubat'ındaki savaşlara da katılmıştır. Üstelik burada gösterdiği başarı ve cesareti sebebiyle iki takdirname de almıştır. Aynı yıl "Çocukluk" isimli romanını yazmıştır. Yine bu arada 1853 yılındaki Şeyh Şamil'e karşı düzenlenen sefere katılmıştır. Devamında rütbesinin terfi ettirilmemesinin kendinde oluşturduğu yılgınlık ve üzerine eklenen askeri bürokrasinin getirdiği bezginlikten şikayet ederek Haziran'da askerlikten ayrılmak için teşebbüste bulunmuştur. Ancak bu sırada Kırım Savaşı'nın patlak vermesi ordudan ayrılmasını imkânsızlaştırmıştır. Bir

²¹ Mehter takımı, Ruhi Su ve Ahmet Kaya'nın sanat çalışmalarına alarak yorumladığı bu eseri daha niceleri icra etmeye devam etmektedir. <https://www.youtube.com/watch?v=QUNpicihaeMk>, <https://www.youtube.com/watch?v=5Lm7GKh4eR0>, <https://www.youtube.com/watch?v=9gE6OPI3xNg>, Er. Tar: 06.03.2021.

²² Sivastopol Filmi, [https://tr.wikipedia.org/wiki/Sivastopol_Savunmas%C4%B1#:~:text=100%20dk.&text=Sivastopol%20Savunmas%C4%B1%20\(Rus%C3%A7a%3A%20%D0%9E%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0%20%D0%A1%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F,tarihindeki%20ilk%20uzun%20metrajlı%C4%B1%20filmidir,](https://tr.wikipedia.org/wiki/Sivastopol_Savunmas%C4%B1#:~:text=100%20dk.&text=Sivastopol%20Savunmas%C4%B1%20(Rus%C3%A7a%3A%20%D0%9E%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0%20%D0%A1%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F,tarihindeki%20ilk%20uzun%20metrajlı%C4%B1%20filmidir,) Er. Tar: 06.03.2021.

²³ Ayrıca 1968'de İngiliz yapımı "The Charge of the Light Brigade" (Hafif Tugay'ın Hücumu) adlı bir film de bulunmaktadır. Bkz. [https://en.wikipedia.org/wiki/The_Charge_of_the_Light_Brigade_\(1968_film\)#:~:text=The%20Charge%20of%20the%20Light%20Brigade%20is%20a%201968%20British.and%20produced%20by%20Neil%20Hartley,](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Charge_of_the_Light_Brigade_(1968_film)#:~:text=The%20Charge%20of%20the%20Light%20Brigade%20is%20a%201968%20British.and%20produced%20by%20Neil%20Hartley,) Er. Tar: 06.03.2021.

²⁴ Ek 3 Tolstoy 20'li yaşlarında, <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

müddet sonra orduda çabuk terfi edilmesinin nakil isteği yoluyla açıldığını keşfetmiş ve bunun üzerine nakil istemiştir. Böylece Tuna'ya subay rütbesiyle terfi elde etmiştir. Burada da Kırım Savaşı'nın bir başka cephesi olan Silistre Kuşatması'na katılmıştır.²⁵

Tolstoy'un Namık Kemal'den en önemli farkı, Silistre Kuşatması'na bizzat ve hem de subay rütbesi ile katılmış olmasıdır.²⁶ Kendi deyimiyle Silistre'de İlk kez "Türk barutu"nun kokusunu duymuştur. Silistre Kuşatmasının kaldırılmasıyla, General Prens Gorçakof'a askerî hizmetin aktif olduğu Kırım'a gitmek için verdiği dilekçe kabul edilince 9 Eylül 1854'te Kırım'a geçmiştir. Burada evvelce niyetlendiği, savaşla ilgili subayların yazacağı ordunun resmi gazetesi olan Rus Kıdemlisi'nden bağımsız bir gazete kurmak için yaptığı başvuru ise nazikçe reddedilmiştir. Tolstoy, günlüğünde İnkerman yenilgisiyle ilgili olarak savaş hakkında; "bir yandan şiddetli ve saldırgan bir yurtseverlik", diğer yandan "askerî otoritelere ve Rus halkına, Rus askeri mekanizmasının belirgin yetersizliğinin söylenmesi gerektiğine dair aynı derecede şiddetli ve saldırgan arzuyu duyduğunu" yazarak, çelişkili ifadeler kullanır.²⁷

Rus kuvvetlerinin İnkerman'dan sonra Sivastopol savunması için geri çekilişlerini ve buradaki kahramanca savunulmasına dair duyduğu hikâyeler, onun ilgisini buraya yönlendirir. 7 Kasım 1854'te Sivastopol'a topçu subayı olarak gelerek birçok gözlemlerde bulunur. Sivastopol adlı eserini burada yazmaya başlar. Belki de onu dünyanın sayılı romancısı arasına sokan "Savaş ve Barış"ın ana temaları buradaki tecrübesinden esinlenerek elde etmiştir. Sivastopol üç ayrı hikayeden oluşmaktadır: Kasım/Aralık 1854 Sivastopol, Mayıs 1855 Sivastopol, Ağustos 1855 Sivastopol. Bu üç ayrı hikaye bir çatıda ele alınmış olmasıyla beraber apayrı özelliklere sahiptir.²⁸

28 Mart'ta Fransızların ve İngilizlerin başlattıkları bombardıman 10 Nisan'a kadar sürmüş ve bu arada Tolstoy'un da bataryası Sivastopol'a çağırılmıştır. Tolstoy, burada yeni bir savaş hikayesine başlar: "Bataryamız dün geldi...Akşam Sivastopol'un iki sayfasını yazdım." notunu düşer. Bu arada "Gençlik" adlı eseri ile birlikte savaş hikayesi üzerinde çalışmaya devam eder. 10 Mayıs gecesi Fransızların on altı taburluk bir güçle başlattıkları büyük saldırı Rus komutan Khrulev tarafından güç bela püskürtülür. Bu manzara ikinci kitap olan "Mayıs'ta Sivastopol" a zemin hazırlar.²⁹

Nisan'ın sonunda ilk bölüm olan Aralık 1854'ü L.N.T.(Leo Nikolayeviç Tolstoy) imzasıyla yollar. Yayınlanan bu öykü kendisine geniş bir okuyucu kitlesi kazandırır. Bunlar bir yana Çariçe'nin de hikayeyi okurken ağladığı, Çar II. Aleksandr'ın da hikayenin derhal Fransızca'ya çevrilmesini istediği ve askeri otoritelere: "Bu genç adamın hayatı iyi muhafaza edilsin" şeklinde talimat verdiği rivayet edilir. Ünlü Rus edebiyatçısı

²⁵ Tolstoy, Sivastopol, (Türkçesi: M. Ali Çalışkan) Şule Yayınları, İstanbul 2002, s. 13 – 24; Ek 4: Tolstoy'un Kırım Ordusu subayı olarak çekildiği tarihsiz bir fotoğrafı. Bkz. <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

²⁶ Tolstoy, Sivastopol, s. 13 – 24; Ek 5: Tolstoy'un Kuzey İrlanda 01 Ocak tarihli takriben 1855 yılına tarihlenen bir fotoğrafı. Bkz. <https://www.gettyimages.in/detail/news-photo/the-russian-writer-lev-nikolaievich-tolstoy-photography-news-photo/56464975>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

²⁷ Tolstoy, Sivastopol, s. 24 - 25.

²⁸ L. Tolstoy, Sivastopol 1855, (Türkçesi: E. Nermi), Gün yayınları, İstanbul 1966, s. 6.

²⁹ Tolstoy, Sivastopol, Şule Yayınları, İstanbul 2002, s. 39 – 40; EK 6: Tolstoy "Çağdaş"/"Sovremennik" edebiyat dergisine katkıda bulunan dönemin ünlü yazarlarıyla Moskova, 1856. Bkz. <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

Turgenyev de bir gazeteci arkadaşına: “Tolstoy’un Sivastopol hakkındaki makalesi bir mucize!...okurken gözlerinin yaşardığını, ‘Hurra!’ diye bağırdığını” söylemiştir.³⁰

4 Temmuz’da yolladığı ikinci öyküde Rus ordusunun eleştirilerine dair keskin ifadelerin yer alması üzerine bu halde sansüre uğramadan yayınlanmayacağı korkusunu belirtir. Nitekim beklediği gibi bir tepkiyle karşılaşır.³¹

Üçüncü ve son öykü, Sivastopol’un son günlerini ele alır. Çernaya olayını ve şehrin boşaltılma hazırlığında olduğunu, Malahov bombardımanını, hikâyesindeki Kozelsov kardeşlerin gözünden ayrıntılı ve izlenimci bir şekilde anlatır. Küçük Kozelsov, Malahov tabyalarında ölür. Büyük olanı da ölümcül yara ile sedyede yatmaktadır...ve hikaye şu cümlelerle biter: “Sivastopol ordusu çekiliyordu...Hemen hemen her asker arkada bıraktıkları Sivastopol’e doğru bakınca, yüreğinde anlatılmaz bir acıyla içini çekiyor ve yumruklarını düşmana doğru sallıyordu.”³²

Tolstoy, son hikayesiyle mesleğinin yazarlık olduğuna kesin bir şekilde ikna olarak askerlikten istifa eder. Daha sonra alaylı bir şekilde: “Orduda general olmayı beceremedim, ama edebiyatta oldum.” demiştir. Sivastopol öyküleri, Savaş ve Barış adlı romanının hazırlayıcısı ve müjdeleyicisi olarak, onu dünyanın sayılı romancıları arasına sokan bu romanının zeminini hazırlamıştır. Bu öyküler bağlamında, Tolstoy bazen İlk savaş muhabiri olarak tanımlanır; ancak zaman zaman daha çok bir klasik dönem tarihçisi gibidir. Bununla birlikte Sovyet eleştirmenleri ikinci ve üçüncü öykülere göre Tolstoy’u anti-militarist ve pasifist olarak değerlendirmişlerdir.³³

SONUÇ

Kırım Savaşı Osmanlı ve Rusya arasında başlamış olmasına rağmen sebepleri bu savaşın bir dünya savaşına evrilmesine yol açmıştır. Bu savaşla hem Osmanlı Devleti hem de dünya tarihi bir dizi yenilikle tanışmıştır. Osmanlı devleti, İstanbul’da savaşın müttefiklere olan önemli destek hattında bulunması, bu şehrin yönetiminde kalabalık çapta savaş yaralılarıyla baş etme kaygısında karışık ve hassas bir dönemin yaşanmasını sağlamış ve şehremanetinin, ilk belediyeciliğin kurulmasına sebep olmuştur. Osmanlı’nın başkentinde yaşanan bu yeniliğe ek olarak ilk telgraf hatlarının yine bu şehirden devletin birçok noktasında yayılmasının önünü açmıştır. Osmanlı bu savaşın mali yüklerine müttefik İngilizlerden ilk dış borcu alarak katlanabilmiştir. Dahası bu savaşla dünya tarihi açısından modern anlamda hemşireliğin gelişmesi, ilk savaş muhabirliğinin doğması gibi daha birçok yenilik yaşanmıştır.

Savaşın dünya tarihi açısından siyasi ve sosyal açıdan birçok sonucu olduğu gibi edebi ve kültürel alanda da hafızalarda yerini bulan önemli izler bıraktığı bilinmektedir. Yine savaşın iki önemli aktör devletinden Osmanlı Devleti ve Rusya açısından adeta edebi propagandist bir savaşın daha yaşandığı, hatta bir cephe de bu alanda açıldığı belirlenebilir. Osmanlı’da tam da Meşrutî anlamda idari bir değişimin ön sancılarının yaşandığı sırada Osmanlılık fikrinin önemli siması Namık Kemal’in 1873’te 33 yaşında bu savaşın cephelerinden Silistre’yi konu alarak yazdığı “Vatan Yahut Silistre” piyesi bir ilk olma özelliği taşır. Yazar burada iki sevgilinin birbirilerine duydukları aşkı vatan aşkıyla karşılaştırarak kahramanlarının vatan müdafaasına olan aşkı tercih ettirerek Osmanlı ideasını ön plana çıkarır. Savaşın Rus cephesinden dünya edebiyatının ünlü

³⁰ Tolstoy, Sivastopol, Şule yay., s. 41 vd; L. Tolstoy, Sivastopol 1855, s. 6.

³¹ Tolstoy, Sivastopol, Şule yay., s. 42-44.

³² Tolstoy, Sivastopol, Şule yay., s. 45-50; L. Tolstoy, Sivastopol 1855, s. 3.

³³ Tolstoy, Sivastopol, Şule yay., s. 51 vd.

siması Tolstoy ise 1854'te topçu subayı olarak yer aldığı Sivastopol'a ilişkin kaleme aldığı 3 bölümlük bir anlatıyla oluşturduğu romanda savaşı iki erkek kardeş gözünden savaşı işler. Tolstoy'un konusunu ele alışı bakımından ilk savaş muhabiri olarak ele alınabildiği gibi iki ve üçüncü öykülerindeki tutumuyla savaşa karşı pasifist bir tutum geliştirdiği şeklinde eleştirilmiştir.

Ayrıca savaş, bu iki yazarın dışında da marş, koçaklama, gazavatname, türkü ve mani şeklinde halk dilinde anonim tarzda söyleyişleri de geliştirmiştir. Yine bu savaş, edebi türün görsel anlatıma büründüğü tiyatronun yanında sinema filmlerine de konu olmuştur. Bu alanda üretilmiş eserlerin tümü bir şekilde savaşın bir tür propagandist savunuyla hissi cephelerinde de benzer savaşları yeniden üretip kazanma arzularının ya da haklılık duygularının pekiştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Sonuçta karşı karşıya gelen toplumların vicdanında haklılık imajının tatmine dönüşüm aracı olarak verilen tüm ürünlerin bir yönüyle propaganda aracı oldukları ve geçmişten günümüze bu alana ilişkin psikolojik algı yönetiminin de savaşların önemli bir cephesi olduğu gerçeği de bilinmektedir.

KAYNAKÇA

BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi).

Y.EE. (Yıldız Esas Evrakı), Dosya no: 100 Gömlek no: 38, H 27.10.1297/02.10.1880.

Y.EE., Dosya no: 94 Gömlek no: 61, H 04.02.1306/10.10.1888.

Y.EE., Dosya no: 15 Gömlek no: 41, H 19.03.1310/11.10.1892.

Y.PRK.PT. (Yıldız Perakende Posta Telgraf Nezareti), Dosya no: 24 Gömlek no: 104, H 29.12.1331/29.11.1913.

Kırım Harbi Hakkında Rûznâme, yazma eser, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi No: Y 119.

Eserler

Akün, Ömer Faruk, "Nâmık Kemal" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, Cilt 32, s. 361-378.

Çavlı, Emin Ali, Kırım Harbi, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1957.

Duman, Harun, "Savaş Edebiyatı", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 58, Sayı: 1, 2018, 99-110.

Ekinci, Mehmet Rezan, Osmanlı-Rus İlişkileri Çerçevesinde Kırım Savaşı(1853-1856), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

Aziz Kaylan, Kırım Savaşı, Milliyet yay., İstanbul 1975.

Kırzioğlu, M. Fahrettin, 100. Yıldönümü Dolayısıyla 1855 Kars Zaferi, Işıl matbaası, İstanbul 1995.

L. Tolstoy, Sivastopol 1855, (Türkçesi: E. Nermi), Gün yayınları, İstanbul 1966.

Namık Kemal, "Vatan" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt 1, İletişim yay. İstanbul 2001, 476-480.

Namık Kemal'in Şiirleri, Haz: Vasfi Mahir Kocatürk, Buluş Yayınevi, Ankara 1957.

Namık Kemal, Vatan Yahut Silistre (hazırlayan: Şemsettin Kutlu), İstanbul 2002.

Öztelli, Cahit, Halk Türküleri, Evlerinin Önü, Özgür Yayıncılık, İstanbul 1983.

Özdemir, Hikmet, Salgın Hastalıklardan Ölüm 1914-1918, Türk Tarih Kurumu Yayınları; Ankara, 2005.

Salih Hayri, Kırım Zafernamesi, Hayrabat, Hazırlayan: Necat Birinci, Ankara 1998.

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi c. 1, İletişim yay. İstanbul 2001.

Tansel, Fevziye Abdullah, 1853 - 1856 Kırım Harbi'yle İlgili Destanlar, X. Türk Tarih Kongresi'nden Ayırbaşım, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 2004.

Tolstoy, Sivastopol, Şule Yayınları, İstanbul 2002.

Tolstoy, Sivastopol, (Türkçesi: M. Ali Çalışkan), Şule Yayınları, İstanbul 2002.

Ulucutsoy, Hasan, Türk Savaş Edebiyatı ve Propaganda (1828-1912), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2019.

Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken yay., İstanbul 1998.

İnternet

Ahmet Kaya, Sivastopol Marşı, <https://www.youtube.com/watch?v=9gE6QPI3xNg>, Er. Tar: 06.03.2021.

Mahmudiye Kalyonu, <http://ampleones.blogspot.com/2014/08/sivastopol-mars-sivastopol-marsnn.html>, Erişim tarihi: 26.02.2020.

Mehter takımı, Sivastopol Marşı, <https://www.youtube.com/watch?v=QUNpcihaeMk>, Er. Tar: 06.03.2021.

Ruhi Su, Sivastopol Marşı, <https://www.youtube.com/watch?v=5Lm7GKh4eR0>, Er. Tar: 06.03.2021.

Sivastopol Marşı,

<http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=sivastopol+mar%C5%9F%C4%B1&nr=y&pt=sivas+topol+marsi>, Erişim tarihi: 29.04.2010.

Sivastopol filmi,

[https://tr.wikipedia.org/wiki/Sivastopol_Savunmas%C4%B1#:~:text=100%20dk.&text=Sivastopol%20Savunmas%C4%B1%20\(Rus%C3%A7a%3A%20%D0%9E%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0%20%D0%A1%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F,tarihindeki%20ilk%20uzun%20metraj%C4%B1%20filmidir.,](https://tr.wikipedia.org/wiki/Sivastopol_Savunmas%C4%B1#:~:text=100%20dk.&text=Sivastopol%20Savunmas%C4%B1%20(Rus%C3%A7a%3A%20%D0%9E%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0%20%D0%A1%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F,tarihindeki%20ilk%20uzun%20metraj%C4%B1%20filmidir.,) Er. Tar: 06.03.2021.

“The Charge of the Light Brigade” filmi,

[https://en.wikipedia.org/wiki/The_Charge_of_the_Light_Brigade_\(1968_film\)#:~:text=The%20Charge%20of%20the%20Light%20Brigade%20is%20a%201968%20British,and%20produced%20by%20Neil%20Hartley.,](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Charge_of_the_Light_Brigade_(1968_film)#:~:text=The%20Charge%20of%20the%20Light%20Brigade%20is%20a%201968%20British,and%20produced%20by%20Neil%20Hartley.,) Er. Tar: 06.03.2021.

4. Ekler

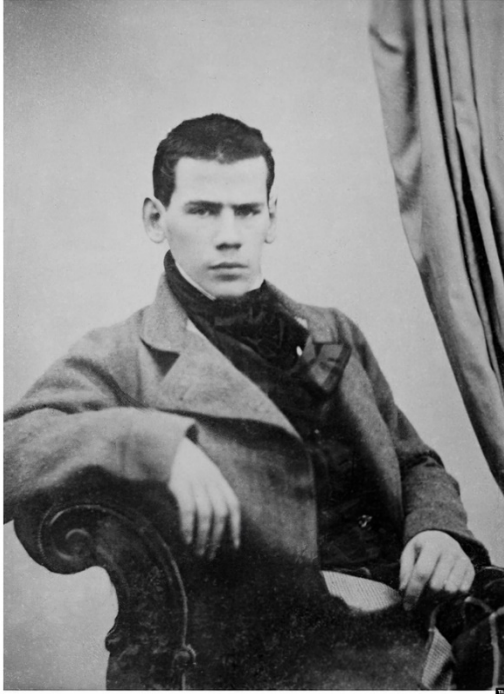
Aşağıdaki ekler, bu makalenin sunumu sırasındaki teknik imkanların elverişsizliği sebebiyle o dönem eklenememiştir. Ancak mevzunun asli unsuru olan aktörlerin resimleri olması sebebiyle hayati öneme haiz olması sebebiyle kaynak erişiminin yeni tarihleriyle verilerek yeni basıma eklenmesine karar verilmiştir.



EK 1: Namık Kemal 21 Aralık 1840 Tekirdağ –2 Aralık 1888 Sakız adası. Bkz. <http://www.nku.edu.tr/tr/universite/s/15>, Erişim tarihi: 02.03.2021.



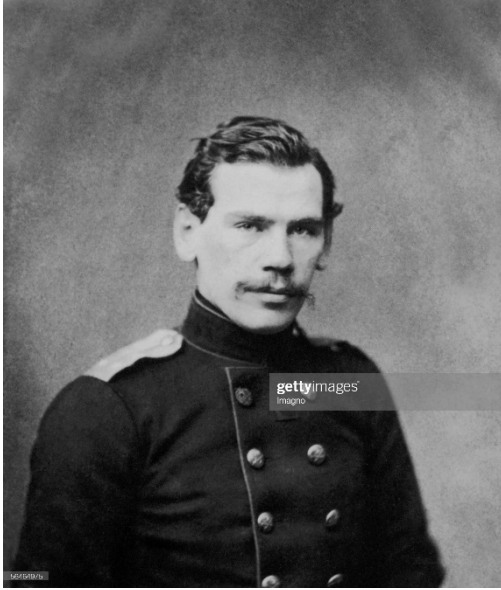
EK 2: Namık Kemal ve Eski Müzeler Müdürü Ethem Paşazade Hamdi Bey'in damadı ve Düyun-ı Umumiye Başkatibi Vahit Bey'in babası Sami Paşa torunlarından Kamil Beyle birlikte. Bkz. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/19675>, Erişim tarihi: 02.03.2021.



EK 3: Leo Nikolaevich Tolstoy 20'li yaşlarında bir asilzade olarak 1828'de zengin bir ailenin çocuğu olarak kırsalda dünyaya geldi. Tolstoy'un ebeveynleri o henüz çocukken ölmüştür. Bkz. <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.



EK 4: Tolstoy'un Kırım Ordusu subayı olarak çekildiği tarihsiz bir fotoğrafı. Bkz. <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.



EK 5: Tolstoy'un Kuzey İrlanda 01 Ocak tarihli takriben 1855 yılına tarihlenen bir fotoğrafı. Bkz. <https://www.gettyimages.in/detail/news-photo/the-russian-writer-lev-nikolaievich-tolstoy-photography-news-photo/56464975>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.



EK 6: Tolstoy "Çağdaş"/"Sovremennik" edebiyat dergisine katkıda bulunan dönemin ünlü yazarlarıyla Moskova, 1856. Bkz. <https://www.rferl.org/a/tolstoy-in-war-and-peace-110-years-after-his-death/30957104.html>, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

Ayaktakiler soldan: Lev Nikolaievich Tolstoy ve Dimitri Grigorovich

Oturanlar soldan: Ivan Alexandrovich Goncharov, Ivan Sergeevich Turgenev, Alexander Vasilievich Druzhinin, Alexander Nikolaevich Ostrovsky.

YAŞAR KEMAL VE KAYBOLAN BİR KÜLTÜR: EL SANATLARI

Mehmet ERDEN

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Türk Dili ve Edebiyatı

Lisans Öğrencisi

ÖZ

Yaşar Kemal romanı, Türkiye'nin 1950 sonrasının kültürel ortamına, sosyal mobilitesine, yaşam biçimlerine tanıklık eder. Yazarın bilinçli bir biçimde seçtiği mekân, yaşamının önemli bir bölümünün geçtiği Çukurova'dır. Çukurova, Türkiye'nin sanayileşme hamlesiyle birlikte yoğun göç alan geniş bir tarım alanı olmanın yanı sıra, geleneksel kültürün de son derece canlı yaşandığı bir alandır. Sanayileşmeyle birlikte geleneksel yaşam süren insanların yaşamına anlam veren maddi kültür ürünleri, yaşam biçiminin hızla değişmesiyle birlikte yerini teknolojik kolay üretimin nesnesi olan eşyaya terk etmesinin bir sonucu olarak maddi kültür ürünlerinin kademeli bir biçimde yaşamımızdan çıkmasıyla birlikte değerleri halk kültürü araştırmalarında kaçınılmaz bir biçimde artmaya başladı. Ebediyen yitirilen bir kültüre bir tür 'ağıt' yakma da denilebilecek bu durumun kuşkusuz Türk edebiyatında da yansımaları olmuştur. Yaşar Kemal, bu kültürün değersizleşme, yozlaşma ve kaybolma sürecine yakından şahit olanların başında yer alır. Bu makalede, onun, Yer Demir Gök Bakır (1963), Ağrıdağı Efsanesi (1970), Binboğalar Efsanesi (1971), Demirciler Çarşısı Cinayeti (1974), Al Gözüm Seyreyle Salih (1976) başlıklı romanlarında kaybolan bu kültürün yansımalarına değinilmektedir.

YASHAR KEMAL AND DISSAPERARING CULTURE: HANDICRAFTS

ABSTRACT

The novels of Yashar Kemal witnesses to the cultural atmosphere, social mobility, and styles of life that occurred in the agrarian areas of Turkey post 1950. The set that author had knowingly selected is Çukurova where his childhood has passed in. Çukurova is a wide agricultural area where the industrialisation of Turkey has occurred in and also a place that traditional handicraft production intensively can be seen. Handicraft, that is widespread in public life, constitutes the material culture in a traditional manner. Together with industrialisation process handicraft became a weak tool and receded from everyday life. Folk studies inevitably began after this situation. It can be seen an affecting sense from Turkish literature for a culture that is going to eternally lost. Yashar Kemal eyewitnesses to a culture that is gradually going to be worthless degenerate and lost. In this article it is traced the lost of this culture from his these novels in an analytical way: Yer Demir Gök Bakır (1963), Ağrıdağı Efsanesi (1970), Binboğalar Efsanesi (1971), Demirciler Çarşısı Cinayeti (1974), Al Gözüm Seyreyle Salih (1976)

Giriş

Bu çalışmada, "Yaşar Kemal ve El Sanatları" adlı mezuniyet tezinden yola çıkarak Yaşar Kemal'in Yer Demir Gök Bakır (1963), Ağrıdağı Efsanesi (1970), Binboğalar Efsanesi (1971), Demirciler Çarşısı Cinayeti (1974), ve Al Gözüm Seyreyle Salih (1976) adlı romanlarında yer alan geleneksel el sanatları ürünlerinin toplumsal değişim ve

dönüşümlerle birlikte yaşamımızdan geri çekiliş süreci, analitik bir yaklaşım biçimi ile ele alınmaktadır.

Yaşar Kemal'in Romanlarında El Sanatları

El sanatları, "Geleneksel kültürün maddi ürünleri olan ve günlük kullanım eşyası olarak nitelenen, giyim-kuşamdan mutfak araç-gereçlerine, semercilikten müzik aletlerine, demircilikten taş ustalığına, halı, kilim ve çeyizlik eşyadan değişik günlük kullanım eşyasına, geniş bir yelpazede yer alan ürünlerdir (Öztürk, 2005: 67). İnsanların gündelik yaşamlarını kolaylaştırmaya yönelik olarak üretilmişlerdir. Bu anlamda söz konusu ürünler, bir toplumun yaşam biçimini yansıtan, toplum içinde değişik işlevleri ve içinde var oldukları yaşam biçimiyle uyumlu, onunla anlamlı olan ürünlerdir.

Türkiye'de 1930'lu yıllarda "el sanatı" adıyla anılmaya başlanan, sonrasında geniş bir alanı niteleyecek şekilde genişleyen ve 1950'lerde yozlaşması, istenmeyen bir kültürel öğe olarak bakılan el emeğine dayalı işçilik ürünleri, yaşam biçiminin değişmesiyle paralel olarak gereğince korunamadığı gibi, yozlaşmaya karşı bir direnç de gösterememiştir (Öztürk, 2005: 68).

Bu toplumsal değişim edebiyatta da yankısını bulur: "İçinde yaşadığı toplumun sosyo-ekonomik, politik, kültürel ve dinsel koşullarından etkilenen sanatçı, kendi iç duygularını, gözlemlerini düşüncelerini estetik duyarlılığı ile sanat yapıtında birleştirerek okuyucunun beğenisine sunar. Bu yapıtın özünde, oluşturulduğu dönemin fikirleri, bilgileri, değerleri, felsefe ve inançları yer alır. Sanatçının düşünsel görüntüsü olarak sanat yapıtında beliren bu öz, insan ve toplum yaşantısının sürekli değişimine bağlı olarak değişkenlik kazanır" (Pekpelvan, 1999: 238).

Bildirimizin temelini şu soru oluşturur: Gelişen, değişen ve değiştiren dünya karşısında bir yazar bu değişimi nasıl algılar ve bu değişime nasıl karşı durur?

Yaşar Kemal'e göre değişim ve ilerleme her zaman insana mutluluk getirmez. Çukurova'da bu ilerleme tam tersine çoğu zaman temel insani değerlerin erozyona uğraması, ailenin çözülmesi ve doğanın çarpık biçimde tüketilmesi anlamlarına gelir. Çözülme; yazara göre eski dünyanın ahlak değerlerini sağlamaktan çok başka bir dünyanın doğmasına neden olur.

Yaşar Kemal romanı, Türkiye'nin 1950 sonrasının kültürel ortamına, sosyal mobilitesine, yaşam biçimlerine tanıklık eder. Yazarın bilinçli bir biçimde seçtiği mekân, yaşamının önemli bir bölümünün geçtiği Çukurova'dır. Çukurova, Türkiye'nin sanayileşme hamlesiyle birlikte yoğun göç alan geniş bir tarım alanı olmanın yanı sıra, geleneksel kültürün de son derece canlı yaşandığı bir alandır. Sanayileşmeyle birlikte geleneksel yaşam süren insanların yaşamına anlam veren maddi kültür ürünleri, yaşam biçiminin hızla değişmesiyle birlikte yerini teknolojik kolay üretimin nesnesi olan eşyaya terk etmesinin bir sonucu olarak maddi kültür ürünlerinin kademeli bir biçimde yaşamımızdan çıkmasıyla birlikte, değerleri halk kültürü araştırmalarında kaçınılmaz bir biçimde artmaya başladı. Ebediyen yitirilen bir kültüre bir tür 'ağıt' yakma da denilebilecek bu durumun kuşkusuz Türk edebiyatında da yansımaları olmuştur. Yaşar Kemal, bu kültürün değersizleşme, yozlaşma ve kaybolma sürecine yakından tanık olanların başında yer alır.

Bu değişim dönüşümün toplumu nasıl etkilediğini Yaşar Kemal başta Çukurova olmak üzere, Çukurova dışındaki bölgeleri konu alan romanlarında da dile getirir. Bu araştırmada Yaşar Kemal'in bu değişim ve dönüşümü el sanatları üzerinden nasıl algıladığı ve buna nasıl bir yaklaşım biçimi geliştirdiği incelenecektir.

İncelenen romanlarda geçen el emeğine dayalı olan demircilik, saraççılık, taş ustalığı, bez dokumacılığı gibi meslekler ayrıntılı bir şekilde geçer ve kimi romanların kurgusu bazen bu mesleklerle uğraşan kişiler üzerine kurulur, bazen de romanın bir bölümünde bu mesleklerin yok oluşuyla ilgili ağıda dönüşen bölümler yer alır.

1. Demircilik

Demircilik, Türk kültüründe en önemli mesleklerden biridir. Türk toplumunda önemli yerler işgal eden kişiler, bu mesleği icra etmişlerdir. Toplumumuzda demirciliğin özel bir anlam taşımasında ve efsanelerinde önemli bir motif olarak karşımıza çıkar.

Ağrıdaki Efsanesi'nde Hüso bir demircidir. Yaşar Kemal'in birçok romanında var olan demirci tiplerinden biridir. Sadece işiyle uğraşan, kimseyle konuşmayan ama haksızlıklara karşı son derece duyarlı ilgi çekici "emekçi" tiplerinden biridir.

Bir demirci olan Hüso, üstüne yaz kış hiçbir şey giymeyen, bacaklarına bir şal dolayan birisidir. Halk arasında onun ateşe taptığına inanılmaktadır. Anlatıcı onun hakkında şöyle bilgi vermektedir:

"Ramazanda oruç tutmaz, hiç namaz kılmaz, hiç dua etmezdi. Bazıları Hüso'nun ateşe taptığını söylüyorlardı. Bazı geceler körüğünü çekiyor çekiyor, dükkânın içi, kapısı kıvılcımlar içinde kalıyor, Hüso bu ateşin önünde dize gelip, ellerini ateşe açıyordu." (Kemal, 2004: 52).

Namaz kılmayan, oruç tutmayan Hüso, bu yönüyle diğer insanlar tarafından dışlanır. Ama aslında onun çok iyi bir yüreği vardır. Gülbahar, Ahmet ve yanındakilerin idamı yaklaşp da çaresiz kaldığında Hüso'ya derdini anlatır. O da Gülbahar'ı anlayışla karşılar ve bu iş için elinden geleni yapmaktan çekinmez. Yollara düşüp Mahmut Han'ın atını bulur, getirir. Ancak Mahmut Han, bu atın kendi atı olmadığını iddia eder. Hüso, çekinmeden Han'a şöyle cevap verir:

"Bu zulümdür paşa, bu zulümdür. Bu zulüm sürüp gitmeyecek. Sürüp gitmeyecek. At senindir Paşa. Sen bu ata layık değilsin ama at senindir. Ben yalan söylemem, atı ben getirdim Paşa, at senindir." (Kemal, 2004: 67) Hüso da, Sofi gibi Paşa'nın yüzüne onun hakkındaki düşüncelerini söylemekten çekinmez. Halkın ayaklanması sırasında da göz önündedir. Halka cesaret veren, onları yüreklendiren kişidir. Halk hep birlikte hareket edip saraya karşı iki defa ayaklanır. İkisinde de istediklerini elde ederler. Birinde Gülbahar'ı zindandan kurtarırlar. Birinde Ağrı Dağı'ndan ateş getirmeye gönderilen Ahmed'in bağışlanmasını sağlarlar. Hüso bu şekilde birlikte hareket etmenin öneminden bahseder:

"Biz hep böyle, her şeyde birlik olsak, kimse bize dış geçiremez. Bize dağlar, şahlar dayanamaz. Hiç kimse... Yeter ki böyle birlik olalım." (Kemal, 2004: 112)

Haksızlık karşısında susmamak gerektiğini bu konuda birlikte hareket etmenin önemini söyleme görevini anlatıcı, Hüso'ya yüklemiştir. Yani Hüso, romanda anlatıcının sözünü emanet ettiği kişilerden biridir. Hüso'nun bu sözleri bazı saray yanlıları tarafından hoş karşılanmaz. Kalabalık içinde onu din düşmanı olarak, ateşe tapan birisi olarak suçlayan sesler duyulur.

Bin Boğalar Efsanesi de ne bir efsane ne bir göç romanıdır. Karaçullu'ların, bir zamanlar iki binlik çadırılık bir oba iken, yeni üretim araçları karşısında, insana yabancı, düşman bir makineleşmenin egemen olduğu yeni tarım kapitalizmi karşısında, eski göçebe yönetim biçimiyle tutunamayışlarının, ağır ağır çözümlüşlerinin, bir bitişin, bir yıkılışın ve yok oluşun hüznü dolu romanıdır.

Bu yok oluş içerisinde kendini var eden tek etken demircilik mesleği ve demirci ustası Haydar Ustadır. Karaçullu obasının demircisi, Demirciler Ocağının piridir. Dededen kalma demircilik mesleğiyle uğraşır.

Haydar Usta obanın ileri gelen isimlerindendir. Geleneklerine bağlı, insanlığın geleceği konusunda duyarlı, çalışkan bir insandır. Obanın zor günlerinde bu acıyı yürekten hisseden Haydar Usta, otuz yılını verdiği bir kılıç sayesinde oba halkına yerleşecek bir toprak parçası temin edebilmenin hayaliyle yaşar.

Haydar Usta için obanın menfaati, kendi menfaatinden önce gelir. Hıdırellez gününde obaya yaylak, kışlak vermesi için Allah'a yalvarılacaktır. Oba insanı Haydar Usta'yı ermiş bir kişi olarak kabul eder. Hıdırellezde onun Allah'tan yaylak ve kışlak dilemesini isterler. Allah'ın, Haydar Usta'yı geri çevirmeyeceğini düşünürler:

"Ne olur Haydar Usta... Bir seferlik bir seferlik de bizim için iste. Sen bu obanın en yaşlısı, babası değil misin? Bir yıl, bir bu yıl bizim isteğimizi yap, ondan sonra her yıl ne istersen yap (...) Bak, bir obanın çoluğu çocuğu, yaşlısı genci senin ağzının içine bakıyorlar. Ne dersin Ustam? (...) Allah senin istediğini yapar." (Kemal, 2004: 13)

Oba halkının çaresizliği karşısında dayanamayan Haydar Usta 30 yıldır çalışıp hazırladığı kılıcı İsmet Paşa'ya götürüp ondan yaylak isteyecektir. Mecliste İnönü'yle görüşmeyince evine gider. Kapıda bir süre bekledikten sonra dışarı çıkan İnönü'ye yaklaşıp kılıcı gösterir ve olanı biteni anlatır. Bu arada karşıdan gelirken gördüğü İnönü hakkında şunları düşünür:

"Bu tin tin serçe gibi sekerek gelen, bir avuç saçları dökülüp, buruş buruş olmuş kocayı hiç gözü tutmadı. İnsanın işe yaramazının, zulüm etmişinin yüzü kocayınca işte böyle buruş buruş olur, dağarcık gibi kötü kırışır..." (Kemal, 2004: 237)

Yaşar Kemal'in düşüncelerinin tercümanı diyebileceğimiz Haydar Usta, bu sözlerle İsmet İnönü hakkında da fikirlerini beyan etmiş olmaktadır. İsmet İnönü de kılıcın değerini anlayamaz. Haydar Usta'nın otuz yıllık emeği, bu yozlaşmış dünya insanının kokuşmuş yaşam tarzında hak ettiği yeri bulamamıştır. İsmet Paşa kılıca öylesine bir bakıp tekrar Haydar Ustanın eline tutuşturur. Haydar Usta son umudun da kaybolmasının mutsuzluğuyla obaya döner, kılıcı sabaha kadar döverek bir demir parçası haline getirir. Sabah da Haydar Usta'yı örsün başında ölü bulurlar. Haydar Usta bu davranışıyla kendisiyle beraber demircilik ocağının son temsilcisi ve demircilik mesleğini yok eder.

Bir diğer demirci ustası ise Al Gözümlü Seyreyle Salih' teki İsmail Usta'dır. İsmail Usta'nın soyu demirciliğin piri sayılan Davut Peygambere dayandırılır: Hepsisi usta demircilerdi. İsmail Usta inanıyordu ki, sulbü de kıyamete kadar yapacaktır. Allah hiçbir zaman savaşta, hem barışta insanları demircisiz, yalnız, umarsız bırakmazdı. Demirci kişi çok uzun yaşardı. İsmail Ustanın soyunda doksandan önce ölen demirciyi kimse anımsamıyordu. Her torun babasının değil, dedesinin de babasının da çırağıydı. (Kemal, 2003: 155)

Demirciler Çarşısı Cinayeti romanındaki Demirci Mustafa haksızlığa karşı duran yiğitliğin simgesi halindedir. Kurtboğa Ağa'nın Tellal'i öldürmek istemesine karşı çıkar. Tellal'la konuşurken cesaret ve yiğitliğinin yanında adeta kendi hayat anlayışının bir özetini de verir:

"Senin kılına dokunana bir kurşun var. Sana yan bakanın... Biz ölürsek ardımızda yarısı kırık örs, yama içinde bir körük, işte şunlar kalır. Ya onlar ölürse dünya kadar mal mülk... Para, at, araba, saray... Bir de orospu avratları kalır, fakir fukaranın

delikanlısına...Bir de orospu avratları kalır.Orospu kızları, gelinleri kalır. Bizim örsümüz, örsümüz kalır. Onların her şeyi var, bizim bir tek yürek gibi örsümüz... Ocağımızda yanan közümüz var. İşte burada ilan ediyorum, Tellal kardeşimin kim kılına dokunursa onun kim olduğunu biz biliriz... Hem de ocağını söndürürüz. Yediden yetmişe, yediden yetmişe..."(Kemal, 2007: 424) Bu konuşmasından sonra bir sabah onu demirci örsünün başında ölü bulurlar. Demirci Mustafa da yeni yetme ağaların gazabından nasibini alır.

Yukarıda romanlardaki demircilik mesleği ve bu meslekle uğraşan kişilerin genel özelliklerine bakıldığında demirciler cesur, yiğit ve haksızlığa karşı boyun eğmeyen birer karakter olarak karşımıza çıkar. Yalnız her romanda her demirci ustası ayrı ayrı özellikler gösterir.

2. Saraççılık

Saraççılık, koşum ve eyer takımları yapımı ve satımıyla ilgili bir meslektir. Demirciler Çarşısı Cinayeti'nde Saraç Maraşlıdır. Dedesi Maraş'tan gelmiş, Çukurova beylerine sırmalı Türkmen eyerleri, savatlı Çerkes eyerleri yapar. Saraç da dededen kalma bu mesleği gelenek göreneklerine bağlı kalarak devam ettirir.

Değişen yaşam koşullarında Saraç da nasibini almıştır. Bir zamanlar: " Bu dükkânın kapısında Beyler sıra beklerdi, yalvarırlar, kese kese altın verirlerdi ustaya. Usta en güzel kimin atıysa, atını beğenirse en güzel eyeri, dizgini, bellemeyi ona yapardı" (Kemal, 2007: 352) diye aracın anlattıklarından eser kalmamıştır. Beyler gidip Ağalar gelince Saraç'ın sanatı da ölmüştür: "Altı Arap altı Beyler gidip de bu soysuz, bu allahsız, bu vicdansız, bu dört kitapta katli vacip namussuzlar gelince ben gittim. Arap atlar kalmadı. Beyler kalmadı..."(Kemal, 2007: 352)

2. Taş Ustası

Yazarın Demirciler Çarşısı Cinayeti romanında taş ustası kaybolmuş bir meslektir. Taş ustasını tanıyan ya da hatırlayan kimse kalmamıştır. Yazar-anlatıcı tarafından Taş ustasıyla ilgili olarak bir "Ağıt" niteliğinde bölüm kaleme alınır. Başta, ağıda başlarkenki bir hüznün ve ağıt yakılan kişinin kendisi ve mesleğiyle ilgili bilgiler sakın bir konuşma havasında verilir:

"Bu usta uzun yaşasaydı, çırakları olsaydı, onun gibi yumuşak, onun gibi devce öfkelenen, öfkeden deliren, ağız dolusu gülen çırakları olsaydı, bütün kasabaların çarşıları, alanları, sokakları böyle sıykal, yunmuş arınmış, nakışlı, mavi, kırmızı, yosun yeşili taşlarla donanırdı. Basmaya kıyamadığımız... Usta ne yapar yapar, bu maymun, bu insanlıktan çıkmış, yeryüzünü, gökyüzünü pis, sümük gibi, katı çimentoya boğan, renksiz, kişiliksiz kasabalar yaratan, kanlı, donuk, ölü kasabalar doğuran, öykünücü, hiçbir insanca yönü kalmamış, duymayan, düşünmeyen, ağlamasını, gülmesini unutmuş, coşmayan, türkü söylemeyen, okumayan yazmayan, türkü dinlemeyen, ıslık bile çalmayan sünepe, sadece kendi olmaktan başka, kökü olmaktan başka bir şey olmaya çalışan, kendinin, çocuklarının olmayan her şeyden iğrenen kasaba ileri gelenlerinin, yeniyetme, görgüsüz, kasaba Belediye Başkanlarının elinden ne yapar yapar, ağızlarından girer burunlarından çıkar, kalıbımı basarım ki, hiç olmazsa bir sokağın masrafını cebinden yaparak, iri çakıltaşlarıyla sütbeyaz, benekli nakışlamayı becerirdi.

Anlatılan anıların acısı artıkça yazar-anlatıcının da anlatımdaki ses tonu değişir, yavaş yavaş heyecanlı bir anlatıma geçilir: Ne çırakları kalmış bu güzelim elli ustanın, ne kendisi... İşte bu kasabalar şimdi bu sebepten ölü. Kokuyor. Sürüngen, çimento, katı. Maymun.Hünersiz. Ve ölünceye kadar birbirleriyle cebelleşen paragöz, ne güzel, ne umutluysa üstünden bir kırgın gibi geçen, birbirlerinin gözlerini oyan, rüşvet veren, insan

öldüren, yalan söyleyen, durmadan övünen, pis lokantalarda sabahlara kadar içen, bar kapatan, zavallı, perişan, hüznü, bıkmış bar kızlarına kabadayılık taslayan, kurşun sıkkan, öldüren, karılarını, sevgililerini aldatan, karı, çoluk çocuk, hep birden kumar oynayan, hor gören, delirmiş bu kasaba zenginlerinden de, kopmuş, ustayı unutmamayı, çıraklarını el üstünde tutmayı, güzel kişilikli, hünerli bir tadı saklamayı, korumayı, öldürmemeyi bekleyemeyiz.

O usta var ya, o anısı bile kalmamış, toptan silinmiş, imi timi iyice belirsiz olmuş ustayı, bu görgüsüz, bu kişiliksiz maymunlar, güzellikte incelikte direniyor diye, soyadını Soyaslantürk değil de, alçak gönüllü, bana soyadı ne gerek dediği için, kanundur, mecburi soyadı alacaksın, dediklerinde de, boyun kırıp, benim soyadım Taşçıoğlu olsun, ta ezelden beri de bize Taşçıoğlu derler, dediği için öldürür öldürürlerdi. Belki de salt bunun için öldürmüşlerdir.

Anlatının son bölümünde ise yazar-anlatıcıda kendinden geçmiş bir ağıtçının heyecanı görülür. Aklında ne varsa, bir heyecanla içini döker: Ne ki insan, ne ki güzel, bu yaratıklar, bağnazlar, deliler, vıcık vıcık olmuşlar, bu eli kanlı, gözleri dönmüş kasaba Ağaları hepsini yıkacaklar, öldürecek, silip süpürüp bir yana atacaklar. Halkın direnmesi para etmeyecek. Kilimi, türküyü, düşünceyi, yüreği, ağlamayı, gülmeyi, sevinmeyi, sevgiyi öldürecekler. Paraları, kasabanın küçücük, güzelim akarsuyunun yanına tek başına diktikleri, çirkin, sipsivri on katlı kendileri gibi ucube apartmanları yaşayacak. Tümünden insanlığı öldürecekler. Unutulmuş ustanın elinin hüneri, güzel nakışı bir köşede küskün, yenilmiş öyle kalacak.

Bu çarşının güzel taşlarını sökecekler..." (Kemal, 2007: 346-47).

3. Bez Dokumacı

Bez dokumacılığı Yaşar Kemal'in *Al Gözüm Seyreyle* Salih romanında geçen bir meslektir. Bu romanda, Karadeniz'in kıyısında küçük bir kasabada evlerde özellikle kadınlar tarafından sabahın erken saatlerinde kalkıp gece yarılara kadar bez dokur ve dokudukları bu bezleri İstanbullu bir tüccara satarak geçinen insanları anlatılır.

SONUÇ

Yaşar Kemal, yazdığının roman olduğunu unutmadan, yarattığı karakterleri yaşadıkları zamandan ve mekândan ayırıştırıp bir mesaj veya fikirle yüklemes. Karakterler, yaratıldıkları zaman ve mekânın içindeki realite çerçevesinde verilirler. Yaşar Kemal'in bu romanlarında el sanatları ile bir şekilde ilişkisi olan kişilere bakıldığında, yazarın bunlara ve bunların mesleklerine, romansal gerçekliğin sınırlarını da başarılı bir biçimde koruyarak yansıtırken, okurda uyandırdığı izlenim, ölen bir kültüre ağıt yakıldığı duygusudur.

KAYNAKÇA

Bosquet, Alain (1993), *Yaşar Kemal Kendini Anlatıyor*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Çiftlikçi, Ramazan, (1993), *Yaşar Kemal, Yazar-Eser-Üslup*, İnönü Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, DT, Malatya.

Yaşar, Kemal, *Yer demir Gök Bakır*, (1963), Yapı Kredi Yayınları(2004), İstanbul

Yaşar, Kemal, *Ağrıdağı Efsanesi*, (1970), Yapı Kredi Yayınları(2004), İstanbul

Yaşar, Kemal, *Binboğalar Efsanesi*, (1971), Yapı Kredi Yayınları(2004), İstanbul

Yaşar, Kemal, *Demirciler Çarşısı Cinayeti*, (1974), Yapı Kredi Yayınları(2007), İstanbul

- Yaşar, Kemal, *Al Gözüüm Seyreyle Salih*, (1976), Yapı Kredi Yayınları(2003),İstanbul
- Öztürk, İsmail, (1984), “Kaynak Değerlendirmesi ve Kültürel Bakımdan Tekstil El Sanatları”, *II. Ulusal El Sanatları Sempozyumu 18–20 Kasım 1982*, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları:228–240
- Pekpelvan, Belgin (1999), “Geleneksel Değerlerimizin Çağdaş Değerlere Ulaştırılması”, *2000’li Yıllarda Türkiye’de Geleneksel El Sanatlarının Sanatsal, Tasarımsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: 238–244.

DİLİM KOLUM BAĞLI: HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLERDE HERMENÖTİK YÖNTEM

Arş. Gör. Mehmet KURT

Bingöl Üniversitesi

Sosyoloji Bölümü

ÖZ

Çalışmamız bir “anlama yöntemi” olarak hermenötik üzerinedir. Hermenötiğin ne olduğu, anlam(a) konusundaki iddiaları ve bu iddiaların sosyal bilimlere ne şekilde etki ettiği, bilimsel bilginin hermenötik bir bakış açısıyla ne anlam ifade ettiği hususlar, çalışmamızın odaklandığı ana meselelerdir.

Çalışmamız hermenötiğin dil, anlam, yorum, metin gibi temel kavramlarını hermenötik teorinin yaklaşımına uygun şekilde tanımladıktan sonra hermenötiğin ne olduğu sorusuyla devam etmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde, çağdaş hermenötiğin önemli temsilcilerinden olan Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Betti, Hirsch ve Habermas’ın hermenötik anlayışları anlatılmış, bunun yanı sıra hermenötiğe dair genel bir değerlendirme ve cevapları okuyucuya bırakılmış birkaç soruya yer verilmiştir. . Çalışmanın ikinci bölümü ise; hermenötiğin katkısından hareketle sosyal bilimlerde yöntem konusuna ayrılmıştır. Sosyal bilimlerde bilginin oluşumu, bilginin dil, kültür ve tarihle ilişkisi etrafında şekillenen ikinci bölümde; çeşitli örnekler üzerinden hermenötiğin katkısı değerlendirilmiş, teori kısmı ön planda olan birinci bölümün ikinci bölüme; yani hermenötiğin sosyal bilimlere etkisi ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: Hermenötik, Sosyal Bilim, Dil, Anlam, Tarih, Kültür

ABSTRACT

This study is about hermeneutics as an “understanding method”.The study focuses on the meaning of hermeneutics,its claims about understanding ,effects of this claims to social sciences,and also the meaning of scientific knowledge from the perspective of hermeneutics.

After defining the main concepts of hermeneutics such as language,text,meaning in accordance with the hermeneutic approach, then study focuses on the question that what the hermeneutic is.First part of the study includes an examination of the hermeneutic understanding’s of important representatives of contemporary hermeneutic such as Schleiermacher,Dilthey,Heidegger,Gadamer,Betti,Hirsch and Habermas, a general evaluation about hermeneutic and also a few questions are thought to be answered by reader. Considering the contribution of hermeneutics ,the second part of the study devoted to the methods in social sciences.This part that is shaped around the formation of knowledge in social sciences and its relations with language,culture and history, evaluates the contribution of hermeneutics according to relevant examples and also discusses the effect of first part on the second,in other words the effects of hermeneutics to the social sciences are in focus.

Keywords: Hermeneutic,Social Science,Language,Meaning,History,Culture.

Giriş

Çalışmamız bir “anlama yöntemi” olarak hermenötik üzerinedir. Hermenötiğin ne olduğu, anlam(a) konusundaki iddiaları ve bu iddiaların sosyal bilimlere ne şekilde etki ettiği, bilimsel bilginin hermenötik bir bakış açısıyla ne anlam ifade ettiği hususları, çalışmamızın odaklandığı ana meselelerdir.

Çalışmamız için uygun gördüğümüz “Dilim Kolum Bağlı” başlığı, Türkçedeki “elim kolum bağlı” deyiminden mülhemdir. Zira çok sayıda hermenötik anlayış olsa da hermenötikçilerin ittifak ettiği önemli ilkelerden bir tanesi; “dil, kültür, tarih gibi unsurlar tarafından kuşatıldığımız” ve tüm etkinliklerimizi bu kuşatılmışlık içerisinde icra ettiğimizdir. Bu ilke, pozitivizmin oldukça önemsiz gördüğü ve karşı olduğu bir prensiptir. Zira pozitivizmin iddiası, (hermenötiğin tersine) her şeyin rasyonelliğin kuralları içinde anlaşılabileceğidir. Fakat pozitivizmin önemli kavramlarından olan rasyonalite, yaşadığımız toplumsal gerçekliğin bir yansımasıdır. Genel geçer bir doğruluk düzlemi değildir. Mesela ilerleme, bu birikimin bize dikte ettiği bir ilkedir. Sonuçta o, inanılan bir “mit”tir. (Skinner, 1991: 90-91) Hermenötik ise dilin, kültürün, tarihin ve daha pek çok unsurun bizi kuşattığını, bir fiili icra ederken bu kuşatılmışlığın bizim için referans olduğunu, dolayısıyla pozitivizmin iddia ettiği türden bir rasyonelliğin mümkün olmadığını iddia eder. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 24-26) Biz de çalışmamızın başlığından bu iddianın geçerliliğini paylaştığımızı ifade etmiş oluyoruz. Zira dil ve dilin olduğu kültür, eyleme önceliği ve eylemi belirlemesi nedeniyle dışına çıkamayacağımız bir evren oluşturmaktadır. Eylem ise dilden sonra gelmekle, en başından dil tarafından belirlendiğini ilan etmiş olmaktadır. Yani “dilini bağlı olması”, “kolun bağlı” olmasını zorunlu kılmaktadır.

Çalışmamız hermenötiğin dil, anlam, yorum, metin gibi temel kavramlarını hermenötik teorinin yaklaşımına uygun şekilde tanımladıktan sonra hermenötiğin ne olduğu sorusuyla devam edecektir. Hermenötiğin ne olduğunu tanımlamadan önce hermenötiğin temel kavramlarını tanımlamaya çalışmak, metodolojik açıdan bir paradoks gibi algılanabilir. Lakin hermenötiğin temel kavramları olan dil, anlam, metin, yorum gibi gündelik dilde de sıkça kullanılan kavramları izah etmeden, hermenötik açısından bu kavramların ne olduğunu izah etmeye çalışmak, hermenötiği gündelik düşüncenin pek çok biçimiyle ortak edecektir.

Hermenötiğin ne olduğu sorusuna bir yanıt arandıktan sonra çağdaş hermenötiğin önemli temsilcilerinden olan Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Betti, Hirsch ve Habermas’ın hermenötik anlayışları anlatılacak, hermenötiğe dair genel bir değerlendirme ve cevapları okuyucuya bırakılmış birkaç soruyla çalışmanın birinci bölümü noktalanacaktır. Çalışmanın ikinci bölümü ise; hermenötiğin katkısından hareketle sosyal bilimlerde yöntem konusuna ayrılacaktır. Sosyal bilimlerde bilginin oluşumu, bilginin dil, kültür ve tarihle ilişkisi etrafında şekillenen ikinci bölümde; çeşitli örnekler üzerinden hermenötiğin katkısı değerlendirilecek, teori kısmı ön planda olan birinci bölümün ikinci bölüme; yani hermenötiğin sosyal bilimlere etkisi ele alınacaktır. Çalışmamız sonuç bölümüyle noktalanacaktır.

Hermenötiğin Temel Kavramları

Her bilimsel yaklaşımın, metodolojinin alanına dahil olanı elde etmek ve işlemek için çeşitli araçları ve kavramları vardır. Hermenötiğin de temel kavramları dil, yorum,

anlam, anlama, yorumlama, metin, söz, yazı ve okuma gibi kavramlardır. Çalışmamızın bu bölümünde bu kavramlar, hermenötiğin bakış açısıyla ele alınacaktır.

Dil: Dil, kültürel deneyimin toplandığı hazinedir. Birey dille var olmakta ve dil aracılığıyla görmektedir. (Palmer, 2003: 57) Heidegger'e göre dil, insan bilincinin bir aleti ya da basit bir ifade aracı değildir. Bizzat anlamının kendisi dilsel bir olaydır. Dolayısıyla dil, nesneye eklenen bir şey değil, onu ifşa eden, bütün kültürel öğrenimlerin aracı ve ürünü olan bir şeydir. (Tatar, 2004: 31; Özcan, 2000: 216) Bu nedenle dil, zihinsel bir yetide şekillenen toplumsal ve kültürel bir vakadır. Wittgenstein'ın da ifade ettiği gibi özel bir dil kuran kişi, başkasıyla iletişim kuramaz. Kurduğu özel dilin anlamlı olabilmesi ve işler hale gelebilmesi için başkası tarafından bilinmesine ve bir kültürün ürünü olmasına bağlıdır. (Alpyağıl, 2003: 34)

Anlama: Anlama, karmaşık bir fenomendir. Müjdeleme, bildirme, yorumlama, tercüme etme, deşifre etme gibi birbirinden farklı ve bazen birbirine karşıt etkinlikleri içinde barındırır. Anlama, estetik, etik, politik, dini veya pedagojik mahiyetli pek çok objeyi kavrama çabasıdır. Bu çaba yorumla işbirliği içindedir ve yorumdan ayrı düşünülemez. (Özcan, 2000: 157) Anlama, dikey ve devamlı ilerleyen bir süreç olmayıp gidişli gelişli karmaşık bir süreçtir. Bir şey hakkındaki kısmi anlama, bütünü anlamının ilk adımıdır. Ön anlama gelişerek, zamanla bütünü anlamaya dönüşmektedir. (Bilen, 2002: 30-31)

Özne-nesne ayrımına dayanan epistemolojik şemaya göre anlama, öznenin nesne hakkında sahip olduğu zihinsel imgedir. Oysaki hermenötik anlamda anlama, sadece bireyin zihninde gerçekleşen bilişsel bir edim ve pasif bir eylem değildir. O, aynı zamanda beşeri ilişkilerin karşılıklı oluşuna işaret eden bir kavramdır. (Bilen, 2002: 91-92; Özcan, 2000: 133) Bu nedenle anlama, sadece yabancı bir dile vakıf olmakla elde edilebilecek bir meziyet değildir. (Schleiermacher, 1997: 42) Anlama, sadece nesnenin yorumlanmasıyla mümkün hale gelmez. Aynı zamanda nesnenin kendini nasıl konumlandığını /inşa ettiğini de bilmek gerekir. (Calhoun, 2008: 91)

Anlama ve anlamlandırma sürecimiz, kendi kültürümüz ve geçmiş deneyimlerimiz çerçevesinde belirlenir. (Calhoun, 2008: 91)

Anlama tarih tarafından belirlendiği kadar, tarih de anlama tarafından belirlenir. (Bilen, 2002: 120) Onun hem psikolojik hem sosyolojik boyutları vardır. Anlam, yalıtılmış zihinsel bir sürecin ürünü değil, toplumsal süreçlerin bir sonucudur. (Özcan, 2000: 133; Alpyağıl, 2003: 40)

Yorum: Yorum, metni hayata geçirmektir. Metnin niyetinin, yorumcunun dili aracılığıyla açığa çıkmasıdır. Bununla beraber yorumcunun anlam dünyasında bir değişme olmaksızın, metnin anlaşılması da mümkün değildir. Bu durum da anlama ve yorumlama sürecinin temelde aynı olduğunu gösterir. (Tatar, 2004: 72, 75) Kişi sabah uyanıp gece yatıncaya kadar sürekli bir yorumlama eylemi içerisinde. Öyle ki yorum, insan hayatının en temel özelliklerinden biridir. (Palmer, 2003: 35-36) Her yorumun amacı okuyucu ve yazarı çevreleyen ortamı aynı potada eritmektir. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 69)

Okuma: Okuma, bir metnin ifşası demektir. Bununla beraber sadece bir ifşa faaliyeti olmayıp, okuyucunun da kendini metne açmasıyla anlamlı hale gelen ve okurun bakiyesine göre kendini ele veren bir süreçtir. Bu nedenle o, metin ile okurun kültürü ve karşılıklı iletişimi bağlamında oluşmaktadır. (Jeanrond, 2007: 176-178)

Metin: Metinler, hermenötik anlayışa göre salt bir veri olmayıp, iletişim hadisesinde bir ara safhadır. (Tatar, 2004: 61) Metin, tamamen somut bir kavram değildir. O, anlamı yansıtan eylemlerin tümüdür. Yazarın/aktörün etkinliğinin gerçekleştiği zemindir. (Özcan, 2000: 90, 97)

Yazı: Yazı, metnin yazardan bağımsızlaştırılmasıdır. Yazı, dilin mantığına yabancısıdır. O, giysi değilse de kılık değiştirmektir. Dil ile yazı birbirinden ayrı iki gösterge sistemidir. İkincisinin varoluş nedeni, birincisini temsil etmektir. (Özcan, 2000: 101-102)

Hermenötik Nedir?

Hermenötik isminin, Hermes'in ilettiği mesajları yorumlamasına¹ atfen konulduğu ifade edilir. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 29) Hermenötik kavramının isim babası olan Hermes, çobanların ve yolcuların tanrısıdır. Tanrılar ve insanlar arasında bir elçidir. İsmi sınır taşı anlamına gelen "hermax"tan gelir. O, bilinen ve bilinmeyenin sınırında; yolculara kılavuzluk, insanlara da elçilik yaparak bilinen ile bilinmeyeni birbirine yakınlaştırır. (Özcan, 2000: 13) Bu nedenle hermenötik, köprü kuran bir temrindir. Biri yabancı olan iki dünyayı yakınlaştırma ve "ufuklarını birleştirme" çabasıdır. (Jeanrond, 2007: 13) Hermenötik, yazarın başta dil olmak üzere çeşitli iletişim araçlarıyla bildirdiği, ama okuyucunun çeşitli nedenlerle kavrama güclüğü yaşadığı metni, mesajları açısından ortaya çıkarmaktır. (Özcan, 2000: 253)

Hermenötiğin ilk biçimleri, Kutsal Kitap'ın yorumlanma ihtiyacından, onun tarihsel yorumundan ve klasik filolojideki unsurlardan doğmuştur. (Palmer, 2003: 64, 72) Çağdaş hermenötik, Weberci anlamacı sosyolojinin aldığı biçimdir. (Palmer, 2003: 37) Hermenötik, bir bilim değildir. Yorumun ve anlamının dâhil olduğu her şey için bir temeldir. Onun esas konusu metni deşifre etmektir. (Özcan, 2000: 10, 89)

Hermenötik, anlamaya neyin etki ettiğini ve anlamının gerçekte ne olduğunu inceler. Hermenötik yalın metin çözümlemesinden öteye giden bir anlama çabasıdır. Bu nedenle sadece yazılı eserler değil, insan elinden sadır olmuş her şey onun konusudur. (Palmer, 2003: 37)

Hermenötik, kendi başına var olabilen metin anlayışını reddeder. Hermenötiğe göre gelenekten bağımsız bir şekilde metnin ne olduğu, evrensel bir perspektif çerçevesinde anlaşılamaz. (Tatar, 2004: 51)

Bir metin, özneliği içerisinde zaman, mekan, dil ve diğer anlamaya etki eden faktörler nedeniyle okuyucunun zihninde bir çağrışım yapmayabilir. Hermenötiğin maksadı ise, yorum vasıtasıyla bu engelleri aşmaktır. (Palmer, 2003: 41) Sözün, kullanıldığı tarih ve bağlam içinde anlam ile yakınlığı vardır. Tarih ve bağlam değiştikçe söz ile anlam birbirinden uzaklaşır. Hermenötiğin çabası ise tarih ve bağlamın doğal sonucu olarak birbirinden uzaklaşan söz ile anlamı birbirine yaklaştırmaktır. Bu çaba, bazen sözün aleyhine de olsa, onun zıddının ifadesi de olsa bu, böyledir.

Nesneye dair anlamının gerçekleşebilmesi için bir ön anlamının gerçekleşmesi gerekir. Hermenötiğin temel problemi, okuyucu ile metnin ufuklarını birleştirmektir. (Palmer, 2003: 55)

Hermenötik, bir çözüm sanatı olmaktan çok, sorunların anlaşılmasına katkıda bulunma amacındadır. 19. asır filologu Boeckh'e göre hermenötik, bir eseri yazarının anladığından farklı ve daha iyi anlama çabasıdır. (Tatar, 2004: 8, 24)

¹ Hadis metodolojisinin diliyle söyleyecek olursak; "manen rivayet etmesine..."

Epistemoloji bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırırken; hermenötik, anlamının nasıl mümkün hale geldiğini araştırır. (Skinner, 1991: 52)

Hermenötikte iki farklı teamül bulunur. Birincisi hermenötiğin bir mesaj, bildiri veya kurtuluş beyanı olarak anlamın tezahürü ve restorasyonu olduğunu düşünür. İkincisi içtense hermenötik mitten arındırma (Bultman) ve hayalin azaltılması anlamını taşır. (Skinner, 1991: 38)

Hermenötik, eleştiri ve yorum olmak üzere iki yön barındırır. Eleştiri tarihsel metinlerin güvenilirliğini tespit; yorum ise bu metinlerde ortaya çıkan tarihsel olguları değerlendirmek ve açıklamaktır. Boeckh ise yorum ve eleştiriye birbirinden ayırmaktadır. Yorum, metnin kendisiyle ilgilenen bir anlama tarzıdır. Eleştiri ise bir metni, tarihsel şartları, geleneği ve yorumcunun öznelliği açısından değerlendirmektir. Yorumcu, yorum ve eleştiriye beraber değerlendirmeden kendi anlama çabasının doğruluğundan emin olamaz. (Tatar, 2004: 24-26)

Hermenötiğin epistemoloji ile yakın ilgisi olduğu gibi tercümeyle de yakın bir bağı bulunmaktadır. Tercüme, hermenötiğin kalbidir. Tercüme esnasında mütercim, gramer, tarih ve diğer unsurları göz önünde bulundurmak suretiyle bir tarih aralığında yazılmış bir eseri, çağına taşımaya çabalar. Bu şekilde metnin ve okuyucunun dünyasını birbirine yaklaştırmaya çalışır. Bu yaklaştırmaya çabası için de bir "Hermes'e" ihtiyaç vardır. (Palmer, 2003: 62; Bilen, 2002: 32)

Hermenötik yönetime göre eserler, analiz edilecek nesneler olarak değil, konuşan insanlar olarak ele alındıklarında en iyi şekilde anlaşılabilir. Bu yüzden eserler, daha kapsayıcı ve hassas anlama yöntemlerine ihtiyaç duyarlar. (Palmer, 2003: 34-35)

Günümüzde hermenötik, edebiyattan antropolojiye, uluslar arası ilişkilerden hukuka pek çok alanda etkisini sürdürmektedir. Bu etkiye paralel olarak pek çok hermenötik anlayış da ortaya çıkmıştır. Schleiermacher ve Dilthey'in öncülüğünü yaptığı romantik hermenötik, Heidegger ve Gadamer'in öncülüğünü yaptığı felsefi hermenötik, Betti ve Hirsch'in başını çektiği yeni romantik hermenötik ya da nesnel yorumbilim kuramı, Bultman'ın teolojik hermenötiği ve Habermas'la özdeşleşen eleştirel hermenötik bu anlayışlardan bir kaçıdır. Bu anlayışların her birinin, nevi şahsına münhasır bir yorum/anlam anlayışı ve metodu vardır.

Çalışmamızın başında hermenötiğin temel kavramlarına açıklık getirmeye çalıştıysak da bu kavramların tanımında bir ittifak olmadığını itiraf etmek gerekir. Zaten hermenötiğin amacı da ittifak ile ortak bir anlama ulaşmak değildir. Hermenötiğin temelini oluşturan anlama, metin, yorum ve açıklama kavramlarındaki belirsizlikler ve farklı yorumlar devam ettiği için ortak bir hermenötik tanımından ve yönteminden bahsetmek, mümkün değildir. Hermenötiğin mahiyeti ve alanıyla ilgili muğlâklık onu bir meta-anlatıya çevirmiş durumdadır. Örneğin F. A. Wolf'a göre, hermenötik bir yazarın düşüncesini, onun metninden hareketle zorunlu bir şekilde ortaya çıkarma sanatıdır. Wolf'un bu anlayışından hareket edecek olursak, hermenötiğin rasyonel karakterli bir eylem olduğu düşüncesi ortaya çıkar. Oysaki Schleiermacher'in de tespit ettiği üzere rasyonel bir hermenötik anlayış, her şeyden önce metinlerin açık uçlu tabiatına aykırıdır. Hermenötiğin ve onun temel kavramlarının farklı tanımları göz önünde bulundurulduğunda; her anlamının eksik ve farklı bir anlama olduğunu, dolayısıyla hermenötiğe dair her tanımlama eyleminin de noksanla malul olacağını hermenötiğe dair tanım bahsinde, bir sonsöz olarak ifade edebiliriz. (Tatar, 2004: 35-38, 46)

Çağdaş Hermenötiğin Öncüleri

Schleiermacher

Hermenötiğin günümüzdeki anlamına kavuşmasına öncülük eden ve hermenötiğin yardımcı bir disiplin olmaktan çıkıp, evrensel felsefi bir sorun olması yolunda önemli adımlar atan kişi, Protestan ilahiyatçı F. Schleiermacher'dir. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 30; Tatar, 2004: 11; Bilen, 2002: 48)

Schleiermacher ile beraber hermenötik, sadece teoloji, edebiyat veya hukuka ait münhasır bir alan olarak kalmamış; ondan önce, arada bir ortaya çıkan ve anlaşılmayan kelimelerin izahı için kullanılan veya yazarı belli olmayan kutsal metinler ve onun gibi metinlerin çözümlemesi için kullanılan hermenötik, onunla beraber dil içerisinde herhangi bir "oluşu anlama" metodolojisine dönüşmüş ve yazarın psikolojisi, anlamının merkezine yerleşmiştir. (Palmer, 2003: 132; Bilen, 2002: 59; Özcan, 2000: 141) O, anlamın hangi kanunlar çerçevesinde oluştuğunu inceleyen bir anlayış geliştirmiştir. (Palmer, 2003: 128)

Schleiermacher, hermenötiğin amacının metinlerdeki zor pasajları çözmek ve yanlış anlamaları ortadan kaldırmak olmadığını; doğrudan anlamayı mümkün kılan şartları ve onun yorumlama tarzlarını ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir. (Tatar, 2004: 20)

Schleiermacher'e göre anlamamak, doğal bir durumdur. Anlamak ise özel bir çaba ve araştırma gerektirdiği için daha nadir olarak ortaya çıkan bir olgudur. Bu nedenle onun hermenötiği "anlamamaktan sakınma sanatı" olarak tarif edilebilir. (Bilen, 202: 59-60) Schleiermacher'e göre anlama, yazarın zihinsel sürecini yeniden tecrübe etmektedir. Yazar neyi tecrübe etmişse, onu tecrübe etmeye çalışmaktır. Burada tersi bir seyir izlenmekte ve metinden, onu oluşturan zihne bir yolculuk yaşanmaktadır. Bu yöntemin temel parametreleri ise dil ve üsluptur. Üslubun anlaşılması, anlamın tespiti için temel araçlardan biridir. Nasıl ki bir söz cümleinin bağlamı içinde anlamlıysa, bir düşünce de arka planındaki düşünce ve üslup bütünlüğü içinde anlamlıdır. (Palmer, 2003: 124, 127-128; Bilen, 202: 61)

Schleiermacher'e göre düşüncesini belli bir şekilde ifade eden kişiyi anlayabilmek, onun dili kullanmadaki özgünlüğünü kavramakla mümkündür. Bu süreç yorumun devreye girdiği bir süreçtir. Yorumun doğruluğu ise yazarın kastettiği şeyi tespit ve yazarın niyetidir. (Bilen, 2002: 65, 68) Anlamın ifşası ise yorumcunun, metnin bağlamını ve oluştuğu tasavvurun özel koşullarını bilmesi ile mümkündür. (Schleiermacher, 1997: 43)

Schleiermacher'e göre yazar/metin ile okur arasında tarihsel süreçle beraber yaşanan anlam ve bağlam değişimi nedeniyle bir mesafe oluşmaktadır. Hermenötik ise burada devreye girmekte ve "yanlış anlamayı" engellemektedir. Bu işlev de metnin dili ile yazarın zihni birlikte incelendiğinde mümkün hale gelir. (Tatar, 2004: 38-39) Gadamer, Schleiermacher'ın bu görüşünü eleştirir ve yanlış anlamamanın da anlama için bir zemin olduğunu,² bu nedenle hermenötiğin aşına olunandan yabancı olunana bir seyir olduğunu ifade eder. (Tatar, 2004: 40)

Dilthey

Schleiermacher'ın yöntemi, anlamamanın kanun ve prensiplerini bulma iddiasında olan Dilthey tarafından devam ettirilmiştir. (Palmer, 2003: 133) Dilthey'le birlikte hermenötik, insan bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran bir temel olmuştur. (Bilen, 2002: 52)

Dilthey modern tarihsellik teorisinin babasıdır. Onun hermenötik anlayışı, tarihsellik üzerine kuruludur. (Palmer, 2003: 160) Kant nasıl ki " Saf Aklın Eleştirisi"yle doğa

² Ön yargı kavramına vurgu yapılmaktadır.

bilimlerinin çerçevesini çizmişse; Dilthey de “Tarihsel Aklın Eleştirisi”yle insan bilimlerinde meşru bilginin sınırlarını çizmiştir. (Bilen, 2002: 81)

Hermenötiği günümüzdeki anlamına kâmilten kavuşturan kişi Dilthey’dir. Dilthey’e göre pozitif bilimlerde açıklama; beşeri bilimlerde ise anlama olmak üzere iki farklı epistemoloji vardır. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 32, 34; Palmer, 2003: 145) Dilthey’e göre anlamamanın bir başlangıç noktası yoktur. Fakat her zaman, üzerinden hareket ettiği bir öngörüsü ve paradigması vardır. (Palmer, 2003: 163)

Dilthey’e göre Hermenötik, kaydedilmiş verileri anlama metodolojisidir. Onun hermenötiğinde filolojik yorum, temel yapı taşıdır. (Tatar, 2004: 40)

Beşeri bilimler harici kategorilere göre değil, dâhili kategorilere göre bir anlama çabası içerisine girmelidir. Dilthey’e göre insan, içsel dünyaya iç gözlem yoluyla değil, yorumla ve insanın fenomen üzerindeki izlerini çözümleyerek ulaşır. (Palmer, 2003: 142, 144) Onun hermenötik anlayışının en temel vasfı, anlama kavramını dile değil, hayata ve hayat şartlarına dayandırmasıdır. (Tatar, 2004: 26)

Dilthey’e göre anlam tarihseldir. O tarihle birlikte değişmiştir ve olayların izlendiği perspektife bağlıdır. Bu yönüyle anlam, belirlenmiş ve katı değildir. Bununla beraber havada asılı ve soyut bir şey de değildir. Onun bir bağlamı, parça-bütün ilişkisi vardır. (Palmer, 2003: 162-163)

Dilthey’e göre her bir sözcük, cümle ya da anlam, onu icra edenle ile ona muhatap olan arasında bir asgari müşterek olması durumunda anlamlı hale gelir. (Skinner, 1991: 24)

Dilthey’e göre hermenötik sadece metin yorumu demek değildir. O, hayatın kendisini eserde nasıl açtığı ve ifade ettiğine dair bir teoridir. Bu nedenle sanat eseri, sanatçıyı değil hayatı imler. (Palmer, 2003: 155) Dilthey için hermenötikten hasıl olacak nihai fayda, bir metni yazarından daha iyi anlamaktır. (Jeanrond, 2007: 96)

Dilthey’e göre, zihin sadece yaratmış olduğu şeyi anlar. (Swingewood, 1998: 160)

Heidegger

Heidegger, hocası Dilthey ve Husserl gibi bir yaşam felsefesi kurmaz. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 41) Fakat Dilthey’in hayatı yine hayattan hareket ederek anlama teorisini kabul eder. (Palmer, 2003: 169)

Husserl’in hermenötiğe katkısı, anlamamanın eylemsel ve psikolojik boyutları ile anlam boyutu arasındaki farklara işaret etmesi ve metnin anlamının yorumcu tarafından inşası, nokta-ı nazarındadır. Heidegger, Husserl’in fenomenolojisini, derhal görünmeyeni açığa çıkarma şeklinde dönüşüme uğratmıştır. (Tatar, 2004: 27-28) Bu yolla Heidegger, hermenötiği sosyal bilimlere üzerine düşünme eyleminden, sosyal bilimlerin üzerine inşa edildiği bir temele çevirme yolunda önemli bir adım atmıştır. (Tatar, 2004: 40-41)

Heidegger ile Husserl’in muhalefet ettikleri mevzu, dil ile anlamın birbirine olan önceliğidir. Heidegger’in tezi, dilin anlamdan önce var olduğu ve kendimizi dilin dünyası içinde bulduğumuzdur. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 45) Ona göre dil, varlığın evidir. Eşya dil içerisinde var olmuş ve var olmaktadır. (Palmer, 2003: 182)

Anlamak ve yorumlamak insan varlığının en bariz vasıflarındandır. (Palmer, 2003: 73) Heideggerci bakış açısıyla anlama, varlıktan sonra oluşan değil; insan yaşamının ilksel varoluş biçimi olarak konumlanan şeydir. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 43) Heidegger’le beraber anlama, insanın kendi varlığının yanı sıra zihnen tasarımıyla bir şey olmaktan çıkıp, var olma tarzının kendisine dönüşmüştür. (Tatar, 2004: 30)

Heidegger, özne-nesne ayırımına dayalı epistemolojik kuramı reddetmiş, zihinsel bir tutum olarak anlama yerine, edim olarak anlamayı savunmuştur. (Bilen, 2002: 96)

Heidegger'e göre nesnelerin varlık sahasına çıkması dil sayesinde mümkün olmuştur. O anlama, yorumlama ve uygulama olarak ifade edilen hermenötik süreçleri birlikte ele almaktadır. (Bilen, 2002: 107)

Heidegger'e göre hermenötik, insan varlığında anlamının nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenir. (Palmer, 2003: 183) Heideggerci anlayışa göre her türlü anlama geçici, tarihsel ve kastidir. (Palmer, 2003: 189)

Bir temel ontoloji geliştirme gayesi güden Heidegger, zaman kavramını anlamın ufku olarak belirler. (Bilen, 2002: 106)

Heidegger'in Dasein (şu varlık) ve "dünya içinde varlık" diye ifade ettiği husus, zamanın ilerisine fırlatılmış şekilde kendisini anlayan ve hiçbir zaman kendi sıfır noktasına dönemeyen insandır. (Tatar, 2004: 29) Dasein olarak ifade edilen varlık (insan), varlığın kendisini kendine problem edinen tek varlıktır. Onun insan kavramı yerine Dasein kavramını tercih etmesi, insan kavramının Heideggerci varlığın mahiyetini saptırabilme endişesidir. (Bilen, 2002: 98)

Gadamer: Hermenötik Kaderci

Hermenötiği Heidegger'den hareketle tüm insan bilimleri için bir temel yapmaya çalışan Gadamer, hermenötiğin evrensel boyutta cereyan eden bir anlama biçimi olduğunu iddia eder. (Tatar, 2004: 32)

Gadamer'e göre anlamının yapısı özetlenecek olursa; "bir metni anlamaya çalışırken aslında kendimizi anlama yolunda yeni bir bakış kazanırız." (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 52-53) Gadamer'e göre anlama, insanın yalın eylemlerinden biri değil, hayat tecrübesinin yapısına ait bir etkinliktir. Anlama, insanın dünyaya yönelmişliğinin özüdür ve daha basit bir şeye indirgenemez. Gadamer'e göre anlama, orada duran bir nesneyle öznenin ilişkisi değildir. Aksine öznenin, nesnenin tarihiyle münasebetidir. (Bilen, 2002: 113, 116)

Gadamer, "yorumlama sanatı" olarak ifade edilen hermenötiği bir "uzlaşma sanatına" çevirmiştir. Metin ile okur arasındaki uzlaşmazlıkları çözme sanatı... Gadamer'in uzlaşma sanatı olarak hermenötik anlayışı, yorumcunun anlam ve hakikat dünyası ile metnin anlam ve hakikat dünyasını elden geldiğince birbirine yaklaştırma sanatı olarak ifade edilir. (Tatar, 2004: 41-42) Gadamer bunu "ufukların birleşmesi" şeklinde formüle eder. Bunun en güzel örneği ise diyalogdur. Diyalogda her iki taraf da başlangıçtaki konumunu değiştirerek diyalogu bitirir. Anlama belli oranda ufukların birleşerek tek bir ufka dönmesiyle neticelenir. (Bilen, 2002: 206)

Gadamer'e göre yorumlama, anlama sonradan eklenen bir olgu değildir. Bilakis o, anlamın oluştuğu rahimdir. Yorumlama anlamın açık bir biçimidir. (Bilen, 2002: 119) Bu nedenle yorumlamanın beşiği olan her okuma, metni bir duruma uygulamak suretiyle bir yeniden inşadır. (Bilen, 2002: 140)

Bilimsel yöntemlerle "hakikate/anlama" ulaşılamayacağını söyleyen Gadamer'e göre "hakikatin yolu" hermenötikten geçer. Anlama ediminde herhangi bir yöntem gerektirmez. Bir metin, kapılarını her iyi niyetli okura açabilir.³ (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999:

³ Gerek burada gerek diğer yerlerde, Gadamer'le ilgili göze çarpan önemli noktalardan biri, onun hermenötikle ilgili geliştirdiği dilde metafiziksel bir boyutun göze çarpmasıdır. Hermenötik anlayışının genelini göz önünde bulundurunca bu yönüne uygun olarak ona "hermenötik kaderci" demek bir yafa olmayacaktır, sanırım.

54; Jeanrond, 2007: 36) Onun için anlama, bir yöntem sorunu değil, bir karşılaşma ve birbirine dâhil olma sorunudur. (Skinner, 1991: 25) Bu durumda anlama da bir kişinin nesneye karşı öznel bir süreci değil, kişinin kendisi olma sürecidir. Hermenötik de beşeri bilimler için bir yardımcı disiplin olmayıp, anlamayı insandaki ontolojik bir süreç olarak ele alan felsefi bir gayrettir. (Palmer, 2003: 216) Gadamer için hermenötiğin amacı, nesnel anlama için geçerli olacak kuralları geliştirmek değil, anlamamanın kapsamını olabildiğince genişletmektedir. (Palmer, 2003: 280)

Gadamer, aydınlanma tarafından haksızca göz ardı edildiğini düşündüğü gelenek ve önyargı kavramlarını hermenötik anlayışının temeli yapmaktadır. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 152; Palmer, 2003: 240; Bilen, 2002: 113) Gelenek, geçmişin hafızasını oluşturur. Bu nedenle geleneği anlamak, bu hafızanın bugüne taşınmasına aracılık olur. (Bilen, 2002: 130; Özcan, 2000: 142) Gelenek, bize karşı değil ama bizim içerisinde bulunduğumuz ve bizi kuşatan bir şeydir. Çoğu zaman geleneğin içerisinde varlığın durumu o kadar şeffaftır ki, balığın suyu görmediği gibi varlık da bir gelenek içerisinde bulunduğunu fark etmez. (Palmer, 2003: 232)

Gadamer, önyargıların nesnelliğe engel olmadığını, bilakis anlamamanın önyargılar üzerinden gerçekleşme imkanı bulduğunu, tarihi anlamamanın, önyargılar aracılığıyla mümkün olduğunu, önyargılara karşı olmanın ancak onların etkisini gizleme anlamı taşıyacağını ifade eder. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 56, 114; Palmer, 2003: 239; Jeanrond, 2007: 113) Gadamer, öznel bilincin kendi tarihsel belirlenmişliğini ve önyargılarını aşabileceğini kabul etmez.⁴ (Bilen, 2002: 127)

Gadamer, teori ve pratiğin aynı anda anlama sürecine etki ettiğini göstermek için “tarihsel olarak etkilenmiş bilinç” kavramını geliştirir. Hermenötik bilinç, hem tarih içinde duran ve yapısı belirlenen hem de yapısı hakkında bilinç geliştirebilen bir olgudur. (Tatar, 2004: 33) Gadamer’e göre tarih tecrübesi iki anlamda metnin tarihsel olduğunu gösterir. Birincisi metnin belli bir tarihsel bağlamda oluşması, ikincisi ise metnin anlamının ancak belli bir tarihsel bakış açısıyla ortaya çıkmasıdır. (Bilen, 2002: 122),

Gadamer’e göre zaman, esnek bir boşluk değildir. Gelenek ve adetlerin doldurduğu bir sürekliliktir. Bize intikal eden her şey onun ışığında kendisini sunar. (Bilen, 2002: 137)

Gadamer, yazara ait zihnin, bir eseri anlama konusunda ölçü olarak kabul edilmesini eleştirir. (Palmer, 2003: 217) Gadamer’e göre hermenötiğin temel amacı yazarı değil, metni anlamaktır. (Palmer, 2003: 242)

Gadamer’in metodolojisi kimi hermenötikçiler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Betti bireyin tarihsel koşullar tarafından belirlendiğini ve önyargı anlayışını reddeder. Şayet bu iddia doğru kabul edilirse, subjektifliğin dünyasına mahkum olunacağını iddia eder. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 121) Gadamer bu iddiaya kitabının (Hakikat ve Yöntem) ikinci baskısında cevap vermiş ve hiçbir zaman genel bir yorum kuramı peşinde olmadığını, tüm anlama biçimlerinde ortak olan özelliğin ne olduğunu sorguladığını ifade etmiştir. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 122) Hermenötiği sadece kültürü anlamamanın aracı olarak görmeyip, onu her şeyi anlamamanın temeli olarak kabul eden Gadamer, bu anlamda hermenötiğin evremselliğini savunmuş olur. (Bilen, 2002: 134) Gadamer

⁴ “Önyargıların aşılamayacağı” kabulü, önyargıların aşılmasına engel oluşturacak bir paradigma yaratmış olmaz mı? Kişinin kendi tarihselliğini ve önyargılarını aşılamaz kabul etmek, bunların aşılma imkânlarını en başından engellemez mi? Gadamer bu kabulleriyle, hermenötik kaderciliğe boyun eğmiş olmuyor mu?

hermenötiğin eleştirdiği, karşı olduğunu iddia ettiği pozitivist gelenekle benzeştiği bir noktadır bu. Pozitivizmi, rasyonellik iddiasının evrenselliği nedeniyle eleştiren Gadamerci hermenötik, pozitivistin yaptığı tersten yapmakta ve kendisi de bağlayıcı ve kaderci anlayışla pozitivistin akıbetini paylaşmaktadır.

Gadamer dilbilimsel yapıyı önceleyenlere karşı anlamın önceliğini savunur. Ona göre bir metin okunurken sözcükler ve gramatik yapılar algılanmaz, algılanan şey anlamın kendisidir. Ne zaman ki anlam konusunda bir aksaklık olursa o zaman sözcükler ve gramatik yapı önem kazanır. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 230)

Gadamer'in anlamla ilgili iki varoluşsal ilkesi bulunmaktadır. Birincisi, her türlü anlamının bir gelenekle içinde gerçekleştiği; ikincisi ise anlamının, doğası gereği dilsel olduğudur. (Bilen, 2002: 138)

Gadamer'in metin yorumuyla ilgili de geliştirdiği bazı kurallar vardır.

1. *Bir metin, kendi kendisiyle anlaşılmalıdır.*

2. *Her türlü anlama, bir ön anlamaya dayanır.*

3. *Metnin anlaşılma serüveninde, insanın kendi sınırlılıklarının farkında olması gerekir.* (Bilen, 2002: 138-139)

Hermenötik açıdan Gadamer'in iki açıdan önemi vardır. Birincisi doğa ve toplum bilimlerinin aynı olduğu düşüncesine karşı sürdürülen muhalefeti güçlendirmesi; ikincisi ise geleneksel hermenötiğin pozitivist düşünceye yaptığı eleştirilerde, bizzat pozitivist yönteme saplandıklarını göstermesi. (Skinner, 1991: 29) Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi önyargının aşılabilir bir evren olduğu düşüncesi ve hermenötiğin tüm bilimler için bir zemin olduğu iddiasıyla Gadamer de pozitivistin saplandığı şeye, farklı bir açıdan da olsa saplanmaktadır.

Betti ve Hirsch

Yeni romantik hermenötiğin öncüsü olan Betti ve Hirsch'e göre yorumcu, uygun bir metodolojiye sadık kalarak kendi tarihsel kuşatılmışlığının dışına çıkabilir ve yazarın kastettiği anlamı belirleyebilir. Bu şekilde geçmişten gelen belgelerin anlaşılması mümkün hale gelir. (Bilen, 2002: 141) Bu anlayışlarıyla onlar, Gadamerci hermenötik anlayışını reddederler. Zaten onların hermenötik anlayışları incelendiğinde nesnel kurallara indirgenebilir bir anlayışta oldukları görülecektir. Betti'nin hermenötik anlayışına bakacak olursak hermenötik, ulaşılan sonuçların nesnelliğini teminat altına almak için kullanılan bir yöntemdir. (Bilen, 2002: 154)

Betti yorumun tanımlanabilir kuralları olabileceğine ve yorumun geçerliliğinin özneler arasında denetlenebileceğine inanır. Ona göre hermenötiğin faaliyet alanı, anlamının önündeki engelleri kaldırmaktır. Yani hermenötiğin görevi, yorumlama ile anlaşılır kılmaktır. (Bilen, 2002: 146, 148) Yorumlayanın davranışı, sadece edilgen değil, etkin ve inşa edicidir de. Bu inşa ise çok ileri boyutlara vardırılmamalıdır. Ön anlamadan kasıt, ilgili alandaki uzmanlıksa ön anlama, zararsız bir kavramdır. Ama Betti'ye göre özne-nesne ayrımını ortadan kaldıran bir ön anlama, kabul edilemez. (Bilen, 2002: 158) İnşanın metinden değil yorumdan kaynaklandığı, hermenötiğin bize armağan ettiği bir kabuldür. Bir metin okunurken inşa edilir. Ama inşa malzemesi de tamamen yorumcudan metne doğru değildir. Hatta inşanın temel malzemesi, metnin kendisidir.

Hirsch'e göre bir metnin anlamı belirlidir. O asla değişmez. Bu nedenle okuyucunun görevi bu anlamı tespittir. Zira değişen şey bir metnin özgün anlamı değil, onun önemidir. (Jeanrond, 2007: 155-156) Betti ve Hirsch'e göre tamamlanmamış bir anlama imkân dışıdır. Onlara göre metnin, yazarın niyetini ifade eden bir temel anlamı vardır ve

hermenötiğin amacı da bu niyeti tespittir. (Palmer, 2003: 98-99; Bilen, 2002: 166) Felsefi hermenötiği eleştiren Betti ve Hirsch, yazarın niyetini tespit konusunda niyetlendikleri “niyetçilikle” muğlak olanın sahasına adım atmış bulunmaktadır.

Betti’ye göre anlam önce değildir. Anlama, yorumlama neticesinde ulaşılır. Yorumlama da anlamayı hedefler ve anlamayla biten bir eylemdir. (Bilen, 2002: 162-163)

Betti, Heidegger ve Gadamer’in öncülüğünü yaptığı varoluşçu hermenötiği, yorumlamanın yöntemsel ihtiyaçlarını göz ardı etmek ve güvenilirliğini tehdit etmekle itham eder. (Bilen, 2002: 142) Onların amacı, felsefi hermenötiğin kaybettiği nesnelliğin sonuçlarını göstermektir. (Bilen, 2002: 153)

Habermas

Eleştirel yorumsamaya göre (Habermas) toplumdan ve ekonomik yapıdan bağımsız bir bilgi olamaz. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 58) Sosyal bilimler, kendi faaliyetlerini doğa bilimlerinin kurallarına göre anlarken dilselliği ve tarihselliği göz ardı etmiştir. Hermenötik, bu yöne vurgu yaptığı için değerlidir. Bununla beraber dilsellik ve tarihsellik, paradigma olarak değerlendirilmemelidir. (Bilen, 2002: 208) Habermas’a göre evrensel bir hermenötik anlayışı yanlıştır. (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 141)

Habermas’ın hermenötiği, “kuşku hermenötiği” olarak nitelenir. Zira Habermas, ısrarla eleştirinin önemine vurgu yapar. Ona göre geleneği eleştirisiz kabul etmek, üstesinden gelebileceğimiz bir çerçeve çizmede bize yardımcı olamaz. Habermas’a göre sosyal eylemin teşekkülü ve anlaşılması sadece dil vasıtasıyla olmaz. İktidar düzeni ve emek ilişkileri de sosyal eylemin oluşumuna ve anlaşılmasına dil kadar etki ederler. Zira dil, emek ve iktidar arasındaki ilişki diyalektiktir. Anlamın sadece dille oluştuğu düşüncesi bizi dilsel idealizme sürükler. Bu nedenle Gadamer’in hermenötiğin evrenselliği iddiası, dil öncesi anlama hallerinde geçerliliğini yitirir. (Bilen, 2002: 176-180) Habermas’ın bu iddiasından hareket edilirse, anlamının dilsel bir eylem olmadığı, onun zihinde oluştuğu ama varlık sahasına çıkışıyla beraber dille zorunlu bir ortaklık yapmak zorunda olduğu sonucu ortaya çıkar. Bununla beraber, zihinde teşekkül eden “şey”in de dil vasıtasıyla teşekkül ettiğini ve bu yüzden anlamın oluşumu noktasında dile bigâne kalınamayacağı da ortadadır.

Hermenötik Üzerine Sonsöz ve Birkaç Soru

Buraya kadar ele aldığımız konulardan hareketle;

1. *Anlama ve yorumlama eyleminin her zaman var olduğunu, bunun hermenötikle ortaya çıkmadığını,*
2. *Batı literatüründe Antik Yunan’dan beri hermenötik kavramının bilindiğini ama bu kavramın daha çok anlaşılması güç kelime ve kavramların anlamlarının ortaya çıkarılması ve kutsal metinlerin çözümlemesi anlamında kullanıldığını,⁵*
3. *Çağdaş hermenötiğin esas anlamına kavuşması konusunda Protestan ilahiyatçı Schleiermacher’in öncülük yaptığını,*
4. *Dilthey’in hermenötik anlayışıyla birlikte insan bilimleri ile doğa bilimlerinin birbirinden ayrıldığını,*

⁵ İslam geleneğinde “te’vil” kavramının hermenötik yöntemi karşılayan bir kavram olduğunu ve Yorumlama eyleminin Kur’an metni ve hadislerle beraber ilk dönemden (çok kaba bir tanımlamayla) 11. Yüzyıla kadar canlı bir kültür olarak devam ettiğini...

5. *Heidegger'in hermenötiği "metot öncesi bir tavra" sevk ettiğini ve hermenötiği, anlamının oluştuğu rahme çevirdiğini,*
6. *Gadamer'in bu anlayışı geliştirmek ve muhkem kılmakla beraber aydınlanmadan beri ihmal edildiğini düşündüğü önyargı, gelenek, sübjektivite, tarih gibi kavramları, anlamının temeli kıldığını,*
7. *Betti ve Hirsch'in nesnel bir hermenötik anlayışın imkânları için bir metot geliştirmeye çalıştığını,*
8. *Habermas'ın eleştirel hermenötiğiyle birlikte anlamın sadece dil ile kaim olmadığını; onun emek, kültür ve dil gibi birbiriyle diyalektik ilişki içinde olan süreçlerin neticesi olduğunu,*
9. *Tüm bunlarla beraber; ortak bir hermenötik algının varlığından bahsedilemeyeceğini, zaten böyle bir algının da hermenötiğin ruhuna aykırı olduğunu,*
10. *Bununla beraber hermenötiğin dil, kültür, anlamın teşekkülü ve pozitivizmin iddia ettiği nesnellik gibi kavramlara oldukça temelden bir eleştiri getirdiğini ve bu kavramlara yeni bir bakış açısı geliştirdiğini,*
11. *Bu bakış açısının (her ne kadar makalede ayrı bir bölüm altında vurgu yapılmamışsa da) post-modern süreçle oldukça ilgili olduğunu, hatta birbirlerinin mütemmimi sayılabileceklerini,*
12. *Dolayısıyla hermenötiğin iddiasının da konjonktürel olduğunu ve yaşadığımız çağın şartlarının bir sonucu olduğunu,*
13. *Hâlihazırda hermenötik teorinin herhangi bir neticeye varmadığını ve pek çok bilim dalını içine alan bir meta-anlatıya dönmüş olduğunu tespit etmiş olduk.*

Sosyal bilimler için hermenötiğin nasıl bir açılım sağladığını ele alacağımız ikinci bölüme geçmeden önce; gerek bazı çağdaş hermenötikçiler tarafından iddia edilen, gerek de hermenötik için ortak bir kabule dönen birkaç hususla ilgili (cevabı okuyucuya bırakılacak) beş soruyla bu bölüm nihayete erecektir.

1. *Felsefi hermenötiğin iddia ettiği gibi; Hermenötiğin felsefi bir çatı olduğu ve tüm bilimler için ortak bir bakış açısı oluşturduğu iddiası, pozitivist bir iddia değil mi?*
2. *Bu iddiayla, eleştirilen pozitivizme yaklaşılmış, hatta aynı yöntem benimsenmiş olmuyor mu? Bir nevi, hermenötiğin çevrelediği dünyadan çıkamamanın ve onun belirlediği bir varlık sahasında "anamlı" hale gelmenin beraberinde getirdiği "yorumsamacı kadercilik."*
3. *Bu şekliyle hermenötik, sosyal bilimlerin pozitivizmden intikamı ve rövanşı mıdır?*
4. *Felsefi hermenötiğin, sübjektivizm iddiası, hermenötiğin evrenselliği iddiasını sübjektifleştirmiyor mu? Anlamın sübjektivizmi iddiasına karşılık bir "asgari müşretek"ten bahsedilemez mi? Anlama çabasının da bu asgari müştereğe odaklanması gerekmez mi?*
5. *Yazarı, kendisinden daha iyi anlama iddiası, normatif bir iddia değil midir? Zira yazarın kastetmediği veya farkına varmadan metne zerk ettiği bir anlamı, yorumcunun ortaya çıkarması mümkünse de; okuyucunun, yazarın her kastını anlamamak gibi bir durumla da karşı karşıya kalması her zaman için mümkün değil mi? Bu nedenle herkes kendi bakiyesi kadar metinden pay*

almış olmaz mı? Hal böyleyken yorumcunun metinden edindiği payı, yazarın kastettiği paya öncelemek, okuyucuyu yazardan öne geçirmekle ilgili normatif bir kabul olmaz mı?

Çalışmamızın ikinci bölümünde hermenötiğin sosyal bilimler için ne anlama geldiğini, sosyal bilimlerin hermenötik yöntemle ulaştığı imkânlar ile girdiği çıkmazlar çeşitli örnekler üzerinden anlatılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Hermenötiğin Katkısı

Fransız Devrimi batıda pek çok şeyin başlatıcısı olduğu gibi, modern sosyal bilimlerin de başlatıcısıdır. Sosyolojinin ve pozitivizmin A. Comte tarafından sistemleştirilmesi bir tesadüf değildir. Her iki sistemin aynı dimağın ürünü olması bile, aralarındaki yakın ilişki hakkında fikir vermektedir. Bu yeni dönemde sosyal bilimler, paradigmasını “bilmek, yapabilmektir” sloganı çerçevesinde kurgulamıştır. (Özlem, 2001: 58-59)

Bu dönemin en önemli özelliği doğa bilimlerine benzer bir kurguyla kurulan sosyal bilimlerin nedenselci ve evrenselci yönüdür. Evrenselci sosyal bilim tezinin temel iddiaları şu şekilde sıralanabilir.

1. Evrenselci sosyal bilimler, tarih dışı ve yapısalcı modeller üretmiş ve tüm sosyal bilimleri bu alana sıkıştırmak istemiştir.
2. Sosyal bilimlerde özne-nesne ayrımına dayanan bir ayrımı prensipleştirmişlerdir. Oysaki öznenin tamamen nesneden soyutlanamayacağı ortaya çıkmıştır.
3. Sosyal bilimler evrenselci tavrı nedeniyle devamlı yereli ihmal etmiş ve bu tavrıyla batı merkezli ideolojiye hizmet etmiştir.
4. Tüm evrensellik iddialarına rağmen sosyal bilimler, hiçbir zaman tam anlamıyla evrenselleşememiştir. (Özlem, 2001: 60-61)

Epistemolojik bir krize girene değin bilimsel sosyolojinin temel referansı mantıkçı bir pozitivizmdi. Bugün ise post-pozitivist bir epistemoloji ihtiyacı kendini hissettirmektedir. (Hall, 2008: 218) Postmodernlik ve hermenötik ise bu yeni dönemin şartlarının bir sonucudur.

Postmodernizmin ve hermenötiğin merkezinde olduğu yeni bilim anlayışının temel tezleri şu şekilde sıralanabilir.

1. Gerçeklik hiyerarşik olmayıp karmaşıktır. Onda birbirinden farklı pek çok düzen bulunmaktadır.
2. Doğrudan nedensellik yoktur. Karşılıklı etkileşim vardır.
3. Gözlemci belli bir perspektife sahiptir. Bu nedenle gözlemlendiği olaya katılır. Gözlemciyi gözlenenenden ayıran herhangi bir mesafe yoktur. Buna bağlı olarak nesnellik diye bir şey de yoktur. Sadece perspektif bağımlı olarak nesneler hakkında belli bir bakış açısıyla elde edilen gözlemler vardır.
4. Tümel ve tek bir doğru yoktur.
5. Özne merkezlilik terk edilmelidir. Öznenin kendisi, özneler arası bir ortamda anlam kazanır.
6. Sosyal gerçekliğin bilgisi, tüm bu değişkenlere bağlı olarak ancak bir yorumdur. (Özlem, 2001: 61)

Hermenötiğin sosyal bilimlere en önemli katkısı, tarihsel uzaklık ve kültürel farklılık nedeniyle kühüne vakıf olunamayan anlamı mümkün hale getirmesidir. (Calhoun, 2008: 90) Elbette bu anlam, mutlak ve değişmeyen bir anlam değildir. Daha çok “işe yarar” bir anlamdır.

İnsanın varlığına dair geliştirilen her kuram (çatışmacı, işlevselci, yorumsamacı v.s.) insanın ne olduğu konusunda farklı sonuçlara ulaşır. (Köksal, 2001: 43) Son yıllarda sosyal bilimlerin dayandığı “realist epistemoloji” modernizm eleştirileriyle beraber topyekun bir sorgulamaya açılmış durumdadır. Tarihçiler topladıkları verilerin farklı yorumları olabileceğini; sosyologlar, teorilerinin gerçeği belli bir bakış açısına göre kurgulayan anlatılar olduğunu keşfetmiştir. (Öncü, 2001: 48) Sosyal bilimlerde flulaşan sınırlar, neyin bilgi/bilim olacağının bir iktidar alanı içerisinde belirlendiğini anlamamıza vesile olmuştur. (Öncü, 2001: 49) Bilginin üretiminin toplumsal bir temeli vardır. Bilginin şekillenmesi, o toplumda avantaj sahibi olanların neyi bilmek istediklerine, onu nasıl ve ne amaçla kullanmak istediklerine bağlı olarak değişmektedir. Bilgi, cinsiyet, ırk ve sınıf matrisi içerisinde konumlanmıştır. Bu nedenle bir çağın bilimsel paradigması, o çağda iktidar sahibi olanların çıkarlarını yansıtır. Modern bilimin batılı bir paradigmaya dayanmasının altında bu neden yatmaktadır. (Harding, 2008: 178, 184, 187)

Kuhn’a göre paradigmalar, bilim adamlarının miras aldıkları bilgi olarak ortaya çıkar. Araştırmanın temeli olarak geçmiş kuşaklardan devralınır ve geliştirilir. (Skinner, 1991: 38) Her varlığın nasıllığına dair zihnimizde bir “ideal tip” oluşur. Fakat bu ideal tip, Weber’in ideal tiplerinin tersine normatif tasavvurlarla teşekkül etmiş tiplerdir. Bu ideal tipler oluştuktan sonra, ideal tipin nesnesi olan varlığa veya benzerlerine her yöneldiğimizde bu ideal tip, gözümüzle varlık arasına yerleşir ve varlığı yorumlamada aracılık eder. Çoğunlukla bu yorumlama, en başından oluşan ideal tipin lehine bir yorumlamayla neticelenir. Dolayısıyla nesneyle/varlıkla kurulan her ilişki bir manipülasyona döner. Ortak noktaların, farklılıkları “görünmez” kıldığı bir iktidar mücadelesine...

Birinci dünya ile onun izini takip eden ikinci/üçüncü dünya kurgusuna ve sömüren ve sömürge ilişkisine dayanan modern epistemoloji sorgulamaya açılmış durumdadır. Zira modern epistemolojinin dairesinde üretilen bilginin, belli bir iktidar biçimini pekiştirdiği ortaya çıkmıştır. Postmodernizm özellikle sosyal bilimlerde dış gerçekliğin nesnel temsiline imkansızlığı iddiasıyla bir temsil krizi yaratmıştır. Peki postmodernist eleştiriler neticesinde nasıl bir nesnellik tasavvuru geliştirilebilir? (Tekeli, 2001: 13) Elbette burada postmodernizmin karşı olduğu nesnelliğin tahlilinin sağlıklı bir şekilde yapılması gerekir. Zira postmodernizmin karşı olduğu nesnelliğin, pozitivistin ürettiği “sanal nesnellik” olduğu ve pozitivistin varsaydığının dışında da bir nesnelliğin olabileceği kanaatindeyiz. Bu şekilde sınırları belirlenmiş, her derde deva olarak gösterilmeyen, zayıflıklarını bilen bir nesnelliğin sosyal bilimlerin ufkunu genişletebileceğini tahmin ediyoruz.

Araştırma yöntemlerinin tüm nesnellik çabalarına rağmen, geleneğin sınırlarının dışına çıkamaması, insan bilimlerini pozitif bilimlerden ayıran en temel vasıftır. Doğa bilimlerinin aksine insan bilimleri, bir geleneğin içinde anlam ifade eder. (Bilen, 2002: 133) “Gören göz, geleneğin aracıdır” sözü, insanların ancak görmek için eğitildikleri şeyi görebildikleri gerçeğini ifade eder. (Delaney, 2009: 49) Bu nedenle dildeki herhangi bir kelime bile bir tarih ve gelenek içinde anlamlı hale gelir. Çoğunlukla birincil veya somut anlamın sınırlarını zorlayan ve çok katmanlı bir mahiyet arz eden bir anlamlar katmanıdır

bu. Delaney'in incelemesinde Anadolu köy kültüründe çıplaklığın anlamının üryan olmak anlamına gelmediği, yarı örtük olmanın da bir kültür içinde çıplaklık olarak nitelenebileceğini görmekteyiz. Aynı zamanda değerler de bir olgunun konuşulmasını daha masum ifadeler vasıtasıyla mümkün kılabilir. Örneğin yine Anadolu köy kültüründe cinsel ilişki isteğinin "abdest suyu hazırlama" talebi altında ifade edilmesi, dilin çok katmanlı yapısına işaret eder. (Delaney, 2009: 66, 70) Modern bilimin kurgusu, yukarıdaki örnekler üzerinden gidecek olursak; bir kelimenin somut ve ilk anlamına dayanmaktaydı. Bu somut ve ilk anlam ise çoğunlukla, mecazı ve onun taşıyıcısı olan kültürü yadsıyan, yok eden bir iktidar alanına sahipti. Hermenötiğin katkısı ise, farklılıkların kabulü, mutlakıyetin imkânsızlığı ve nesnelliğin sorgulaması noktasında olmuştur.

Bir araştırma nesnesi seçilirken bu nesne, hayatta her zaman var olan bir olgudan çok bir kategorik ayrım olarak varlık sahasında belirir. Bu nedenle Marksist bir yaklaşım ile yapısalcı-işlevselci bir yaklaşımın elde ettiği sonuç (araştırma nesnesi aynı olsa da) farklı olacaktır.(Hall, 2008: 223) Modern bilim anlayışı, bir araştırma nesnesinin bulunduğu ortamdan/bağlamdan kopartılarak incelenebileceğini ve elde edilen sonucun kesinlik arz edeceğini varsayıyordu. Hermenötik bakış açısına göreyse böyle bir eylem imkan dahilinde değildir. Öncelikle sosyal bilimlerin nesnesi olan toplum, tarih, gelenek ve dil gibi olgular, bulundukları bağlamdan soyutlanamazlar. Aynı zamanda her olgunun zaman içinde değişen, dönüşen çok katmanlı bir yapısı vardır. Araştırma nesnesi imkanlar dahilinde tarihten ve kültürden soyutlansa dahi, onu inceleyen öznenen soyutlanamaz. Elbette onu inceleyen özne de bir tarih ve kültür aralığında onu inceleyecektir. Öznenin de kendini tarihten ve kültürden soyutlaması mümkün değildir. Kendini tarihten ve kültürden soyutladığını düşünse dahi, kültürün ve tarihin en önemli taşıyıcısı olan dilden bağımsız bir üretim sürecine girmesi mümkün değildir. Gadamer'in ifade ettiği gibi araştıran özne, bir balığa benzer. Kendisini kuşatan ve var olmasını sağlayan sudan habersiz olabilir. Ama bu onu kuşatan bir suyun olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla yorumcu, anlama sürecine girdiği andan itibaren var olduğu suyun berraklığına, derinliğine ve tuzluluğuna göre metni dönüştürmeye başlamaktadır.

Örneğin, "Mardin'de Hoşgörü Kültürü" diye bir çalışma konusu belirlediğimizi varsayalım. En başından hoşgörü diye kategorik bir ayrım yaptığımız için gerçekliği dönüştürmeye başladık bile. Orada öylece duran veriler arasından tezimizi doğrulayacak verileri ayıklamaya ve kurgumuzu inşa etmeye başlarız. Eğer bu çalışmamıza 2009 veya 2010 yılında başlamışsak, medyada şehirle ilgili oluşturulan tasavvurun, şehirde neredeyse ortak bir söyleme dönen "birlikte yaşama ve hoşgörü" kültürünün üzerimizde her zaman bir baskı unsuru olacağını da kestirmek zor değildir. Konunun ortak kabulün dışına taşan bir yönünü tespit etmiş olmak, tüm dayatmalara rağmen mümkünse de bunu hakim söylemi rencide etmeden söylemek de sonucun manipülasyonu için bir başka aşamadır. Sonuç olarak "hoşgörü" bir paradigmaya dönüşecek ve kendisinin sorgulanmasını oldukça zorlaştıracaktır. En başından yaptığımız kategorik ayrımla saptığımız gerçeklikten, sonuçta büsbütün kopmuş olacağız.

Geleneksel İslami ilimler için de aynı durumdan bahsedebilir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'i anlamak için geliştirilen metodoloji/usul de bir paradigma oluşturur. Kur'an'ın mesajı anlaşılсын diye geliştirilen sistematik, neticede Kur'an'ın anlaşılması için önemli bir engele dönüşür. Örneğin Fıkıh Usulünde sıralaması çeşitli mezheplere göre değişen ama genelde Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas diye devam eden edile-i şer'iyye, Kur'an'ın ve İslami

epistemolojinin anlamını bir imbik gibi süzer. Bu sistematik içinde elde ettiğiniz bilgi, bilginin ham hali olmayıp, geleneğin, kültürün ve neticesinde oluşturulan metodolojinin bir sonucudur ve özü itibarıyla başlangıçtaki bilgiye, ham veriye açık bir manipülasyon ve müdahaledir. Üstelik hermenötiğin bakış açısından değerlendirildiğinde bu durum, anlamın imkanı için tek çıkar yoldur.

SONUÇ

Sonuç olarak hermenötiğin modern bilimin nesnellik paradigmasına önemli bir karşı çıkış olduğunu ifade edebiliriz. Dil, kültür, gelenek, anlam ve yorumun ayrılmaz birlikteliği neticesinde sosyal bilimlerde modern bilimin ve pozitivistimin iddia ettiğinin aksine nesnel bir bilgi üretmek mümkün değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, nesnellikten çok çeşitli perspektiflerden bahsedilebilir. Her bilgi, onu üreten paradigmanın bir neticesidir. Bu bağlamda hermenötik de bir paradigmanın ürünüdür. Hermenötik, postmodernlikle anlam kazanmış, birliğin değil çokluğun ve farklılığın benimsendiği ve özendirildiği bir paradigmanın ürünü olarak gündemimizdedir.

Hermenötik sosyal bilimler için bir çözüm değil son zamanların popüler tabiriyle bir açılımdır. O ulaşılmış bir sonuç olmaktan çok bir yolculuk rehberidir. Pozitivistimin suni nesnelliğinin imkânsızlığını ispat etmiş, fakat onun yerine bir şey ikame etmemiştir. Bizi nesnelliğin kelepçelerinden kurtarmış ama ayaklarımıza tarihin, geleneğin ve dilin prangasını geçirmiştir. O bizi nesnelliğin deryasında boğulmaktan kurtarmış ama zaten bir suda yaşadığımızı, bu suyun dışında var olmamızın mümkün olmadığını göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Aktay Yasin, Topçuoğlu Abdullah, Göka Erol, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara 1999
- Alpyağıl Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?*, Ağaç Yay., İstanbul 2003
- Bilen Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitâbiyât, Ankara 2002
- Calhoun Craig, "Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık", *Sosyal Teori ve Sosyoloji* (Ed. Stephen P. Turner), Küre Yay., İstanbul 2008
- Delaney Carol, *Tohum ve Toprak*, İletişim Yay., İstanbul 2009
- Hall John R., "Ölçme ve İki Sosyoloji Kültürü", *Sosyal Teori ve Sosyoloji* (Ed. Stephen P. Turner), Küre Yay., İstanbul 2008
- Harding Sandra, "Bakış Açısı Epistemolojisi (Feminist Bir Yorum): Toplumsal Dezavantaj Nasıl Epistemik Avantaj Yaratır?", *Sosyal Teori ve Sosyoloji* (Ed. Stephen P. Turner), Küre Yay., İstanbul 2008
- Jeanrond Werner G., *Teolojik Hermenötik*, İz Yay., İstanbul 2007
- Köksal Fatih, "Evrimsel Kuram ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yay., İstanbul 2001
- Öncü Ayşe, "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yay., İstanbul 2001
- Özcan Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000

- Özlem Doğan, “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yay., İstanbul 2001
- Palmer Richard E., *Hermenötik*, Anka Yay., İstanbul 2003
- Schleiermacher F. D. E., *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, Scholar Press, Montana 1997
- Skinner Quentin, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Vadi, Ankara 1991
- Swingewood Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998
- Tatar Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yay., İstanbul 2004
- Tekeli İlhan, “Toplum Bilimlerinin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yay., İstanbul 2001

İSLAMDA AİLE SORUNLARI VE ÇÖZÜM YOLLARI

Mesut BAYAR

Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

ÖZ

İslam, ailenin korunmasına çok önem verir. Bu açıdan, ailenin iyi bir şekilde yönetilmesi ve ailede ortaya çıkan sorunların kalıcı bir şekilde çözülmesi için etkili yöntemler geliştirmiştir. Bu yol ve yöntemlerin iyi bilinmesi, İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına sebep olacağı gibi sosyal hayattaki suiistimalleri de önleyecektir.

Bu amaçla makalemizde aile sorunlarını ve bu sorunların çözüm yollarını açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler:

İslam hukuku, Aile Sorunu, Çözüm Yolları

THE FAMILY PROBLEMS AND THEIR SOLVING METHODS IN ISLAM

ABSTRACT

Islam is very serious in family protected. From this perspective, to manage the family well and to solving problems occurring in the family permanently has load effectively methods. To know this ways and methods well, will cause islam to be understood correctly and wiil prevent abuses in social life.

Fort this reason, we will try to explain family problems and their solving methods in our article.

Keywords: Islamic Law, Family Problems, Solving Methods

Giriş

Aile, toplumun temelidir. Temelden çürüme, binayı yıktığı gibi ailedeki çürüme de toplumu çürütür. Aile, bir defada yıkılmaz. Yıkılmasına sebep olan sorunlarla önce çürümeye yüz tutar, ardından yıkılma başlar. Bu durum, ailenin iyi tahlil edilmesini gerektirir. Aile sorunlarına değinmek, aileye verilen önemin bir sonucudur.

Aile sorunları, İslam aile hukukunun konularından birisidir. İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'an, bu sorunu ciddi bir anlamda gündemine almış, olası sorunlarda nasıl bir yöntem izleneceği konusunda yol gösterici olmuştur. Kur'an'ın bu konudaki çözüm reçetelerinin bilinmesi, sosyal hayattaki yanlış uygulamaları kaldıracığı gibi, konu hakkındaki yanlış bilgileri de bertaraf edecektir. Bu amaç çerçevesinde aile sorunları konusunu araştırmaya değer bulduk.

Makaleyi üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde; aile kavramını, önemini ve aile ile ilgili prensiplerin İslam'ın temel ilkeleriyle olan uyumluluğunu ve bu ilkelerin temel İslami ilkelerden nasıl kopartıldığını anlatmaya çalıştık. İkinci bölümde de aile sorununu analiz ettik. Bu bölümde aile sorunlarına İslam'ın genel bakışını, sorunların sebeplerini ve sorunların çeşitlerini ele aldık Üçüncü bölümde ise bu sorunların çözüm yollarına, detaylı bir şekilde değindik. Genel olarak makalemizde, İslam'ın ailenin korunmasına verdiği değeri göstermeye gayret ettik.

I. AİLE

Erkekle kadının meşru evlilikle kurduğu yuvaya “el-usratu”, Türkçede ise “aile” denir. Batı dilinde Latince “familia” dan alınmış kelimeler aynı kavramı ifade eder.¹ Aile hukuku ise, klasik fıkıhta munâkehat baplarında işlenmektedir. Günümüzde ise “ahval-i şahsiye” konusu altında incelenmektedir.²

Aile kurumu, hem bireyin gelişiminde hem de toplumun medenileşmesinde rol oynayan, insanlık için faydası ve önemi tartışılmaz bir kurumdur. İnsanlık, her zaman ve zeminde aile kurumuna ihtiyaç duymuş ve bundan sonra da ihtiyaç duymaya devam edecektir. Bu tabii gerçek ışığında İslam dini, aile kurumuna özel bir önem vermiştir. İslam hukuku, ailenin nasıl yönetileceğine, ailedeki bireylerin hangi vasıflara sahip olması gerektiğine ve aralarında meydana gelebilecek sorunlar karşısında nasıl bir yöntem izleyeceklerine ve nihayetinde aile kurumunun nasıl sona ereceğine dair prensiplerle doludur. Kısacası, İslam’ın aileyi bir bütün olarak kendi gözetimine aldığı, aileyi önemseydiği ve koruyup geliştirmek istediği ve bunun bir sonucu olarak da sorunları en aza indirmeye çalıştığı söylenebilir.

İslam aile hukukunda ana prensip, ailenin korunmasıdır. Aile bireylerinin hak ve sorumlulukları ile ilgili prensipler, bu temel prensibin gölgesinde yerini bulan ikincil unsurlardır. İslam’ın evlenmeyi olanca gücüyle teşvik etmesi ve evliliği olduğu kadar kolaylaştırması buna önemli örnekler olarak gösterilebilir. İslam’ın ailenin korunmasına verdiği önemin en sağlam kanıtlarından birisi de, eşler arasında düzelme sağlayacağı bilindiği takdirde aralarını düzeltmek için yalan söylemenin dahi caiz görülmesidir.³

İslam dininin, muhtemel sorunların çözümünde ailenin korunmasını önemsemesi, ailenin dağılmaması noktasında fazla seçenek sunmasını sağlamıştır. Böylece imkânlar tükenmediği sürece ailenin devam etmesi hedeflenmiştir.

II. AİLE SORUNLARI

A. İslam’da Aile Sorunlarına Genel Bir Bakış

İslam’da ailenin görevleri, hedefleri ve sorunları hakkında hem ahlaki hem de hukuki birçok çözüm yolu bulunmaktadır. Aile ilgili en önemli konulardan biri aile sorunlarıdır.

Ailedeki bireyler arasında görülen her türlü ölçsüz davranış, bir aile sorunu değildir. Bir davranışın sorun olarak kabul edilmesinin ölçüsü, aile disiplini bozmasıdır. Aile disiplinin bozulması; aile üyelerinin sorumluluklarını yerine getirmemesi, birbirleriyle şiddet geçimsizlik yaşamaları ve ailenin idamesinde birbirlerinin güvenlerini zedeleyecek davranışlara girmeleri gibi durumlarla olur.

Sorunun kaynağı, aile fertlerinden birisi olabileceği gibi tüm aile fertleri olabilir. Çocuklardan kaynaklanan sorunlar için İslam hukuk alanında geliştirilmiş önemli bir çözüm yöntemi yoktur. Bu konuda anne-babaya itaati önemseyen ayetler ve isyanlarını büyük günah gören hadislerle yetinilmiştir. Bunun için çalışmamızda çocuklardan kaynaklanan bir soruna değinmedik. Dolayısıyla aile sorunu dediğimiz zaman, karı ve kocadan her birinin diğerine karşı olan anlaşmazlığı, isyanı veya huysuzluğunu kastetmekteyiz.

Aile sorunlarının çözümü konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin çoğunda İslam’ın aileyi koruma ilkesi görülmemiş, çözüme yönelik tespitlerde aile

¹ Hamdi Döndüren, Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk Yayınları İstanbul 2005, s.125

² Hayrettin Karaman, İslam’da Kadın ve Aile, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s.59.

³Karaman, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?sayi_id=61&konu_id=176&yumit=bolum2

bireylerinin statüsü görüşlerinin dayanak noktasını teşkil etmiştir. Sonuç olarak; aile sorunlarının çözümünde iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır.

Birincisi, klasik dönem bilginlerinin görüşleri perspektifinden konuyu değerlendirip sorunun çözümüne “erkeğin yöneticiliği” noktasından yaklaşan bakış açısıdır. İkincisi ise, modern dünyanın algısıyla bakıp sorunun çözümüne “eşlerin yöneticilik statülerinde eşitlik” noktasından yaklaşan bakış açısıdır. İki görüş, aile yönetiminde “bireylerin statüleri”ni temel prensip olarak görme konusunda aynı kulvarda yer almakla beraber “birey statülerini belirleme” konusunda ayrı şeritte kalmışlardır.

Ailedeki her bireyin farklı bir statüsü olabilir. Yöneticilik statüsü, diğer statülerin de lokomotif konumunda olduğu için görüş ayrılığı bu statünün nasıl işletileceği konusunda meydana gelmiştir. Aile kurumunun yönetilmesinde erkeği yönetici ve diğer üyelerini onun yardımcıları pozisyonunda gören anlayışa göre hareket edilirse, ailede ortaya çıkan sorunların karşılıklı çözülmesi noktasında sıkıntı yaşanacaktır. Aileyi bir şirket olarak gören ve her türlü sorunun tüm bireylerin eşit katkılarıyla çözüleceğini düşünen anlayışa göre davranıldığında da sorunların nihai bir çözüme kavuşturulması ihtimali çok düşük olacaktır.

Aile içinde birinin kendi önceliğini kullanıp diğer aile üyelerini devre dışı bırakması şeklinde İslam’ın öngördüğü bir yöneticilik anlayışı olmadığı gibi tüm üyelere eşit hak veren ve aileyi bir şirket olarak gören bir yönetim anlayışı da yoktur. Birinci anlayış ne kadar klasik dönemlerin ataerki yapısının fikirlere etkisinin neticesi ise ikinci anlayış da bir o kadar modern dünya algısının düşüncelere yansımalarının bir sonucudur. Dolayısıyla İslam’ın ruhuna en uygun olan, aile ile ilgili her konuda tüm aile bireylerinin tasarruf sahibi olduklarını kabul etmektir. Ama bu bireylerin “eşit tasarruf” sahibi olmadıklarını da unutmamak gerekir.

İslam’ın yönetimdeki temel prensipleri olan ehliyet, adalet ve karşılıklı yardımlaşma ile şurayı referans aldığımızda aile konusunda da istediğimiz sonuca varabiliriz. Mesela; İslam’ın yönetimdeki şura prensibi gereğince tüm aile bireyleri, yönetimin işleyişinde karşılaşılan sorunlar konusunda görüşlerini açıklayacaklardır. Ancak yine İslam’ın tasarruflarda ehliyet prensibi gereğince tasarruflarda eşit olmayacaklardır. Eşit tasarruf sahibi olmamaları ehliyet prensibinin gereği olduğu gibi adalet prensibinin de gereğidir. Tüm aile bireylerinin sorunlar karşısında kendi güçleri nispetinde çözüme katılmaları karşılıklı yardımlaşma prensibine de uygundur. Yöneticilik tasarrufunun erkeğe nispet edilmesine de bu ilkeler ışığında bakmak gerekir. Nitekim bu gerçek, tüm aile üyelerinin sorumlu olduğunu ifade eden bir hadiste dile getirilmektedir:

Hepiniz çobansınız. Hepiniz raiyetinden (güttüğünden) sorumlusunuz. Âmir (memurlarının) çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da kocasının evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibarıyla hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz.”⁴

Bu hadis, tüm sosyal hayat kurumlarının idare edilmesinde olduğu gibi aile idaresinde de ehliyet göre yetki verildiğini bize göstermektedir. Ayrıca hadis, ailede işbirliği olsa bile şirket mantığıyla var olan bir işbölümünün olmadığını açıklamaktadır. Hadiste sorumluluktan bahsetmesi, hiçbir aile üyesinin başına buyruk hareket etmeyeceğine ve her birinin kendisine verilen görevi yerine getirmesi gerektiğine işaret

⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu’s-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Cum`a 11

etmektedir. Bu açıdan erkeği ailenin sultanı gibi gören anlayış da aile üyelerini yetki ve sorumlulukları açısından eşit gören anlayış da İslam'ın temel ilkelerine aykırıdır.

B. Aile Sorunlarının Nedenleri

Ailede çıkan sorunlar, aile fertlerinin yaşam şartlarına bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Sorunların bir kısmı, eşlerden birisinin huysuz olmasından, diğer kısmı ise bu fertlerden birisinin hayat şartlarından kaynaklanmaktadır. Hayat şartlarından kaynaklanan sorunların düzelmesi eşlerin karşılıklı konuşmaları ile mümkün olabilmektedir. Bu sorunlar; iş yoğunluğu, modaya düşkünlük, başkalarına özentî, düzensiz tüketim, yaşadıkları sorunlara olumsuz bir gözle bakmak ve üçüncü kişilerin aile sorunlarına dâhil olup daha da büyütmeleri gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.⁵

Çalışmamızda değindiğimiz ve çözüm yollarını göstermeye çalıştığımız sorunlar, huysuzluk kaynaklı sorunlardır. Ancak yaşam şartlarından kaynaklanan sorunların da en azından aile mutluluğunu bozdukları düşünülürse çözümleri üzerinde acilen durma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

C. Aile Sorunlarının Tasnifi

Aile sorunları, sorunun kaynağına göre ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, sadece eşlerden birisinden kaynaklanan aile sorunudur. Diğerisi ise, her iki taraftan da kaynaklanan aile sorunudur. Mantıksal olarak sorunun tek taraftan kaynaklanması, sorunun iki taraftan kaynaklanmasından önce gelir. Birinci soruna nüşuz, ikincisine ise şikak denir.

1. Nüşuz

Master kalıbında kullanılan bu kelime, sözlükte "yüksek yer, tümsek yer, dikilmek" anlamlarında kullanılmaktadır.⁶ Terim anlamında, sözlük anlamına benzetme yoluyla, eşlerden birisinin diğerine karşı tavırlarında diklenmesi şeklinde bir tanıma gidilmiştir. İslam âlimleri, kelimenin birden fazla anlamı olmasından ve Kur'an'da da bu şekilde ifade edilmesinden yola çıkarak nüşuzu kadın için diklenmek, erkek için ise zorluk çıkarmak olarak tanımlamışlardır. Nitekim İbn Faris "Kadının nüşuz etmesi, kocasına karşı sert ve zorlu bir hal alması demektir Erkeğin nüşuz etmesi ise karısını dövmesi ve ona ağır davranması, ondan uzak durmasıdır." demektedir.⁷

Kuranda nüşuz kavramının hem kadın hem de erkek hakkında kullanılması ve İslam âlimlerinin bu tür kapsamlı tanımlamalarına rağmen, erkeğin nüşuzu çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Bunda kadının kocasına itaati hakkında aşırı hassasiyeti isteyen hadislerin⁸ çok etkisi olmuştur. Oysa yine hadislerde kişinin eşine karşı hakları da aynı derecede önemsenmektedir. Bir ilke önemsenirken, diğer ilke ihmal edilmemelidir. Klasik dönemlerde itaat ilkesinin önemsenmesi, kadını bazı haklardan mahrum bırakmıştır. Çünkü sorumluluklara bağlı olan itaat anlayışı zamanla yerini koşulsuz itaate bırakmıştır. Bu aşırı hassasiyetin olumsuz sonuçları modern döneme girerken daha çok hissedilmiştir.

⁵ Hayat şartlarından kaynaklanan sorunlar ve bu sorunların çözümleri hakkında geniş bilgi elde etmek için bkz. <http://www.yenidendogus.net/forum/hakikat-incileri/726-bazi-aile-problemleri-ve-cozum-yollari.html>

⁶ Mevlut Sarı, el-Mevârid Arapça-Türkçe Lugat, Bahar Yay. İstanbul, s.1515-1516

⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed , el-Câmiu'l-Ahkâm'il-Kur'ân, Buruç Yay. V,161-163.

⁸ Kulun kula secde etmesi caiz olsaydı kadınların kocalarına secde etmelerini emrederdim", "Bir koca karısını yatağına çağırır da -karısı gelmezse- sabaha kadar ona melekler lanet eder", "Kadın evinize, istemediğiniz bir kimseyi sokarsa onu yola getirmek üzere -başka çare kalmadığında- hafifçe dövebilirsiniz" mealindeki hadisleri buna örnek verebiliriz.

Diğer bazı bilginler ise nüşuzu “sadakatsizlik veya iffetsizlik” olarak açıklamışlardır.⁹En önemli delilleri Veda Hutbesinde geçen ve bu açıdan da çözüm yollarını bildiren ayetlerden sonra söylendiği kesin olduğu için ayetin de açıklaması niteliğinde olan şu hadistir:

Hanımlarınızın sizin üzerinizde bir hakkı bulunduğu gibi sizin de onlar üzerinde bir hakkınız vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, sizden başka bir erkeğe yaygınızı (döşeginizi) çiğnetmemeleri ve sizin hoşlanmadığınız herhangi bir kimseyi izniniz olmadan evlerinize sokmamaları ve çirkin fiil ve hareketlerde bulunmamalarıdır.

Eğer onlar böyle bir şey yapacak olurlarsa, artık Allah gerçekten size, onları azarlayıp tekdir etmenize ve döşeklerinizi ayırmanıza ve pek ağır olmamak üzere onları dövmenize müsaade etmiştir.¹⁰

Bu konuda şu hadis de delil olarak gösterilmektedir:

Kadının kocası üzerindeki hakkı, kocanın, hanımını yedirmesi ve giydirmesidir. Eğer kadın bir (fuhuş)çirkinlik yaparsa, kocası onu şiddetli olmamak kaydıyla döver.¹¹

Fuhuş kavramı, Arapçada Türkçeye geçtiği şekliyle zina manasında değil, çirkinlik anlamında kullanılmaktadır. Buna göre sadece huysuzluk dövmeyi gerektirmez. Ancak çirkin bir iş dövmeyi gerektirebilir. Hatta ayetten dahi nüşuzun huysuzluk olduğu anlamı çıkmaz. Bunun için dövmeye şarta bağlanmıştır. Çünkü ayette “nüşuz yaparsa” şeklinde bir şart yoktur. Aksine” nüşuzundan endişe ediyorsanız” şeklinde bir ifade kullanılarak çirkinliğin şüphe seviyesinde olduğunu bize göstermektedir. Eğer nüşuz biliniyorsa bu artık zinanın kendisi veya en azından habercisidir. Bu durumda cezası, dövmeye olmaz.

Bu durumda nüşuz, her iki eşin de diğerine karşı hakkını yerine getirmemesi ve hakkını ihlal etmesidir. Erkek, yönetici sayıldığından kadının ona isyanı mecazi bir anlamda diklenme olarak tanımlanmış, kadın da ailede ona yardımcı bir statüde kaldığı için kocasının ona karşı ahlaksızlığı mecazi bir manada zorluk çekirtme olarak tanımlanmıştır. Konuya yaklaşırken ikisinin de göz ardı edilmemesi, Kur'an'ın genel ilkelerine daha uygundur. Bazı ilkelerin suiistimal edilmesi, toplumsal hayatta önemli sorunlar meydana getirmekte, zamansız bir şekilde ailelerin dağılmasına sebep olmakta ve İslam'a haksız eleştirilerde bulunmasına yol açmaktadır.

Erkeğin nüşuzu durumunda kadının takınacağı tavır da zaman zaman tartışma konusu yapılmıştır. Bir kısım düşünür, dövmeyi “müessir fiil” kategorisinde saydıklarından kadının da kısas yoluyla kocasını dövebileceğini söylemişlerdir. Buna karşı çıkanlara göre, şiddet kimden gelirse gelsin ve kime karşı yapılsa yapılsın onaylanamaz, dayak yiyen kadının bunu mahkemeye götürmesi daha uygun olur.¹²

2. Şikak

Şikak; kelime olarak tartışma, düşmanlık ve husumet gibi anlamlara gelir.¹³ Bu durumda her biri ayrı bir tarafta yer alır.¹⁴Razi, bu taraf ve düşmanlık meselesini, eşlerden her birinin ayrı taraflarda bulunup birbirlerine düşmanlık yapmaları şeklinde aktararak

⁹ Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an-ı Kerim Meali, Hürriyet Ofset, İst., 1994.

¹⁰ Ebû Dâvud, Süleyman b.el-Eş'as,, Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul,1981 II, 462 (Menâsik, 57/10905; Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b.İsâ b.Servet Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981. III, 467 Reda, 11/1163.

¹¹ El-Hâfızu'l-Kebir Ebu Bekr İbnu Hammâm Abdurrezzâk es-San'ânî, el-Musannaf, VI,173.

¹² <http://www.forumacil.com/dini-soru-ve-cevaplar/41526-dayakci-kocayi-dovmek-caiz-mi.html>

¹³ Sarı, a.g.e, s.831

¹⁴ Ebu Bekir Cabir el-Cezâiri, En Kolay Tefsir, Mektup Yayınları: II,131.

terim anlamının kelime anlamıyla bu şekilde münasip olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵O halde aile düzeninin bozulması, iki tarafın karşılıklı anlaşmazlıklarından, hukuk ihlâlinden ve geçimsizlik çıkarmalarından ileri geliyorsa ve bu durum uzayıp gittiği için ayrılmaları, ailenin dağılması ihtimali ortaya çıkıyorsa "şikak" hali gerçekleşmiş olur. Bu durumda Kur'an-ı Kerim'in gösterdiği yol, teklif ettiği çözüm usulü "anlaşmazlığın hakemlere götürülmesi" dir.¹⁶Bunu günümüz diliyle "şiddetli geçimsizlik" olarak tanımlamak mümkündür.

İslam'ın sorunlar için geliştirmiş olduğu çözüm yollarının hem nüşuz hem de şikak sorunlarında uygulanıp uygulanmayacağı konusu tartışılmıştır. Burada sorunun kaynağı gibi çözümleyicisi de önemlidir. Nüşuz sorununda sorunun kaynağı bir taraf olduğu için diğer tarafı çözümleyicidir. Şikak sorununda ise sorunun kaynağı her iki taraf olduğu için çözümleyicisi aile hakemleridir. Bundan hareketle önce nüşuzdan kaynaklanan sorunlara çözümler üretilmiş, ardından bu sorunların karı-koca tarafından çözülmeyecekleri anlaşıldığından hakemler devreye sokulmuştur. Neticede hakemlerin çözümleyiciliğinin derecesi, aile üyelerine göre zayıf kalmaktadır.¹⁷

Hakem tayini, sorunun dışarıya taşındığını ortaya koymaktadır. Artık geçici veya kalıcı bir düzelmenin sadece hakemlerin yardımıyla mümkün olabileceğini göstermektedir. Buradan İslam'ın aile sorunların çözümünde sadece aile üyelerini görevlendirmede, aile üyelerinin akraba ve yakınlarından da aralarındaki sorunlar için (kendileri tarafından çözülmeyenlerden sonra) devreye girmelerini istediği anlaşılmaktadır. Birazdan ele alacağımız gibi tüm bu merhaleler ve merhalelerde önerilen çözümler, aileyi bitiren boşamayı zorlaştırmaya yöneliktir.

III. AİLE SORUNLARININ ÇÖZÜM YOLLARI

İslam'da aile sorunlarını çözüme yolları, Kuranın Kerim'de mealen şöyle açıklanmaktadır:

Erkekler, kadınları, Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla koruyup gözetirler. Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allah'ın korunmasını buyurduğu mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkâr kadınlardır. Kötü niyetlerinden korktuğunuz kadınlara gelince, onlara [önce] nasihat edin; sonra yatakta yalnız bırakın; sonra dövün ve bundan sonra itaat ederlerse onları incitmekten kaçının. Allah gerçekten yücedir, büyüktür. Şayet [evli] bir çift arasında anlaşmazlık doğmasından korkarsanız, erkeğin ve kadının ailelerinden birer hakem tayin edin; eğer iki taraf da işi düzeltmek isterse, Allah onları uzlaştırır. Bilin ki Allah, gerçekten her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olandır.¹⁸

Görüldüğü gibi ayetlerde ailenin yönetilmesi, kimin hangi gerçeklerle aileyi yöneteceği, salih kadının nitelikleri ve nihayete sorunlu kadının ıslah yolları geçmektedir. Bu ıslah yolları, İslam hukukunun ilk kaynağı olan Kur'an'da belirtildikleri için Müslümanların yaşantılarında karşılaşacakları muhtemel sorunların çözümleri için örnek sayılırlar. Ayetlerde belirtilen çözüm yolları, ilk bakışta kadının ıslahına yönelik görülebilir. Ancak konu detayına incelendiğinde, her iki tarafın da ıslah yolları oldukları anlaşılabacaktır.

¹⁵ Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb, Akçağ Yayınları: VIII,25.

¹⁶ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, Kur'an Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: II,119-121

¹⁷Bu konuda geniş bilgi için bkz. er-Râzi, a.g.e. VIII,24-25

¹⁸ Nisa, 4, 34-3.

A. Nasihat / Karşılıklı Konuşma

Nisa süresinin 34. ayeti, nüshuza sebep olan kadının ıslah yollarının ilkinin “onlara vaaz edin” şeklinde açıklamaktadır. Kuranın kullandığı dil, bu çözümlerde sadece kadının ıslahının tavsiye edildiği izlenimi vermektedir. Ancak aynı sürenin 128. ayeti “Eğer bir kadın, kocasının huysuzluğundan (nuşûz), yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa, anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur. Barış daima iyidir”¹⁹ ifadesiyle kadının eşiyle anlaşması istemiş, böylece ikisinin de ıslah yollarının olduğunu göstermiştir.

Bunun için nasihat, diyalog ve karşılıklı konuşmanın, sorunları görmezlikten gelip barışmanın her iki cins için önerilen bir yol olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü değişik niteliklerde de olsalar, çözüm yollarını kullanma hakkı her ikisine de verilmiştir. Hatta Şafii ve Malikilere göre erkeğin nüshuzu konusunda kadının başka yollara da başvurma yetkisi vardır. Bunlara göre koca, karısını beslemekten, zarurî ihtiyacını karşılamaktan aciz kalırsa, o takdirde koruyuculuk ve idarecilik vasfını yitirmiş olur. Bu durumda kadın kadıya başvurup nikâhının feshedilmesini isteyebilir. Kadı durumu inceleyip iddianın doğruluğunu anlayınca ayırmaya karar verir.²⁰ Nikâh akdinin feshedilmesinin zorlaştırılması gerektiğini düşünmekle beraber, -sanılanın aksine- kadına verilen hakkın genişliğini göstermesi bakımından bu fıkâhî tespitleri önemli buluyoruz.

Burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır. Nasihat veya karşılıklı konuşma, aile sorunun esas çözümüdür. Aile sorunun çözümünü “Nüşuzundan endişe ettiğiniz eşinize nasihat edin.” şeklinde özetlemek mümkündür. Diğer çözüm yolları, ilk çözüm yolunun sorunu çözmemesinden kaynaklandığından mecburen devreye sokulmuşlardır ve genelde boşamayı zorlaştırma görevini görmektedirler.

Ne var ki birçok konuya bakışta mevcut olan yüzeysel bakış bu konuda da kendisini göstermiş ve İslam hukuku açısından aile kurumunun dağılmaması için kerhen gösterilen yolların bir kısmı (dövme gibi) ilk ve tek çözüm yolu olarak anlaşılmıştır. Hatta önyargı ile yaklaşanlar “İslam’ın aile sorunlarını çözmedeki yöntemi dayaktır.” demişlerdir. Oysa İslam âlimleri, bir önceki çözüm yöntemi denenmeden diğerine geçmenin haram olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içerisindeyler. Küçük bir grup, şiddetli geçimsizlikte bu ıslah yollarının beraber devreye girebileceğini söylemişlerse de görüşleri çok zayıf kalmıştır. Bu konuda Hz. Ali’nin şu sözü prensip olarak kabul edilmiştir:

Adam, hanımına önce sözle nasihat eder. Eğer vazgeçerse, erkeğin daha ileri gitmesine yol yoktur. Eğer kadın huysuzluğunda diretirse, erkek onu yatağında yalnız bırakır. Eğer yine diretirse onu döver. Dövme de kâr etmez ise, iki taraf hakemlerini gönderir.²¹

Ailelerin genelde bu aşamada düzeldikleri görülmüştür. Dolayısıyla diğer tedbirlere gerek kalmadan aile içi geçimsizlik bitmiştir. Bir ailede sorun olabilir. Ama aileye yakışan, bu sorunlarını ilk çözüm yolu olan karşılıklı konuşmada çözüme kavuşturmalarıdır. Ne var ki her aile, bu hedefi yakalamamaktadır. Bunun için ayet, ıslah yollarını artırmış ve boşanmanın gerçekleşmemesi için mümkün olabilecek her türlü uygun yolun devreye girmesini sağlamıştır.

B. Yatakta Terk Etme / Cinsel Ayrılık

¹⁹ Nisa, 4, 128. Ayet

²⁰ Celal Yıldırım, İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri, Anadolu Yayınları: III, 298–1299

²¹ er-Râzi, a.g.e, VIII, 22-23

İkinci çözüm yolu, birincisinin fayda vermediğinden emin olunduğunda devreye girer. Kur'an bu yönetime kısaca "yatakta terk etme" demektedir. Her bir merhaledeki çözüm yolunun bir öncekinden daha etkili olması gerektiğinden ikinci merhaledeki yatakta terk etme, düzelme belirtisi göstermeyen birisi için daha etkili bir yol olmalıdır. Çünkü sadece güzel sözle yola gelmeyen insan tipleri de vardır. İşte bu gibi kimseler için, daha etkili bir ıslah yolu olan yatakta terk etme devreye sokulmuştur.

Yatakta terk etmenin ne anlama geldiğini de âlimler tartışmışlardır. Yataklarda terk etmeyi bir kısım İslam bilgini, cinsel ilişkiyi bırakmak şeklinde yorumlarken diğer bir kısmı, yatakta sırt dönme olarak açıklamıştır. Kimisi ise, yatakları ayrı tutma olarak yorumlamıştır.²²

Yatakta terke etmenin süresi için de tespitler yapılmıştır. Hz. Peygamber'in eşleri Hz. Aişe ve Hz. Hafsa ile bir ay boyunca yatak ayırdığını gösteren rivayetlerden hareketle yatakta terk etmenin en fazla bir ay olacağı söylenmiştir.²³

Bu konuda şöyle bir gerçeği ifade etmeden geçmemek gerekir. Cinsel ayrılık yoluyla kadını ıslah etmek, tek eşle evli olan erkekler için oldukça zordur. Çok kadınla evli bir erkeğin birden fazla eşi olduğundan, bunlardan birisine cinsel ayrılık yoluyla ceza vermesi, diğer eşi ile karı-koca ilişkisini devam etmesine engel değildir. Bu durumda cezayı gören sorunlu olan kadındır. Ayetin o günkü muhatapları da çok eşli bir toplum olan Arap toplumdur. Oysa tek eşli bir erkek için bu cezalandırma şekli, eşi kadar kendisi için de bir ceza niteliği taşımaktadır. Bu durumda erkek de cinsel ihtiyaçlarından mahrum kalmaktadır.

Buna bakarak tek eşliliğin hüküm sürdüğü bir toplumda cinsel ihtiyaçlardan mahrum etme şeklindeki bir cezanın denenmeyebileceğini söyleyebiliriz. Hatta bu yöntemin tek eşlilerde kadın tarafından kocasına uygulanması, kocasının ıslahı için daha etkili olabilir. Fakat eşini cinsel yönden yalnız bırakan kadına meleklerin sabaha kadar lanet edeceğini belirten isnadı sorunlu hadislerin baskısı altında dahi olsa kadının bu yöntemi denemesi zordur.

Bu aşamada çözülmeyen sorun artık ciddi bir sorun haline gelmiştir. Bir insan ki eşi tarafından cinsel yalnızlığa sevk ediliyor ve hala da yola gelemiyorsa bu durum daha etkileyici bir tedbirin gerekli olduğunu gösterir.

C. Dövme / Mekânsal Ayrılık

Nisa süresi 34.ayette geçen nüşuzun üçüncü çözüm yolu eşin darbedilmesidir. Ayette geçen haliyle sözlükte anlamları, "vurmak, gitmek, uzak etmek ve çarpmak"tır.²⁴ Bu sebeple darb kavramı için her şeyden önce bu dört anlamın aranması gerekir. Ayette geçişli bir fiil kalıbında kullanılması sebebiyle, geçişsiz bir fiil olan "gitmek" anlamına gelemmez. "Çarpma" anlamı da ifadelere uygun düşmediği için geriye sadece "vurma" ve "uzak bulundurma" anlamları kalmaktadır. Tartışmalar da bunun için vurma ve uzak bulundurma arasında yaşanmaktadır.

Darb kelimesindeki bu anlam genişliği sebebiyle ayette geçen anlamı hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre darb, dövme demektir. İkinci görüşe göre ise uzak bulundurma, boşanmaksızın mekânsal ayrılıktır.

²² Taberî, Muhammed b.Cerîr b.Yezîd b.Kesîr g.Gâlib, el-Âmidî, Ebû Ca'fer,, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyâtî'l-Kur'ân, Mısır 1954, V, 63

²³ Buhârî, a.g.e,Ferâiz 16; Tefsir 4. süre 7

²⁴ Sarı, a.g.e,s.895-896

1. Darb'ın Dövme Olduğu Görüşü

Ayette geçen darb kelimesinin dövmeyi ifade ettiği görüşü, klasik dönemden günümüze kadar tüm İslam âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği görüştür. Ancak darb kavramında geçen dövmenin mahiyeti konusunda görüş ayrılığı vardır. Bunların bir kısmına göre dövme; zaman ve kişilerle sınırlı, ikinci görüşe göre ise semboliktir. Her iki görüşün de toplumda yaygın olarak sanılanın aksine, şiddet içeren ölçüsüz dövme gibi bir anlama yanaşmadıkları görülmektedir. Bunu biraz daha açıklamakta fayda vardır.

a. Dövmenin Sınırlı Olduğu Görüşü

Bunlara göre ayette bildirilen darb, dövme manasında olmakla beraber bazı kayıtlarla sınırlıdır. Hatta dövme tedbirine üçüncü merhalede başvurma bile dövmenin kayıtsız-şartsız olmadığını göstermektedir. Bu konudaki hadisler, ayete başka anlamlar vermeyi zorlaştırmaktadır.

Bu görüşte olanlardan biri çağdaş tefsircilerden İbn Âşûrdur. İbn Âşûr'a göre dövme izni bazı toplulukların veya toplum tabakalarının örf, âdet ve ruh hallerine riayet edilerek verilmiştir, her zamanda ve her durumda geçerli değildir. Kocanın eşini dövebilmesi için aralarında yaşadıkları toplumda dövmenin ayıp, anormal, aşağılayıcı, zarar verici, hukuka aykırı telakki edilmemesi, kocanın öfkesinin eşi tarafından ancak bu vasıta ile hissedilir olması gerekir, izin böyle topluluklar ve durumlar için geçerlidir.²⁵

Hayrettin Karaman da dövmenin sınırlı bir sahada başvurulmuş bir tedbir olduğunu söylemektedir. Karaman'a göre bu konuda ayet genel bir hüküm değil özel bir hüküm bildirmektedir. Genel hüküm, karşılıklı nasihat sevgi ve saygıdır. Ayet, dövme olayını bu saygı ve sevgi unsurunu tek yönlü olarak bozan ve istismar eden şirret kadınlar için sınırlandırmıştır. O halde, özel şartlar için geçerli olan dövme olayını "erkek, eşini dövebilir" şeklinde genelleştirmek yanlış olur.²⁶

İbrahim H. Karslı da "Kur'an Yorumlarında Kadın" adlı eserinde aynı görüşü ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber, eşleri sebebiyle maruz kaldığı bütün rahatsız edici davranışlara karşı metanetini devam ettirmiş ve onlara karşı fiili bir müdahaleye teşebbüs etmemiştir. Bu da, dövme ruhsatının, özel şartlara münhasır alternatif bir uygulama olduğunu bizlere göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber de, dövmeyle müsaade ettiği hadislerinde, kadınlara güzellikle muamele etmeyi tavsiye ettikten sonra, bir istisna olarak, döneminde aileleri tehdit eden bu tür sapmalara karşı böyle bir fiile müsaade etmektedir.²⁷

Bu ifadelerden dövmenin bir emir değil, daha kötüsü yaşanmaması için kerhen izin verilmiş bir ruhsat olduğunu anlıyoruz. Bu şartlar altında dövme, her toplumda başvurulmuş bir yol değildir.

b. Dövmenin Sembolik Olduğu Görüşü

Bazı İslam âlimleri, ayetteki "dövün" emrinin sembolik olduğunu düşünmüştür. Bunlara göre ayette bahsedilen dövme işi, kişinin öfkesinin belirtisi olmaya yetecek çok sembolik vasıtalarla yapılır. Bu vasıtalarla ise karşıdakini acıtma, onu kırma gibi bir durum söz konusu değildir.

²⁵ http://www.sorularlailamiyet.com/subpage.php?s=show_qna&id=12479,

²⁶ Karaman, İslam'da Kadın ve Aile, s. 186-187

²⁷ Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. Karslı, Kur'an Yorumlarında Kadın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 151-154.

Mesela Ata'ya göre misvak (dişlerin temizlendiği, fırça büyüklüğündeki özel, yumuşak ağaç dalı) gibi bir şeyle yapılacaktır²⁸ Bu görüşe göre ortada bir dövme yoktur. Dövüyormuş gibi öfkesini ortaya koyma vardır. Bundan dolayı şiddetten bahsetmek bile mümkün değildir.

Diğer yandan ayetin iniş sebebi bahsedilirken bir kadının kocasına kısas yapmak niyetiyle Hz. Peygambere geldiği söylenmektedir. Hz. Peygamberin kadına "Sen bir iş istedin, ama Allah onun gayrisini istedi," dediği aktarılmaktadır.²⁹ Bu haber, dövmenin sembolik olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Kaldı ki bir kısım âlimin de dediği gibi sembolik dövme, yatakta ayırmaktan daha etkili bir yöntem değildir. Yine bir hadise göre dövme, ayet inmeden önce kısası gerektiriyordu. Bu bile sembolik olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

2. Darb'ın Mekânsal Ayrılık Olduğu Görüşü

Öncelikle ifade etmek gerekir ki bu ayete yeni bir anlam verme çabası, modern dönemde ortaya çıkmıştır. Klasik dönem tefsirlerinde veya fıkıh tespitlerinde darb kavramını mekânsal ayrılık veya uzak bulundurma şeklinde tanımlamaya rastlanmaz. Ancak son zamanlarda birçok kavrama yüklendiği gibi darb kavramına da yeni anlamlar yüklenmiştir. Yeni anlayışa göre ayette geçen darb "dövme" değil, "uzak bulundurmaktır.

Bu görüşte olanlardan biri Yaşar Nuri Öztürktür. Öztürk, darb kavramının birkaç manaya gelebileceğini söyler. Bunlar evden çıkarma, bulundukları yerin dışına gitmeye mecbur etme ve dövme. Bundan sonra Öztürk devamla, karşılaşılan duruma göre bu üç seçenekten birinin tercih edilebileceğini, ilk iki seçeneğin ise, sonuç alma, insan psikolojisi ve hukuk mantığı açısından daha makul olduğunu belirtmektedir³⁰. Hatta Öztürk, kelimenin dövme manasında alınması durumunda, maddi bir yaptırımı ifade edeceğini, bunun ise cezalardan had kategorisine gireceğini kaydetmektedir.³¹

Bayraktar Bayraklı da darbın "uzak bulundurma" anlamında kullanılmış olmasına sıcak bakmaktadır. Ona göre darb, uzak bulundurma anlamında olması durumunda dövmekten daha etkili olabilir. Bayraklı'ya göre dövme, yatağında yalnız bırakma kadar psikolojik etkiye sahip değildir.³²

Araştırmacı İhsan Eliaçık da bu görüştedir. Ona göre Hz. Peygamber'in örnek hayatı ayetin dövmeyi değil, mekânsal ayrılık anlamını pekiştirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bir ara eşleriyle sorun yaşayınca önce onlarla konuşmuş, sonra yatağını ayırmış ve bir müddet de (2 ay) onlardan ayrı kalmıştır. Ardından anlaşma sağlanınca tekrar dönmüştür.³³

Eşler arasındaki üç aşamalı çözüm planını modern kavramlarla Dr. Ahmet Emin Seyhan da dile getirmiştir. Kendisi; nasihati etkili iletişim, yataklarda terk edilmeyi cinsel yalnızlık ve darb kavramını da mekânsal ayrılık olarak tanımlamıştır.³⁴

Darb'dan maksadın mekânsal ayrılık olmasının başka bir kanıtı da darb yönteminden sonra aile hakemliğinden bahsetmesidir. Ayet, hakemlerin araya girmesini önerdiğine

²⁸ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, a.g.e., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: II, 43-44

²⁹ Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Câmiu'l-Ahkâm'il-Kur'ân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.V, 168

³⁰ Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an'daki İslam, 554.

³¹ Öztürk, a.g.e., 555.

³² Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, Bayraklı Yayınları: 5, 120-125.

³³ R.İhsan Eliaçık, Yaşayan Kuran, İnşa Yayınları 2007, s.202-204

³⁴ <http://ahmeteminseyhan.blogcu.com/kur-an-i-kerim-kadini-dovmeyi-kesinlikle-yasaklar/6785668>

göre hakemlerden önce sorunun üçüncü kişilere intikali söz konusudur. Dövme ve mekânsal ayrılık, sorunun üçüncü kişilere yansması bakımından farklıdır. Çünkü dövme, eşler arasında kalabilmekte ve çoğu zaman etkisi üçüncü kişilere yansımamaktadır. Ama mekânsal ayrılık, evin dışına çıkmayı ve çoğu zaman baba evine gitmeyi beraberinde getirdiği için etkisi üçüncü kişilere yansımaktadır.

D. Aile Hakemlerini Araya Koymak

Ailenin ilk defa çift taraftan kaynaklanan sorunlara maruz kalıp çözümün artık taraflar arasından halledilmesinin zor olduğu mecraya taşınmasıyla, son bir çare olarak aile hakemlerinin araya girmesi çözüm yolu olarak gösterilmiştir. Buradaki sorun artık nüşuz değil, şikaktır.

Bu merhaleyi de Nisa süresi 35.ayette görmekteyiz. Ayette çözüm için her iki taraftan aile hakemliğine başvurmaları ve bu hakemlerin mümkün olduğu kadar işi çözüme kavuşturmaları istenmektedir. Ayetin devamında düzelmenin sağlanması durumunda aleyhlerinde bir yol aranmaması istenmiştir. Bu da cezai müeyyidelerin ıslah amaçlı olduğunu göstermektedir.

Bu sorunun, kamu mahkemelerine değil de aile mahkemesi diyebileceğimiz aile hakemlerine götürülmesi de önemlidir. Sorunları aile çevresinin dışına taşıranlarda, sorunlarının daha büyüdüğü görülmüştür. Kocasını mahkemeye veren veya kocasını televizyon programlarına şikâyet eden kadınların sorunları daha çok artmış hatta bazı şikâyetler kadının ölümüne bile sebep olmuştur. Aileler ise bunu daha çok çözebilecek güçtedir. Ünlü tefsirci Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi aile hakemlerinin sorunları çözme imkânları kamu mahkemelerinden daha fazladır. Eşlerle beraber hakemlerin de etkilenmesi ve eşlerin yabancılara anlatamayacaklarını aile hakemlerine anlatabilmesi gibi durumlardan dolayı aile hakemliği tavsiye edilmiştir.³⁵

Aile hakemlerinin yetkileri ve kararlarının bağlayıcılığı da tartışılmıştır. Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel'e göre, eşler özel yetki vermedikçe hakemlerin boşama hakkı yoktur. Çünkü onlar vekil durumunda olup, verilen yetki dışına çıkamazlar. Ayette hakemlerin yetkisi ise "ıslah" tan ibarettir. Ancak eşler hakemlere özel yetki vermişse bu takdirde boşamaları mümkündür.³⁶ İmam Şafiî'den rivayet edilen bir görüşe göre, hakem yalnız arabulucudur ve vekil durumundadır. Başka bir görüşe göre ise hakem "hâkim" demektir. Bu yüzden tarafların rızası olmasa bile hakemler gerekli görürlerse boşamaya da karar verebilirler.³⁷

E. Boşanmak.

Evliliğin yasal olarak sona ermesine boşanma denir.³⁸ Boşanma üç şekilde gerçekleşebilmektedir. Birincisi kocanın karısını boşamasıdır ki buna talak denir. Talak; bağın çözülmesi, tahliye gibi anlamlara gelir.³⁹ Kur'an'a göre talak, kocanın hakkıdır. Talakla ilgili fiillerin faili kocalardır. Kadının evliliği sona erdirme hakkına ise iftida

³⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî. el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fı Vücûhi't-Te'vîl, I,392

³⁶ Şemsuddin Muhammed b. Ebî'l Abbâs Ahmed b. Hamza b Şihâb er-Remlî, ,(ö.1004/1595) Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhil-Minhâc, Mısır t.y., VI, 44

³⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, Tefsiru Âyâtîl-Ahkâm, Dımaşk 1977, I, 472; Hamdi Döndüren, Delilleriyle İslâm Hukuku, İstanbul 1983, s. 398, 399

³⁸ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%9Fanma>

³⁹ Sarı, a.g.e,s.933-934

denir.⁴⁰ Evliliğin yürümeyeceği endişesine kapılan kadın, durumu yetkililere bildirir. Onlar da aynı endişeyi duyarlarsa kadına iftidâ yetkisi verirler. Kadın, ayrılmaya karar verirse, kocasından aldığı geri verir.⁴¹ Bir de mahkeme tarafından evlilik akdi feshedilebilmektedir.

Boşanma hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, tüm bu yollar denenmeden aile bağı sona erdirilmemelidir. İslam aileye çok önem verdiği için boşamayı zorlaştırmış ve sorunlar karşısında boşanmanın önüne dört merhale getirmiştir. Böylece boşama sadece zaruri bir hal olduğundan helal kategorisinde değerlendirilmiştir. Nitekim bir hadiste “Mubah şeylerin Allah (cc) 1 en fazla gazaba getireni, boşamadır.”⁴² şeklinde bir ifade kullanılarak boşanmanın ne kadar İslam’ın sevmediği bir uygulama olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Tüm çözüm yollarının tıkanıp ve ailenin devam etmesi için artık hiçbir imkânın kalmadığı durumda boşamaya başvurulur. Ancak boşamanın dahi birbirlerine zarar vermeden tarafların tüm haklarını alacak şekilde gerçekleşmesi gerekir. Aradaki çocukların mağdur edildiği, var olan bir yuvanın yıkıldığı ve eşlerin akrabaları arasında uzun süren düşmanlıklara sebep olduğu için şartlar tükenmeden boşanmaya başvurulmamalıdır.

SONUÇ

İslam’ın aileye verdiği önem, aile sorunlarında da kendisini bariz bir şekilde göstermiştir. Aileyi yıkan boşanmanın önüne bu kadar seddin dikilmesi, ailenin korunması noktasında İslam’ın gösterdiği hassasiyeti açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

İslam, sorunların şiddetle çözülmeyeceğini bildiğinden sorunların çözümünde şiddeti de yasaklamaktadır. Ancak bir taraftan şiddet yasaklanırken diğer taraftan huysuz insanların ıslahı için de sert tedbirlere gerek duyulmaktadır. Bu sert tedbirler, genel olarak emredilen tedbirler değil, diyalog ve nasihatın fayda vermediği durumlarda ortaya çıkan ruhsat nitelikli tedbirlerdir. Ruhsatları emir olarak telakki etmek, İslam’ın yanlış olarak anlaşılmasına sebep olur ve sonuçta uygulamada birçok yanlışlığı beraberinde getirir.

Aile sorunlarının çözümü için uzun bir süreye ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Çözüm için önerilen her yöntemin belirli bir süreye ihtiyaç duyduğunu düşündüğümüzde sürenin uzunluğunu tahmin edebiliriz. Uzun süre, taraflara sağlıklı düşünme imkânı da sağlamaktadır.

Bundan dolayı tarafların aile sorunlarını mümkün olduğu kadar büyütmemeleri, olanca gücüyle sorunlarını düzeltmeye çalışmaları gerekir. Ayetten de anlaşıldığı gibi işi yokuşa sürmemelidirler. İşlerini yokuşa sürmeyenlere Allahın yardım edeceğini yine ayetten anlıyoruz. Sonuç olarak Müslüman’ın tüm hayatında olduğu gibi aile hayatında da hoşgörü, barış, sevgi ve saygıyı temele alması ve sorunlarını en iyi şekilde çözmesi gerekir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, El-Hâfız Ebu Bekr İbnu Hammâm es-San’ânî el-Musannaf

⁴⁰ Abdülaziz Bayındır, Talak, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/talak-erkegin-bosama-hakki.html>.

⁴¹ Bayındır, İftida, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kadinin-bosanmasi.html>

⁴² Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el- Mavsîlî, el-İhtiyar Li-Ta’lîf’l-Muhtar, Ümit Yayınları: III, 107-108.

Bayındır, Abdülaziz Talak, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/talak-erkegin-bosama-hakki.html>.

-----, İftida, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kadinin-bosanmasi.html>.

Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, Bayraklı Yayınları

Buhârî, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Cezâiri, Ebu Bekir Cabir En Kolay Tefsir, Mektup Yayınları

Döndüren, Hamdi Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk Yayınları İstanbul 2005

-----, Delilleriyle İslâm Hukuku, İstanbul 1983,

Ebû Dâvud, Süleyman b.el-Eş'as,, Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Eliaçık, Recep İhsan, Yaşayan Kuran, İnşa Yayınları 2007

Heyet, Kur'an Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

<http://ahmeteminseyhan.blogcu.com/kur-an-i-kerim-kadini-dovmeyi-kesinlikle-yasaklar/6785668>

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%9Fanma>

<http://www.yenidendogus.net/forum/hakikat-incileri/726-bazi-aile-problemleri-ve-cozum-yollari.html>

http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?sayi_id=61&konu_id=176&yumit=bolum2

Karaman, Hayrettin, İslam'da Kadın ve Aile, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006

Karslı, İbrahim Halil., Kur'an Yorumlarında Kadın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed , el-Câmiu'l-Ahkâm'il-Kur'ân, Buruç Yay

Mavsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el- el-İhtiyar Li-Ta'lîl'l-Muhtar, Ümit Yayınları

Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an-ı Kerim Meali, Hürriyet Ofset, İst., 1994.

Râzi, Fahrüddin Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb, Akçağ Yayınları

Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l Abbâs Ahmed b. Hamza b Şihâb, Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhil-Minhâc, Mısır t.y

Sâbûnî, Muhammed Ali es- Tefsiru Âyâtîl-Ahkâm, Dımaşk 1977

Sarı, Mevlut, el-Mevârid Arapça-Türkçe Lugat, Bahar Yay. İstanbul

Taberî, Muhammed b.Cerîr b.Yezîd b.Kesîr g.Gâlib, el-Âmidî, Ebû Ca'fer,, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyâtî'l-Kur'ân, Mısır 1954

Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b.İsâ b.Servet Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Yıldırım, Celal İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri, Anadolu Yayınları

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer el-Keşşâf an Hakâikî't-Tenzîl ve Uyûnî'l-Ekâvîl fı Vücûhi't-Te'vîl,

İNCİ ARAL'IN ROMANLARINDA RENK SEMBOLİZMİ

Nurhan TAŞKIRAN

*Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Lisans Öğrencisi*

ÖZ

İnsanlık tarihi boyunca renkler, toplumların siyasi, sosyal ve kültürel yaşamlarında belirleyici bir rol oynamışlardır. Bu belirleyicilik, ırklar arasındaki üstünlükten, siyaset ve cinsiyet alanındaki ayrımlara, soyut âlemi görmüşlerdir. Renkler kimi zaman bir şiirin temel tonunun kimi zaman da bir romanın ana kurgusunun belirleyicisi olabilmektedir. Adı renklerden oluşan yığınla sanat ürünü sıralamak mümkündür.

Son dönem Türk romancılarından olan İnci Aral (1944), bir dizi biçiminde yazdığı Yeni Yalan Zamanlar'ı oluşturan Yeşil (1994), Mor (2002) ve Safran Sarı (2007) adlı romanlarını renkler üzerinden kurgulayarak renkleri roman kişilerine, çevreye, siyasi ve sosyal yaşama aktarmış ve her kitabın adı üzerinden o renkle bağlantılı olarak kurguyu oluşturmuştur. O kitabın rengine göre tasvirler yapmıştır.

Aral'ın Yeni Yalan Zamanlar üçlemesindeki kitapların adlarında kullanılan mor, yeşil ve safran sarı renkleri; aynı adla anılan her bir romanda mekânın ve kişilerin ruh hallerinin anlamlandırılmasında etkin bir biçimde kullanılmıştır. Aral, her bir romanındaki baskın renge vurgu yaparken, üçlemenin bir sonraki halkasında yer alacak renge ilişkin ipuçları da verir.

ABSTRACT

The colour has been played characteristic roles in the political, social and cultural life of societies during the history of humanity. These characteristics have a widespread usage that differs from superiority of races, differences in the political and sexual areas to explaining abstract world. The colour is an important tool that helps constructing symbolic language of literature. The colour can be a considerable element that set a poems main tone or a novels structure. It can be counted plenty of works of art that's name consist of colours.

İnci Aral (b.1944), one of the considerable Turkish novelists of the last three decades, wrote a trilogy of novels under the title of The New False Times. She sets up this trilogy as Yeşil (1994), Mor (2002) and Safran Sarı (2007). She had been constructed each novel's name as colour that refers to the environment, political and social life as a set of symbolic elements.

In Yeşil, the crisis of Nedim, the protagonist of the novel, is narrated along with the green colour. From his beloved woman's dresses to his blanket green is the main colour of his life. The nature and negative events are narrated in within purple colour in Mor. Eylem and Volkan the protagonists of Safran Sarı, are using "sarıbenek", "safran sarı" as nicknames in internet world. Their separation is narrated along with yellow colour. In this

paper it is aimed to evaluate the symbolic language of the novel that mentioned about in an analytical way.

Giriş

Renklerin görünüşlerindeki farklılıkları dışında, renkler arasında toplumsal alanda oluşmuş ve yerleşmiş farklılıklar olarak adlandırılabilir ırk üstünlüğü, cinsiyet farklılığı, uluslar arası sembolleşme, soyut ve somut âlemi anlamlandırma gibi belirlenmiş ve benimsenmiş ayrımlar vardır. Renkler, ırk ayrımında üstünlüğü nitelerken, cinsiyet ayrımında cinsi belirleme görevini üstlenir.

İnsanlar ihtiyaçtan kaynaklı ya da her şeyi anlamlandırma çabası olarak renkleri değişik açılardan yorumlamışlardır. Bu durum İnci Aral'ın romanlarına da yansımıştır. Yazarın Yeni Yalan Zamanlar adını verdiği Yeşil (1994), Mor (2002) ve Safran Sarı (2007) adını verdiği romanları renklerden kurgulanmıştır. Yazarı bu üçlemdeki renkleri bu kadar yoğun işlemedeki sebebi resim bölümü mezunu olmasına da bağlayabiliriz.

Aral'ın Yeni Yalan Zamanlar üçlemesindeki kitapların adlarında kullanılan mor, yeşil ve safran sarı renkleri; aynı adla anılan her bir romanda mekânın ve kişilerin ruh hallerinin anlamlandırılmasında etkin bir biçimde kullanılmıştır. Aral, her bir romanındaki baskın renge vurgu yaparken, üçlemenin bir sonraki halkasında yer alacak renge ilişkin ipuçları da verir.

Bunu en güzel örneği Mor romanında karşımıza çıkmaktadır. Roman kişisi olan Armağan çocukluğunun kasabasındaki Kurtuluş bayramını anımsarken geçmişe döner ve o andan aklında kalanları hatırlar.

“Belediyenin –hurda- otobüsleri,-döküntü- çöp, kum, taş, kamyonları, itfaiye araçları ve itfaiyeciler, motorize olmanın gururuyla, krepon kağıtları, bayraklar çiçeklerle ağır ağır ilerlerler, kasabanın futbol takımının oyuncularını **sarı yeşil** formalarıyla azametle yürürken ısıklarla, müthiş tezahüratlarla karşılanır ve en son avcılar, açık Jeep’lerden sarkan yeşilliklerle süslenmiş yaban domuzları ve ayıların kanlı ölülerini sergileyerek töreni bitirirlerdi.”(Aral 121)

Aynı örnek Yeşil romanında Melike Eda’nın gözlerini **sarıyla yeşil karışık ela** (Aral:21) olarak belirtmesiyle karşımıza çıkıyor.

Aral, roman kişilerini, başkahraman, ikincil kişi ya da figüratif kişi olmasını önemsemeksizin romana hâkim renk üzerinden betimler. Safran Sarı romanında başkahraman olan Volkan olumlu bir kişi olduğu için, kullanılan renk, bu olumluluğa sevecenlik katacak bir sarı renk tonu ile anlatılmıştır:

“İri **sarı** ela gözleri öğle uykusundan yeni uyanmış mahmur, derindi” (Aral:17-18)

Kapının dibindeki aynanın verevinde kendini dıştan gördü. Açık renk, bol kesim giysiler içinde iriyarı bir William Hurt! Aynı çocuksu, baştan çıkarıcı gülüş, aynı **sarışıklık**; ama daha kaba saba; daha mağrur” (Aral:20)

“**Sarışın** şeftali yanaklı, dünyaya umutlarla, neşeyle bakan kocaman gözleriyle sevimli bir çocuk.”(Aral:165)

Aynı romanda yer alan işbilir kişilikteki Harun anlatılırken de kullanılan sarı renk bu kez tersi etki uyandırma işlevindedir:

“Yazık ki oğluma aktardığı **sarışın** güzellik fazlasıyla kadınsıydı”(Aral:22)

Aral, kimi zaman da kişilerini betimlerken renk diline başvurma gerektiğinde, yansız bir tutum takınır. Renkler bu tür durumlarda normal işlevlerinde kullanılırlar.

“Orta yerde kaba yüzüyle uyuşmayan abartılı **sarı saçları**, kırmızıya boyalı sert dudakları ve yapma memeleriyle kendinden geçmiş dans etmekte olan travestiye dikmişti gözünü.”(Aral:191)

“Siyah bir halkayla çevrelenmiş gözleri kapalıydı ve gözkapakları şişip **morarmıştı**”(Aral:132)

Aral’ın romanlarında renk kullanımında dikkat çeken bir başka özellik de, kişilerinin gözünden mekânların ve tabiatın verilişinde kendini ortaya koyar. Yeşil romanının kahramanı olan Kerim ya da Nedim Eyigöz’deki odasından çıkıp Eyigöz’ü gözlemlerken bu mekânda da yeşil rengi ile karşılaşmaktadır:

“Üstüme **yeşil** renkli bir battaniye örtülmüş.”(Aral:19)

“Kapıyı açıp dışarı çıkıyorum. Görünürlerde kimse yok. Birbirine ulanan koridorlar boyunca yürüyorum ortalık beş yıldızlı bir otel kadar temiz ve iç açıcı. Yerler **tırşe yeşili halı kaplı**”(Aral:95)

Safran sarı romanında Eylem’in odasının duvar boyası sarı renktir. Tıpkı aynı romandaki Volkan’ın evini dizayn ederken iç mimarın seçtiği renk gibi:

“Yattıkları oda daracıktı. Duvarları nemle koyulaşmış **sarı** boyası zemine yakın yerlerde pul pul kabarıyordu.”(Aral:72)

‘İç mimar evin her yanını beyaza boyatmış, yalnızca çalışma ve yatak odasının renkli olmasında ısrar etmişti: sarıyı uygun görmüştü geniş ve aydınlık olan bu adalar için. Ona göre **sarı**, enerjik canlandırıcı bir renkti. Ne var ki bilerek ya da bilmeyerek epey koyu kaçmıştı ton. Sarıdan çok metalik bal rengine, **safran sarısına** yakındı.”(Aral:91–92)

Mor romanında Armağan’ın gittiği bardan uzaklaşarak gittiği bahçede de çiçekler de aynı romandaki Renginur’un yatak odasına uzanan çiçekler gibi mor rengi ile bütünleşmiştir:

“**Mor** çiçekleri iyice çöşmüş bugonvillerin dibindeki banka oturdu.”(Aral:129)

“Evin kapısında durdu. İlgin **mor** çiçeklerle sıkı sıkıya dolu bir bugonvil, yatak odasının penceresine doğru yükselmiş, duvarda görkemli bir yığın oluşturmuştu.”(Aral:143)

Yazar renkleri mekâna ve tabiata uygularken kahramanın içinde bulunduğu ruh durumuna göre de ayarlamaktadır. Yeşil romanında Nedim ve Eda ayrılmıştır. Nedim Eda’yı hatırlarken romana hâkim olan renk içinde aktarır:

“Gene de hala Eda’nın balkondaki sardunyaları sularken sararmış yaprakları ayıklayıp **yeşilleri** okşayan parmakları geliyor Nedim’in aklına hep”(Aral: 31)

Nedim’i bu şekilde Eda’yı hatırlarken Eda’da kendini gölge gibi takip eden geçmişini yeşil renkle harmanlayıp hatırlar:

“Belli belirsiz bir yersiz yurtsuzluk duygusu. Boşluk. Hafif bir zonklama kasıklarımın arasında. Neden Eda, neden? Eski zaman külleri pişman çelik mavileri. Allahım, Allahım sen biliyorsun! Çok **zehirli yeşiller**. Anneciğim! Melike cehennemim, Melike cennetim ve cehennemim.”(Aral: 84)

Safran sarı romanında da Volkan tıpkı Yeşil romanındaki Nedim’in Edayı hatırlaması gibi eski sevgilisi olan Carol’ı sarı renkle hatırlar. Yalnız tek bir farkla Nedim Edayı yeşil rengi içinde canlı bir tablo ile hatırlarken; Volkan, Carol’ı sarı renk içinde varla yok arası bir şekilde hatırlar. Bu hatırlayıştaki fark belki de Eda’nın Nedim’i terk etmesi ve Nedim kaybetmişliğinde Eda’yı hiç kaybetmemeye çalışması olarak düşünülebilir. Carol

da Volkan'ı terk etmiştir fakat Volkan buna sebep olanın kendisi olduğunu kabullenmektedir:

Görüntüsünü ve anısını bir zaman kafasında taşımıştı. Sonra hayali netliğini yitirmiş, neredeyse yok olmuştu. Buzlu cam ardından görülür gibi uzun, narin **sarışın** bir gölge kalmıştı ondan. Anlar, renkler ve yabancılıklar..."(Aral:88)

Mor romanında armağan her ne kadar renkleri insana ya da en yalın anlamıyla sevdiği insana yüklemese de o da çocukluğunun rüyalarını hatırlarken mor rengi görür:

"Rüyalar gürültülü, huzursuz, geri dönüş yolları uzun. Melankonili, **koyu mor**."(Aral:101)

Yazar romanda rengi, kişilerin tabiat ve mekana baktığı şekilde vermenin yanında kahramanları da romanında yoğun geçen daha doğrusu romanın adı olan renklere bürümüştür. Yazarın Safran sarı romanında roman baş kişi olan Volkan ve Eylem'in internetteki rumuzları "safran sarı" ve "sarı benek" tir. Bu rumuz, romanın tümüne yayılmıştır ve adeta romana bu rumuzlar üzerinden yön verilmektedir.

Yazar bununla da kalmayıp Volkan ile Eylem'in ilk buluşmalarındaki tanınma ölçütünü Eylem'in boynuna atacağı sarı, sarıdan ziyade safran sarı kaşkol üzerinden okuyucuya aktarır:

"Merdivenleri çıkmakta olan siyah mantolu, ince endamlı, genç kadına baktı, salonun girişinde bakınarak bir an bekleyişinden ve **safran sarısı** kaşkolünden tanıdı onu, inanmadı gözlerine."(Aral:260)

Kahramanları renge bürüme ve bu rengin sırrını çözememe Mor romanında da karşımıza çıkmaktadır. İlhan'ın annesi intihar etmeden önce üzerinde daha önce hiç giymediği bir elbise vardır. Bunu yalnızca kızı Gülcan görmüştür ve halen bile bu elbisenin sırrını çözememiştir:

"Üstünde çok tuhaf bir giysi vardı: **Mor**, parlak kadifeden, pullu payetli, tek kollu, uzun etekli, sahnede, ucuz gece kulüplerinde ya da çadır tiyatrolarında giyilebilecek türden bir elbise."(Aral:184)

SONUÇ

İnci Aral'ın Yeni Yalan Zamanlar adı altında bir araya getirdiği Mor, Yeşil ve Safran Sarı'da romanın adı olan bu renk hâkimiyetinin nedenselliği gibi bir soru akıllara getirmektedir. Acaba Mor romanında İhsan bir cinayetle öldürüldüğü için mi soğuk bir renk olan bu renk bu kadar baskındır ya da asaletin, zenginliğin, ihtişamın ve lüksün rengi olan mor, İhsan'ın babadan kalan sermayeyi paraya çevirerek yarattığı zenginliği ifade etmektedir. Mor renginde insanın ruh durumu ön plandadır. Bu rengi romanın başkahramanı olan İhsan'dan ziyade Armağan'ın gelgitlerine, Gülcan'ın oğlunun ölümüyle yıkılan yaşamına ve kendini alkole teslim edişine, İhsan'ın annesinin bilinmedik bir sebeple intiharına da dayandırabiliriz.

İnsanlar yüzyıllardan beri renklere anlamlar yüklemişlerdir. Bu anlamlandırma simge haline dönüşmüştür zaman içerisinde de tıpkı yeşil rengin bir dini sembolü olması gibi. Yeşil renk İslam dininde önemlidir. Bu önem İslamiyet'in temsilcisi olan Hz Peygamberin en sevdiği renk olmasındandır. Yeşil romanına baktığımızda da yeşil rengin yoğunluğunun yazarın romanda işlediği dini parti siyasetinden kaynaklandığını da söyleyebiliriz. İnci Aral'ın romanlarında ve hikâyelerinde 1980 sonrasında dini ve dini motifleri de işlemiştir. İnci Aral dinin ne olduğundan ziyade nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Dinin siyasete alet edilmesine, kısırlaştırılmasına, yanlış yorumlanmasına

ve insanlara böyle aktarılmasına karşıdır. Bu yüzden Yeşil romanında dini eleştiri yaparken yeşili kullandığını düşünebiliriz.

Yazar genel anlamlarından ziyade renkleri Yeşil romanında kendi cümleleriyle aktarır:

“...işte hep kırmızı yanıyor ya da hep yeşil geçilmeyen hiç biri benim için değil...”(Aral:166)

Safran sarı romanındaki sarı renk yoğunlaşmasını da ve yazarın bu rengi neden bu kadar sık kullandığını roman başkahramanı olan Volkan’ın safran sarıyı anlamlandırmasında buluyoruz:

Safran sarı, Eylem’e seslenmek üzere kendine rumuz seçerken fazla düşünmemiştir rengin anlamını nedense ama sonradan bilinçaltını sık sık yoklamıştır. Duygusal bir seçimdi daha çok. Yumuşak tatlı bir aydınlık dileği vardı bu sözcükte. **Sarının** keskin ışığında daha olgun imge ve tını.”(Aral:300)

KAYNAKÇA

- İnci ARAL, Yeşil, Özgür Yayınları, İstanbul, 2007
- İnci ARAL, Mor, Epsilon Yayınları, İstanbul, 2003
- İnci ARAL, Safran Sarı, Turkuaz Yayınları, İstanbul, 200

SEVİM BURAK'IN ÖYKÜLERİNDE ÖLÜM TEMASI

Sıla ERTÜRK

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Yüksek Lisans Öğrencisi

ÖZ

Türk edebiyatının önemli kalemlerinden biri olan Sevim Burak, öykülerinde ana tema olarak ölüm ve ateşi ele almaktadır. Ölüm ateşle birlikte gelmektedir. Ölüm kimi zaman bir kurtuluş, kimi zamanda bir cezalandırma olarak karşımıza çıkar Burak'ın eserlerinde. Yazarın ilk ciddi eserim dediği ve 1965'te yılın edebiyat olayı olarak nitelendirilen "Yanık Saraylar" yazarın en önemli eseridir. Bu eserde yer alan öykülerde ölüm ana tema olarak karşımıza çıkar. Afrika Dansı adlı ikinci öykü kitabında yazar ölümü dünyaya açılan bir pencere olarak görmektedir

DEATH THEME IN SEVİM BURAK'S STORIES

ABSTRACT

Sevim Burak, one of the important authors in Turkish literature, discusses death and fire as the main theme in her stories. Death comes with fire. In the work of Burak, we sometimes face death as a relief and sometimes as a punishment. "Palaces Burn", which the author said that it was her first most serious work and accepted as the event of the literature, is the most important work of the author. In the stories take place in this work, we face death as a main theme. In her second book, called Africa Dance, the writer sees the death as an open window to the world.

Giriş

Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı'nın önemli isimlerinden biri de Sevim Burak'tır(1931-1983). Hikâye ve oyun yazarı olan Sevim Burak'ın öykülerinin ana teması ölümdür. Ölüm, Burak'ın öykülerinde ateşle birlikte gelmektedir. Büyük kalabalıkları etkileyen ölümün soğukluğundan, yazar ürkemektedir. Ölüm duygusunu içinde barındıran yazarın, ölüme oldukça yakın olması ve aynı zamanda ölümden korkması yazarın hikâyelerinde karşımıza çıkan başka bir tezattır. Yazar öykülerinde ölüm korkusunu ve ölümün insanlara olan yaklaşımını başarılı bir şekilde konu edinmiştir.

Bu çalışmamızda amacımız Sevim Burak'ın "Yanık Saraylar" ve "Afrika Dansı adlı öykü kitaplarında yer alan hikayelerdeki ölüm teması incelemektir. Böylece yazarın hem Türk Edebiyatındaki yeri belirtilecek, hem de eserlerine farklı bir bakış açısı getirilecektir.

Yazarın ilk eseri olan "Yanık Saraylar" bir ölüm kitabıdır. Sevim Burak'a göre ölüm varsa ve kaçınılmazsa her şey boştur. "Sedef Kakmalı Ev" adlı öykü, "Yanık Saraylar" adlı eserin ilk öyküsüdür. Öyküye hakim olan ana tema ölümdür. Nurperi hanım kendisinden yaşça büyük olan Ziya Bey ile evlenmiştir. Mutsuz bir evlilik yaşamaktadır. Ziya beyin ölümü ile evlilik sona erecek ve yerini bir boşluk alacaktır. Ve beklenen son gerçekleşir, Ziya beyin ölümü ile Nurperi hanım bir boşluğa düşer. Burada belirtilen boşluk ölümdür.

"Ziya bey duymadı.

Bilinçsiz, avucunun içindekilere bakıyordu.

Soluk almıyordu bakarken.

Göz oyuklarına ölümlü iki karanlık oturmuştu.”¹(s.8)

Ziya Bey’in bilinçsizce avuçlarına bakması, gözlerine ölüm karanlığının çökmesi ile Ziya bey’in ölüme yaklaştığı sezdirilir. İnsan ölüm halinde iken ne yaptığıнын ne söylediğinin ve çevresindekilerin farkında değildir. Ziya Bey de bu durumu yaşamaktadır.

“Yastığının üzerine düşen başı yuvarlak bir yarayı andırıyordu. Nurperi Hanım’ın diktiği siyah gecelik takkesi bu yarayı alına kadar kapıyordu,

İçinde kalan ufacık karanlık bir soluğu tutmak için ağzını sımsıkı kapadı.”(s.9)

Ziya Bey canını teslim etmiş ve ölmüştür. Bir ömür ölüm ile noktalanmıştır. Her canlının mutlak sonu olan ölüm Ziya Bey’i de bulmuştur.

“Hayri Ustabasını pencereye kaldırdı, onu gördü, aşırı bir saygı ile “Başın sağolsun” dedi.”²(s.10)

“Güçlü bir şeyin üstesinden geldiğini düşündü Nurperi Hanım. Ziya Bey ölmüştü, o sırada yapılacak hiçbir işi yoktu, görevi bitmişti.”(s.10)

“Kırk yıldan bu yana onun için yorulduğunu anladı. Pencerenin önünden çekildi. Ziya Bey’in gömüleceği mezarlığa bakan, başka bir pencereye geçti.”(s.10)³

Kırk yıldır Ziya Bey’in her türlü eziyetine, sıkıntısına katlanan Nurperi Hanım’ın vazifesi bitmiştir. Ömrünü kocasına adamıştır. Ziya Bey tabut ile giderken, Nurperi hanımda onunla aynı kaderi paylaşmaktadır. Kendisini yıllarca ezen ziya beyi sevmemesi onu ölüme götürecektir.

“Pencere” adlı öyküde ise; pencere önünde bekleyiş içerisinde olan kadın hiç tanımadığı insanlara kafasında ölüm senaryoları hazırlamaktadır. Yaşama katlanmak zorunda olması, yaşamın hiçliği belki de bu durumun oluşmasında etkilidir.

“Bu gülümseme, ağzının çevresinde yumuşayıp dağılıyor; içine çevrik bir gülümsemenin bu denli büyüyebileceğini görüyorum ilk kez. İnsanın kendi ölümünü düşündüğü zaman böyle gülebileceğini-kadının da yerde uzanıp yatan kendi ölüsüne sevgi gösterdiğini-kuruyorum.”(s.18)

“Tramvay caddesinden bomboş geçip giden otobüslere başka bir gözle bakıyorum,bomboş geçip gidiyorlar,boşken dolaşmalarının bir nedeni olmalı diye kurmaya başlıyorum.onların önüne tanıdıklarımı çıkarıp koyuyorum bir bir-hiç tanımadığım bir adamı itiyorum otobüsün önüne-ayak bileklerine kadar inen siyah paltosuyla bir sağa ,bir sola bakıyor-boyu uzalıp kısalıyor-sonra berberden yeni çıkmış koyun başlı bir kadını-keçi,inek,tilki başlı bir sürü insanı itiyorum otobüslerin önüne-hepsi de şaşırıyorlar,yapmacıklaşıyorlar,düşünmemişler böyle bir son kendilerine besbelli.....

Binlerce ayak olup kaçıyorlar.”(s.19)

Pencerenin önündeki kadının ruhundaki çatışmalar sonucunda,etrafındaki tanıdığı tanımadığı tüm insanları tramvayların önüne ittiğini görüyoruz hayallerinde.Asıl ölmesi gereken pencerenin önündeki kadındır ancak dış dünyadan almak istediği intikam sonucunda çevresindekileri ölümlle cezalandırmaktadır.

¹ Burak,Sevim, “Yanık Saraylar”,YKY, İstanbul, 2004

² Burak,Sevim,“Yanık Saraylar”,YKY ist.2004

³ Burak,Sevim,“Yanık Saraylar”,YKY ist.2004

“Geri çekilip tos vuracaklarmış gibi pencerem koşuyor,alay ediyor benimle,ayaklarının bastığı duvarın çökmesini diliyorum.Büyük bir güç gösteriyor duvar kadının ayaklarını tutmak için.Ölmesi gerekiyordu oysa.

Yerini ve zamanını ondan daha iyi biliyordum.

Perdenin önüne çıkıp seslendim:

“Haydi atla” dedim.

Elimle de işaret yaptım.

Durduğu yerde sallandı.

Ağır vücudu ince çizgisinde ikiye bölündü.”⁴(s.20)

Kadın karşı binada oturan kadının ölümü ile belki de kendi bedeli olan ölüm cezasını başkasına ödeterek, kendini bu bedelden muaf tutacak ve bu sorumluluk onun üzerinden kalkacaktır.

Ah Ya Rab Yehova:

S.Burak’ın annesine ithaf ettiği bu öykü, Bayan Zembul’un 7 TEMMUZ 1931 yılında ölümü ile başlar. Olaylar ölümün sebebini kurgulamak için geriye dönüşlerle anlatılır.

“BAYAN ZEMBUL ALLAHANATİ

BURADA MEDFUNDUR

TARİHİ VEFATI 7 TEMMUZ 1931”⁵(s.51)

Bayan Zembul kendi dininden ve ırkından olmayan Bilal Beyle yasak bir aşk yaşamış ve bu yasak aşkın cezasını ölümüyle ödemiştir.

“Kapı çalındı

Gelenin saçları kırmızıydı

Ellerinin üstü de kırmızı tüylerle kaplıydı

Gözleri korku doluydu

Ve bütün ceddinin gözleri de korku doluydu

Onun adı İsrail Allahanati idi

Bütün yılları

Bütün günleri

Bütün saatleri dolmak üzere olan Bayan Zembul Allahanatinin ağabeyi idi ve yüzünde utanç vardı ve gitti kız kardeşinin yatağı önünde durdu, elleriyle yüzünü kapayarak ağlamaya başladı.”⁶(s.60)

Bayan Zembul Allahanati Yahudi kökenlidir. müslüman olan Bilal Bey ile yasak bir aşk yaşamaktadır. Bu olanlar ailesinin ve Yahudi dostlarının Bayan Zembuldan uzaklaşmasına neden olmuştur. Bayan Zembul’un ağabeyi İsrail Allahanati bir nevi Azrail kılığında Bayan Zembul’un canını almaya gelmiştir. Ellерinin üstünün kırmızı tüylerle kaplı olması önemlidir. Çünkü kırmızı hem kan rengi olması hem de ölümü simgelemektedir.

“Bana bildir ağabeyim, başını kaldır ve bir kere kız kardeşine bak... Geri ben bir suç işlemişim, şunu bunu yapmışım ama artık RAB’İN huzuruna çıkıyorum,benimle barış rica ederim.”(s.60)

⁴ Burak,Sevim,“Yanık Saraylar”,YKY ist.2004

⁵ Burak,Sevim,“Yanık Saraylar”,YKY ist.2004

⁶ Burak,Sevim,“Yanık Saraylar”,YKY ist.2004

Bayan Zembul ölüme yaklaşmıştır ve ağabeyi İsrail ile barışmak istemektedir. Kırgınlıklar ve dargınlıklar artık ortadan kalkmalıdır ona göre.

“İsrail yerinden kalktı ve dedi-Böyle bize ne yaptın? Sana RABBİN “Bilme” dediğini bildin, hayatının zahmet ve eziyetini çoğalttın, günlerini saatlerini çoğalttın. Günah kapında pusuya yattı ve ağzını açıp seni yuttu. Sonun “Yanmak ve Ateş” olacak.(s.60)

Bayan Zembul’un kardeşi İsrail kardeşinin sonunun ateş olacağını söylemektedir. Bu Zembul’un cehenneme gideceğini gösterir. Dünyada yaşayan kulların en korktukları yer olan cehennem kardeşi tarafından Zembula layık görülmüştür. Tevrat’ta geçen azap tanrısı Yehova’nın Zembulu cehenneme atacağını düşünmektedir.

“Bana dokunmayacaksınız, beni burada bırakacaksınız ve İsrail Allahanati kız kardeşinin yüzünü ölü, ellerini de yanık gördü.”(s.61)

Zembul’un “yüzünün ve ellerinin yanık olması” dünyada günahını çekmeye başladığına işaret olabilir. Günahının kefareti, ölümüyle yanarak ödemeye başlamıştır.

Öykünün sonlarına doğru Bilal bey’in evin bodrumunda gaz tenekesi biriktirdiğini, etrafında çoğalan Yahudi komşularını ve mahalleyi yakmak istediğini öğreniriz.

“Mahalledeki bütün kapıların girilecek yerlerine Allahanati’ler oturdu. Zembul’un bütün kız kardeşleri ve akrabaları iç odalara gizlendiler. Müsyü Aşer çömeldi aslan gibi yere yattı. Müsyü Daniel mahallenin cenup ucunda iki kızı ile bir ateş yaktı.”(s.81)

Bu alıntıdan başlayarak sayfa 82’ye kadar olan bölümde yazar mahalledekilerin kapıya koştuklarını anlatır. Bilal Bey gaz tenekelerini ateşleyerek mahallede yangın çıkarmıştır. Yangın nedeni ile herkes kapıya koşmuştur.

“Gelen YA RAB YEHOVA İDİ

O’nun elinde ateş vardı

Bir kalabalık yokuşu çıktı

Onlarında elinde ateş vardı

Esvaplarını yırtıp bağırdılar,

ATEŞ

ATEŞ

ATEŞ

ZEMBUL KAPIYA KOŞTU

O’NUN DA ELİNDE ATEŞ VARDI.”(s.82)

Ceza tanrısı Yehova elinde ateşle gelmiştir. Burada cezayı hak eden Zembul’unda elinde ateş vardır ve belki de yanarak cezalandırılacaktır.”İsrail Allahanati kız kardeşinin yüzünü, ellerini yanık gördü.”(s.61)cümlesinde bize zembulun yanarak öleceği sezdirilmiştir. Yazar öyküyü burada bitirir. Zembul Allahanati ve Bilal Beyide ölümle cezalandırır.

ÖLÜM SAATİ ADLI ÖYKÜ

Ölüm saati,Yanık Saraylar adlı öykü kitabının en sonunda yer alır.Öykünün başında bir kadın yanında bulunan bir beye sürekli olarak saati sorar.Ancak adam saati net olarak söylemez. Kadın adeta yanında bekleyen doktora, ölümüne ne kadar kaldığını sormaya çalışmaktadır. Ancak bir türlü sorusunun yanıtını alamaz.

“Yalvarırım Beyefendi, saatiniz kaç gösteriyor?

Saatim 1’dir-2’dir-2 buçuktur.

Üçü çeyrek geçiyor..

4:30

Dörde çeyrek var

5'tir

Altıdır

7

8

9

10

11

12'dir".⁷(s.84)

Zamanın birbirine karışması dikkat çekicidir.

"Dediğimi anlıyor musunuz?

Yavaş yavaş söylerseniz anlarım

Çabuk söylerseniz şaşırırım

Ben tamamiyle aksamış bir kadını artık

Elinizi bana uzatmaz mısınız?

Benim yerime o imza atmaya yetkilidir

Benim adıma her ne varsa o'nundur.

Saatten haberiniz var mı?

Yarın ben yolcuyum

Gidiyorum. Yerime O'nu bırakıyorum"(s.87)

Burada hayal ve gerçek arasında bir gidip gelme vardır. Kadın ölüme yaklaştığını hissetmekte ve yerine "o'nun "(s.87) bırakmaktadır."O",burada kahramanın yine kendisidir diyebiliriz. "Kimseyi görmem-Sokağa çıkmam-Hiçbir-bildiğim Yok-Yakında olursa O'nu görürüm-Konuşursa O'nunla birlikte konuşurum-Etrafı taş duvarlı bir köşk içerisindeyim-Orda oturuyorsun-Biliyorum-Vaziyetinden de belli-Sensin-Sevim'siz-Karanlıktasın-Sana bakmaya uğraşıyorum."(s.87) Sevim Burak'ın kendi ölümünü kurguladığını zannettiğimiz bu öyküde iki tane Sevim vardır. Birinci Sevim seksen yaşına gelmiştir ve ölmek üzere dedir. İkinci Sevim ise o öldükten sonra yaşayacak olan genç Sevimdir.

"Saati yaklaşıyor-Saati gelmiş-ortalıkta yok-Kendi kendini çağırıyor-Sevim-Sevim-Sevim-Duymuyor musun-Hem sağır hem de ağzından dili dönmez 80 yaşında-"(s.88)

"Bugün çok üzgün-Hep yatıyor-Hiç kalkmaz o yerinden bir daha da-Çok üzgünüm bugün-Bu akşam burda çok gizli bir sefalet-Birçok karabulut-Ve burda çok sıkıntılı bir var-İsterseniz kalın burda-Burda bulduğunuz havayı başka hiçbir yerde bulamazsınız-Derin fakat hafif-Karanlık-Uzun-Fakat çok ince -Berrak-Sinirli-Kızgın-biri değil o-Hem üzüntülü hemde abus biri-Saati yaklaşıyor-Ortalarda yok-Biri burda-Öteki nerde? İkiside yok-"(s.90)

Burada hasta olan birinci Sevim ölüme doğru gitmektedir. Çünkü hep yatmaktadır ve yerinden hiç kalkmamaktadır. Kara bulutlar ile ölümün ve felaketin yaklaştığı sezdirilmektedir. Artık ölüm vakti gelmiş üzüntülü, abus Sevim ölmelidir. Fakat öykünün sonunda iki Sevimde bir anda ortadan kaybolmuştur.

AFRİKA DANSI:

Afrika dansı adlı öykü bir makinenin tanıtılmasıyla başlar. Öykünün ana teması ölümdür. Yazar ölüme başkaldırmıştır bu öyküde.

⁷ Burak,Sevim,"Yanık Saraylar",YKY ist.2004

Makinenin ölümsüz olması, ölüm konusunda içinde tezat bulunduran ve ölüme yakın olan yazarın ikilemini ortaya koymaktadır.

“KIPIRDAMAYIN

NEFES ALMAYIN

NEFES ALMAYIN(Nefes almayın dedikten sonra)

SOLUK ALMAYIN(Aynı sen oysa/yanlış/haysiyet kırıcı)

KIPIRDAMAYIN(Kendisini ölümsüz/bu hastaneden başka hastaneye gidecek/ama gitse de

Mutlaka aynı şekilde konuşmak hevesine kapılacak”⁸(s.8)

Makine ölümsüzdür, insanoğlu ölümlüdür. Fakat insanoğlu içindeki yaşama hırısı, makinenin insan karşısına aciz kalmasına sebep olacaktır.

“BU MAKİNE BENİMDE Mİ HESABIMI GÖRECEK ALT

KAPIDAN

GİZLİCE ÇIKARILAN

BİR CESET Mİ OLACAĞIM

ÖLÜ MİVES KARUB GELİYOR MU OLACAĞIM”(s.12)

Öykü kahramanı ölümün kendine de geldiğinin farkındadır. Belki de bu farkındalık onun korkmasına sebep olmaktadır.

“ÇABUK ÇABUK DİYOR

YAŞIYORSUNUZ DİYE AZARLIYOR.”⁹(s.15)

Makine ölümsüz olduğu için, insandan güçlüdür ve bu güçle insana gene emirler yağdırır. Çünkü insanoğlu ölümlüdür ve zamanı azalmaktadır.

“GÖZLERİNİZİ KAPAYIN

KALBİNİZİN VERİN BANA

ŞİMDİ OLMAZSA BİR DAHA OLMAZ.”¹⁰(s.16)

İnsanoğlunun yaşamasında etkili olan en önemli organ kalptir. Makine yazardan kalbini istemektedir. Makine kalbi alarak yazarın yaşamla bağıni koparacak onu ölüme gönderecektir.

“Ameliyathanenin televizyon ekranında kalbimi seyrediyorum/kasığmdan kan akıyor/atardamardan/boyuna kalın pamuk bastırıyor/doktor kalbime şırıngayı takarken/o çengel biçimindeki oltayı yosunların arasına saplarken/düşünüyorum/ben kalabalığın insanıyım/kalabalıkta seçimimi yapacağım/renkli çeşit çeşit insanları görüp en güzelini seçmek istiyorum.”¹¹(s.35)

Öykünün sonunda yazarın bir kalp ameliyatı geçirdiğini anlıyoruz. Ölümü yenen yazar yaşamın anlamına değinir. Bundan böyle yaşamın anlamını dışarı da olacağını vurgular. Daha çok insan insan içine karışmak ve bunların en güzelini seçmek ister.

On Altıncı Vay:

Öykü, fırtınaya yakalanan bir gemi ve o geminin usta kaptanı bir büyükbabanın anlatılması ile başlar.”Büyük babam belki de sadece korkutmak için tahtırevelli oynamak istiyor bizimle”¹²(s.62) diyerek vapuru tahtırevelliye benzetmektedir. Bu öyküde yazar bir

⁸ Burak,Sevim,“Afrika Dansı”,YKY,İst.2006

⁹ Burak,Sevim,“Afrika Dansı”,YKY,İst.2006

¹⁰ Burak,Sevim,“Afrika Dansı”,YKY,İst.2006

¹¹ Burak,Sevim,“Afrika Dansı”,YKY,İst.2006

¹² Burak,Sevim,“Afrika Dansı”,YKY,İst.2006

şamandıra resmi seçer. Bunun sebebi ise büyük babasının gemisinin uğrayacağı sonu göstermektir. Kısacası yazar bu öyküsünde ölümün kaçınılmaz olduğunu, nesnelerin ve alınan tedbirlerin dahi ölümü engelleyemeyeceğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak Sevim Burak'ın temel olarak ele aldığı ilk düşünce ölümdür. Selim İlerinin "Edebiyatımız da Bir Pri Madonna"¹³ adlı makalede de belirttiği üzere yazar ölümden estetik bir haz almaktadır. Kahramanların bütün istekleri, özlemleri, bekleyişleri hep ölüme çıkmaktadır. Yazar adeta ölümü hayata bakan bir pencere olarak görmektedir.

¹³ İleri, Selim, Hürriyet Gösteri, Sayı 40, s.22

ARTVIN'DEKİ CEVİZLİ (TBETİ) MANASTIR KİLİSESİ'NDEKİ TAŞ SÜSLEME ÖRNEKLERİ

Uzman Tahsin KORKUT
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZ

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde yer alan Artvin ve çevresinde VII-XIV. yy.'lar arasında Bagratlı Sülalesi etkinlik göstermiştir. Çoruh vadisini kapsayan Klarçeti bölgesinde, Bagratlı dönemine tarihlenen birçok manastır ve kilise yapısının mevcut olduğu bilinmektedir. Bu manastırların şekillenmesinde Rahip Grigor Kandza'nın (759-861) önemli bir rolü olduğu ve kendi döneminde beş, öğrencileri tarafından ise yedi olmak üzere toplam 12 manastırın Çoruh vadisinde inşa edildiği tarihi kaynaklarda geçmektedir. Ancak, özellikle Artvin'de günümüze gelebilen birçok manastır kilisesindeki tezyinata, ya az yer verilmiş ya da hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Araştırma konumuzu oluşturan Cevizli Manastır Kilisesi'nde görülen taş süsleme örneklerinden, ince şeritlerin birbirine örülmesi veya kesişmesiyle meydana gelen geometrik geçmeler ile ince şeritlerin dikey, yatay ve çapraz yönlerde uzayıp birbirine düğümlenmesi ve kesişmesinden oluşan geometrik örgülerin yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmüştür. Geçmeler; kesişen şeritlerin sayılarına göre iki, üç ve daha fazla şeritli geçmeler olarak izlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Manastır, Süsleme, Taş Süsleme, Gürcü, Gürcü Mimarisi, Hristiyan Mimarisi, Artvin, Doğu Karadeniz Bölgesi.

ABSTRACT

Although there was existed a deeply rooted appreciation of the city of Artvin and its environs in Eastern Blacksea Region in terms of civilizational heritage, akademik studies on the city and its environs are stil limited. In Klarçeti region comprising Çoruh Valley, numerous monastries and churches which could be dated to Bagratlı, are known to have existed Historical sources reflect that the Pope Grigor Kandza (759-861) played a significant role in the formation of these monastries and that five of these monastries were built in his period and seven of them by his disciples in Çoruh Valley. However, little importance has been attached to ornamentation of many monastries surviving up to our time especially in Artvin. After analyses contucted on Cevizli (Tbeti) Monastrial Churches the ornamentation could be characterized as thin strips entangled with each other the intersections enmeshed with geometrik passages, the threads of vertical, longitudinal and criss-cross structure in two, there and more intersection.

Keywords: Monastery, Ornamentation, Georgian, Georgian Architecture, Christian Architecture, Artvin, East Blacksee Area.

Giriş

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde yer alan Artvin ve çevresi oldukça köklü ve zengin uygarlıkların yaşadığı bir bölgedir. Fakat Artvin il sınırları içerisinde tarih öncesi ve tarih sonrasını aydınlatacak arkeolojik kazılar yapılmadığı gibi, günümüze kadar yapılan yüzey araştırmaları da daha çok Ortaçağ dönemini kapsamaktadır. Ancak, tarihi ve

coğrafi yakınlığı bulunan Kafkaslar ve Kars çevresinde saptanan Neolitik dönem (İ.Ö. 8000–5500) yerleşimlerine dayanarak, Artvin ve çevresinin de bu çağ ile birlikte iskân edildiği düşünülebilir. Ne yazık ki, Şavşat-Meşeli ve Yusufeli-Demirköy'de hasbelkader olarak köylülerce bulunan bronz baltalar hariç, geçmişe ait elimizde arkeolojik bir veri bulunmamaktadır. Artvin ilinin bulunduğu Orta ve Aşağı Çoruh Vadisi'nin coğrafi yapısına, burada şekillenmiş yaşam biçimine ve tarihten gelen izlerine dikkatle bakıldığında, Artvin'in zengin ve birbirinden farklı unsurları bünyesinde barındırdığı görülür. Bu zengin doku anlaşıldığı kadarıyla; temelde coğrafyanın belirleyici unsurları olmakla birlikte, yörenin Anadolu-Kafkasya yol güzergâhında bulunmasının da çeşitli zamanlarda göç yoluyla halkların bölgeye yerleşmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Artvin il ve ilçelerinde günümüze gelebilmiş en erken tarihli mimari yapılar, ortaçağ dönemine tarihlenmektedir. Ortaçağ'da bu bölgede Hristiyanlık kabul gören bir din olduğu için mimari doku başta olmak üzere, mimaride kullanılan süsleme ve taş süslemeciliği de buna bağlı olarak şekillenmiştir.

1. TARİHİ ÇEVRE

Artvin'in tarih öncesi ve sonrası henüz tam olarak araştırılmamış bölgenin yüzey araştırma ve kazı çalışmaları da sınırlı sayıda kalmıştır. Sınırlı sayıda yapılan bu araştırmalardan, bölgenin tam olarak ne zaman iskân edildiği hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Artvin'in de kapsamına girdiği Kafkaslar ile Kars çevresinde yapılan araştırmalarda bulunan seramik kaplara ve bu seramik kapların yüzeylerindeki süslemelere dayanarak bölgenin İ.Ö. 7. veya 6. yüzyıllarda iskân edilmiş olabileceği düşünülebilmektedir.¹

İ.Ö.15–14. yüzyıllardan İ.Ö. 8. yüzyılın ilk yarısına değin Volga Nehri'nden Karadeniz'in kuzeyine doğru yayılan alanda yaşayan Kimmerler çeşitli boylar halinde göçebe olarak yaşamışlardır. İ.Ö. 8. yüzyılın ortalarında topraklarına, Orta Asya'dan gelen İskitlerin gelmesi üzerine yerlerinden oynayarak güneye doğru hareketlenip Transkafkasya üzerinden Doğu Anadolu'ya akmaya başladılar. İ.Ö. 8. yüzyılın son yıllarında Urartu devletinin sınırlarına dayanan göçebeler, yeni süvari taktikleri ve savaşçılık yetenekleri ile bölgede yüz yıl kadar sürecek bir savaş başlatmışlardır.²

Kimmer ve İskitlerin, Urartu devletine saldırmaları nedeniyle çıkan savaştan etkilenen yöredeki halklar Kafkaslara doğru yayılım göstermeye başlar ve buradaki çeşitli kabilelerle birleşerek "Kartvelebi" adını alırlar. Birleşen bu halklar İ.Ö. 4. yüzyılda "Sakartvelo" adında bir krallık kurmuşlardır. Çoruh Irmağı vadilerine kadar sınırlarını genişleten bu krallık, Yusufeli-Bereket civarlarında Klarjethie, Şavşat'ta Şavşeti ve Erzurum-Oltu'da Tao gibi yörede çeşitli eyaletler kurmuştur. Artvin'inde içinde olduğu bölge daha sonraları Tao-Klarjethie adıyla anılmaya başlanmıştır.³

Tao-Klarjeti bölgesindeki bu eyaletler İ.Ö.200'de İberya Krallığı'nın, İ.Ö. 119'da da Pontus Krallığı'nın egemenliği altına girmiştir. İ.Ö. 65'te Roma'ya bağlanan yörenin kıyı kesimi "Lazika" olarak anılmıştır. Miletos'dan gelen Yunanlı kolonicilerin yerleştiği Kolhis, daha sonra Pontus Kralı Mithradates'in yönetimi altına girmiştir. Pomeius'un İ.Ö. 65 deki seferi sonunda Kolhis ve diğer kıyıları da Roma egemenliği kurulmuştur. Bölge,

¹ İ. Kılıç Kökten, "Karsın Tarihi Öncesi Hakkında İlk Kısa Rapor", Belleten, VII, 1943, 601-613; İ.K. Kökten, "Orta, Doğu ve Kuzey Anadolu'da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları", Belleten, VIII, 1944, 659-680.

² Veli Sevin, Eski Anadolu ve Trakya, İstanbul, 2003, s. 204.

³ Fahrettin Çiloğlu, 'Dilden Dine, Edebiyattan Sanata Gürcülerin Tarihi', İstanbul, 1993, s. 32.; Aytekin, a.g.e., s. 9–10.

sonraki üç yüz yıl boyunca Bizans ve Pers İmparatorlukları arasındaki çekişmelere sahne olmuştur. Karadeniz kıyısındaki Lazika Bizans'a bağlanırken; Kartli de Perslerin denetimi altına girmiştir. 664' de Arap orduları Tiflis de bir emirlik oluşturmuştur. Transkafkasya'nın Hristiyan halkları, Tiflis' deki bu Arap emirliği ile uzun süre mücadele etmiştir.⁴

Bu mücadele esnasında Gürcistan ve Ermenistan topraklarında Davut Peygamberin soyundan geldiği ileri sürülen, Bagratid sülalesi siyasi nüfus kazanmıştır.⁵ Bagratid sülalesinden I. Aşot (786?-826/830), Ermenistan bölgesinden ayrılarak Artvin yöresine gelmiştir. Daha sonra Ardanuç'u İranlılardan geri alarak İberya Krallığını yeniden kurmuştur.⁶

830 yılında I. Aşot'un ölümüyle bölünen Gürcüler, 1011 yılında Kartli Kralı, III Bagrat tarafından yeni bir oluşum içine girmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde Tiflis Emirliği; Kakheti ve Ermeni Bagratidler'in elindeki topraklar dışında kalan Gürcü topraklarını birleştirerek yeni bir krallık oluşturmuşlardır.⁷

Artvin çevresinde Bizans egemenliği, 5. yüzyılın başlarında kurulmuştur. Halife Hz. Osman döneminde 646 yılında İslam topraklarına katılan Artvin çevresi daha sonraları Bizans ve İslam Orduları arasında birkaç kez el değiştirmiştir.⁸

2. CEVİZLİ (TBETİ) MANASTIR KİLİSESİ

3.1. TARİHÇESİ

Cevizli (Tbeti) Manastırı Artvin'in Şavşat ilçesinin, Cevizli köyünde, düz bir arazi üzerinde bulunmaktadır. Yapının günümüze ulaşan herhangi bir kitabesi bulunmamaktadır. Ancak, kilisenin yapım döneminde geçen tarihi olaylardan yola çıkarak, kilisenin tarihlendirilmesi yapılmaktadır. Cevizli (Tbeti) Manastırı, 10. yy.'ın başlarında, bölgede hüküm süren Bagratlılar'ın hükümdarı olan Aşot Kukhi tarafından, dönemin Gürcü Ortodoks Piskoposluk Dairesinin merkezi olan Tbeti köyünde 918 yılında yaptırılmıştır.⁹ Manastırın orijinal şeklini korumadığı; 12. ve 15. yy.'larda onarımlar geçirdiği bilinmektedir.¹⁰

İslamiyet'in bölgede yayılmasıyla birlikte, cami olarak kullanılan yapının kubbesine 1885 yılında yıldırım düşmesi sonucu kubbe zayıf görmüş ve yapı kullanılamaz hale gelmiştir.¹¹ Kendi kaderine terk edilmiş olan yapı günümüzde harabe durumundadır.

2.2 YAPININ GENEL İNCELENMESİ

Günümüze, manastırdan geriye sadece kilisesi gelebilmiştir. Bir harabeye dönüşmüş olan kilisenin, batı cephesi ve kubbesi yıkılmış, günümüze sadece doğu, kuzey ve güney cepheleri ulaşmıştır. Bu bakımdan kiliseyi daha iyi tanımlayabilmek, sağlam haliyle bu

⁴ Fahrettin Çiloğlu, a.g.e., s. 39-40.

⁵ V.İ. Silogava-K..A. Şengelia, Tao-Klarceti, Tiflis, 2006, s.12

⁶ Marie Felicite Broset, Gürcistan Tarihi, Ankara, 2003, s. 223-224.

⁷ Mine Kadiroğlu-Bülent İşler, "Kuzeydoğu Anadolu, Gürcü Dinsel Yapılarının Tarihlendirilmesinde Kullanılan Yöntem ve Ölçütler", Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi, S.I, Sakarya, 2005, s. 252-259.

⁸ Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, Ankara, 2006, s.86

⁹ V.İ. Silogava-K..A. Şengelia, Tao-Klarceti, Tiflis, 2006, s.278.

¹⁰ Mine Kadiroğlu, Doğu Anadolu'da IX.-XI yy manastır Toplulukları İşhan Manastırı, (Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enst., Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara, 1989,s. 34.

¹¹ M.Adil, Özder, Çoruh-Şavşat, Ankara, 1945, s.101.

yapıyı görüntüleyen araştırmacıların çizim ve fotoğraflarıyla mümkündür. Günümüze serbest haç planlı olarak gelen manastır kilisesi, dıştan 26.00 x 25.50 m. ölçülerindedir (Res.1, 2).¹²

2.3. YAPININ TAŞ SÜSLEME PROGRAMI

Kilisenin doğu cephesi, yatay olarak üç kademeli bölümden oluşmaktadır. Ortada apsis yanlarda ise pastoforion odalarının bu yöndeki cephelerini içermektedir.

Cephenin merkezinde yükselen üçgen alınlıklı apsis yüzeyi ortada yüksek, yanlardaki daha kısa tutulmuş, eşit yüksekliklerde olmak üzere iki kademeli kemerler dıştaki ikiz, içteki tek kaval silme ile hareketlendirilmiştir (Res.3). Kemerler kademelendirilerek duvar payelerinin dış yüzeylerine ikiz, aralarda ise birer sütunce üzerine oturtulmuştur.

Orta arkadın iç kısmında bulunan apsisle ait yuvarlak kemerli ve dikdörtgen forumlu bir pencere bulunmaktadır. Bu pencere üstten taç kemerle kuşatılmış, pencerenin etrafı da birbirlerini altlı üstlü kesen iç içe geçmiş halkaların oluşturduğu geometrik örgü motifi ile çevrelemiştir (Çiz.1; Res.4). Taç kemerin üzerinde birbirini sıralı olarak takip eden kıvrık dal motifleri bulunmaktadır (Çiz.2; Res.5).

Orta arkadın kuzeyinde kalan yan arkad sade tutulmuş olup iç kısmında ikili (alt-üst) dikdörtgen formlu küçük pencereler dikkat çekmektedir (Res.6).¹³ Orta arkadın solundaki arkad da sağdaki arkad ile benzer özellikler göstermektedir (Res.7). Farklı olarak pencerelerden yukarıdakinin hemen üstünde iki üçgenin iç içe geçmesi şeklinde altı kollu yıldız motifi oluşturulmuştur. Üçgen motiflerinden birinin üzeri zencerek motifi şeklinde bezenmiş diğeri sade tutulmuştur. Yıldızın kollarının arasına denk gelecek şekilde birer adet çam kozalağına benzeyen birer motif bulunmaktadır. Ayrıca süslemenin merkezine de bir gülbezek motifi yerleştirilmiştir (Çiz.3, 4; Res.8, 9).

Üçlü arkad dizisinin üst kısmındaki üçgen alınlıkta dairesel formda yapılmış üç adet havalandırma deliği mevcuttur (Res.10). Yüksek nişin ekseninde ortadaki daha yukarda olmak üzere yuvarlak formlu havalandırma deliğinin etrafı zencerek motifleriyle dairesel bir kompozisyon oluşturmuştur (Çiz.5; Res.11). Ortadaki havalandırma deliğinin sağındaki diğer bir havalandırma deliğinin etrafı çift yivli şeritlerin “ S ” şeklinde kıvrımları karşılıklı olarak birleştirmesi sonucu oluşan bir düzenleme mevcuttur. Bu kıvrımlar arasına birer palmet motifi yerleştirilmiştir (Çiz.6; Res.12). Ortadaki havalandırma deliğinin kuzey yönündeki ile aynı hizada olan güneyde kalan havalandırma deliğinin etrafı çember şeklinde çift yivli şeritlerle oluşturulmuş dairesel bir eksenle yer alan örgü motifi bulunmaktadır. Bu halkaların içi palmetlerle süslenmiştir. Çemberin etrafına dört adet kıvrık dal ve bu dalların arasına üzüm salkımı şeklinde kabartma motifler eklenmiştir (Çiz.7; Res.13).

Üçgen alınlık üzerinde bulunan saçak, kabartma motifleri ile hareketlendirilmiş üç kademeli kornişten oluşmaktadır. Üçlü kompozisyonun en alt kısmında dört stilize yaprak motifinin bir merkezi odak olarak birbirini takip etmesi sonucu oluşan bitkisel bir düzenleme mevcuttur. Orta kısımda ise burmalı bir silme ve silmenin üst kısmında da peşi sıra dizilmiş yarım daire motifler birbirini tekrar etmektedir (Çiz.8; Res.14).

¹² Wachtang Djobadze, Early Medieval Georgion Monasteries İn Historic Tao, Klarjet'i, and Şavşet'i, Stuttgart, 1992, s. 218.

¹³ Osman Aytekin, Artvin'deki Mimari Eserler I, (Yüzüncü Yıl Üniv., Sos. Bil. Enst. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi), Van, 1996, s.44.

Doğu haç kolunun kuzey kanadı sağır tutulmuştur (Res.15). Kuzey haç kolunun doğu cephesinde biri şapelin olmak üzere iki pencere açılmıştır. Şapelin penceresi yuvarlak kemerli ve dikdörtgen formlu olarak yapılmıştır (Res.16). Pencerenin üzeri hareketlendirilmiş bir taç kemerle kuşatılmıştır. Kemerin yüzeyi üçgen şeklinde stilize yaprak dizisinin yarım dairelerle birbirine bağlanması sonucu bitkisel bir düzenleme oluşturulmuş ve adeta çift boynuzlu koç maskını da andırdığı söylenebilir. Üçgenlerin yarım dairelerle birleştiği kısımlara ikili damla motifleri yerleştirilmiştir. Bu süslemenin Gürcü Sanatındaki asıl yapılış ve temsil ettiği ana tema tam olarak bilinmemektedir. Buradaki kabartmalar kısmen tahrip olmuştur. Ayrıca, şapel penceresinin yuvarlak kemerinin üzerinde üstten ikiz kaval silme ile kuşatılmış bir arkad kemeri bulunmaktadır. (Çiz.9; Res.17, 18). Kuzey haç kolunun doğu kanadında yer alan yuvarlak kemerli ve dikdörtgen formlu pencere, şapel penceresinden biraz daha yukarda tutulmuş ve üzeri taç kemerle kuşatılmıştır. Taç kemer, üç adet şeridin birbirini bir alttan bir üstten dolması ile oluşturulmuş hasır örgüsü tarzındaki kabartma motifleriyle hareketlendirilmiştir (Çiz.10; Res.19,20, 21).

Taş süsleme açısından manastırın en zengin cephesini oluşturan yapının güney cephesi diakonikon ve güney haç kolunun yüzeylerinden oluşmaktadır. Doğu cephesindeki üçlü duvar arkadıyla benzerlik gösteren güney haç kolunun, güney cephesi de üçgen alınlıklıdır. Güney cephesinin ortasındaki duvar arkadı, yanlardaki duvar arkadlarına göre gözle görülür bir şekilde yüksek tutulmuştur (Res.22). Doğu cephesinin duvar arkadlarında bu yükseklik farkı daha azdır. Yan arkadlar sağır olmak üzere orta arkadın ekseninde yan yana yerleştirilmiş, birbirine yakın ölçülerde dikdörtgen formlu ve düz atkı taşlı iki pencere bulunmaktadır (Res.23, 24). Bu ikiz pencerelerin kenarlarındaki sütunceler üç sıra halinde tasarlanmış olup yandakiler sade, ortadakiler iç içe geçmiş tek sıra halinde birbirine düğümlü dairelerden oluşmaktadır (Res.25). Pencerelerin her köşesine denk gelecek şekilde kare formların içerisine geometrik geçmeli süslemeler yerleştirilmiştir. Her köşe farklı bir kabartma motifiyle yapılmıştır (Çiz.11; Res.26).

Doğudaki pencerenin sağ üst köşesindeki pano dikey ve yatay şeritler içerisine yerleştirilmiş birbirine geçmeli dört halka bezemeden ibarettir (Çiz.12; Res.27). Sol üstte yer alan sütun başlığı çift yivli şeritlerle oluşturulmuş iç içe iki dairenin kare bir çerçeve içerisinde kesişmesiyle oluşan örgü motifidir. Kompozisyonun motifinde küçük bir kabara motifi yer alır (Çiz.13; Res.28). Sağ alt köşede yer alan kare formun yüzeyi çift yivli şeritlerin birbirine düğümlenmesiyle bir geometrik geçme motifi oluşturulmuştur. Yarım dairelerin oluşturduğu bu geometrik geçme düzenlemesi ortasına yerleştirilmiş bir gül bezek motifi ile dolgulanmıştır. Ayrıca süsleme, dıştan dörtgen şeklinde bir çerçeve içerisine alınmıştır (Çiz.14; Res.29). Sol alt köşede yer alan süsleme ise en dışta çift yivli şerit kuşağının birbirine düğümlenmesi ile dairesel bir şekil ortaya koyulmuş ve kompozisyonu dıştan saran dairenin içerisine daha küçük boyutta bir halka yerleştirilmiştir. İç içe yerleştirilmiş bu iki daire, kompozisyon oluşturacak şekilde benzer bir şerit kuşağı ile birbirine bağlanmıştır (Çiz.15; Res.30).

Batıdaki pencerenin köşelerine yerleştirilen panolardaki geometrik geçmeler doğudaki pencerede olduğu gibi değişik kompozisyonlar meydana getirmektedir. (Çiz.16; Res.31). Bu pencerenin sağ üst köşesindeki panonun merkezinde şeritlerin birbirine düğümlenmesiyle oluşturulan halkanın etrafı iç içe geçecek şekilde meydana getirilmiş bir süsleme kuşağı ve bu kuşağın köşelerine denk gelecek şekilde birer düğüm motifi yerleştirilerek kompozisyon sınırlandırılmıştır (Çiz.17; Res.32). Pencerenin sol üst

köşesindeki panonun yüzeyi çift yivli şeritlerle oluşturulmuş üçgen ve dörtgenlerin iç içe geçmesiyle meydana gelen bir düzenleme ile hareketlendirilmiştir. Süslemenin ortasında bir örgü motifi yer almaktadır (Çiz.18; Res.33). Sağ alt köşedeki bezemde, çift yivli şeritlerin iki sıra halinde birbirleri ile düğümlenerek üçer daire motifinin oluşturulmasıyla süsleme tamamlanmıştır (Çiz.19; Res.34). Sol alt köşedeki süsleme diğer panolardaki kabartmalarda olduğu gibi çift yivlerin oluşturduğu yarım dairelerin kesişmesine dayanan bir örgü sistemi mevcuttur. Kesişen bölümler bir gülbezek görünümü kazanmıştır. Aralarda oluşan boşluklara birer küçük kabara motifi yerleştirilmiştir (Çiz.20; Res.35). Cephenin üçgen alınlığı ile arkadlar arasında kalan yüzeyde bir havalandırma deliği bulunmaktadır. Bu havalandırma deliğinin üst kısmı "S" şeklindeki kıvrımların karşılıklı olarak birleşmesi sonucu oluşan bir düzenleme ve bu kıvrımların aralarına yerleştirilmiş stilize yaprak motiflerinden ibaret bir süsleme ile taçlandırılmıştır. Havalandırma deliğinin etrafı ise tek yivli şeritlerin oluşturduğu örgü motifi ve bu örgülerin arasına yerleştirilmiş kabalarla bezenmiştir (Çiz.21; Res.36).

Kilisede daha önce araştırma yapan uzmanların çeşitli zamanlarda çektikleri fotoğraflara bakılınca güney cephesinin orta arkad kemeri üzerinde ayakta Hz. İsa Peygamber'in portresi, kuzey cephesi alınlığında muhtemelen koç figürü ile kasnak cephesindeki pencerelerin üst hizasında, etrafı çevreleyen çeşitli plastik kabartmaların varlığı gözlemlenebilmektedir (Res.37, 1).¹⁴

Orta arkada göre alçak tutulmuş olan yan arkadların yüzeyi sağır tutulmuştur. Orta arkadın doğusundaki arkadın üst kısmındaki kemerin sütunce ile birleştiği kısma kare çerçeve içine alınmış birer pano yerleştirilmiştir (Res.38). Sağdaki sütuncenin üstündeki pano dıştan kare şeklinde bir örgü motifi ile çevrelenmiş olup iç kısımda ise çift yivli şeritlerin oluşturduğu ikinci bir kare örgünün merkezine dört tane palmet motifinin simetrik olarak yerleştirilmesiyle kompozisyon son bulmuştur (Çiz.22; Res.39). Sol tarafta yer alan sütuncenin üst kısmındaki kabartma da sağdaki süslemeyle aynı özellikleri taşımaktadır. Ancak kısmen tahrip olmuştur (Çiz.23; Res.40). Sağdaki sütuncenin alt kısmında yer alan bezeme de üst kısımdakilerle aynı özellikleri taşımaktadır (Çiz.24; Res.41). Orta arkad ve doğusunda kalan arkadı birleştiren sütuncenin ayak kısmında yer alan süslemede yarım dairelerin kesişmesine dayanan örgü düzenlemesi ve bunun orta kısmında bulunan boşluğa yerleştirilmiş bir gülbezek motifi ile kompozisyonun merkezi doldurulmuştur (Çiz.25; Res.42). Orta ve orta arkadın batısında kalan arkadı birleştiren sütuncenin alt kısmında yer alan panonun yüzeyi palmetlerin tepe yapraklarının birleşmesi ile haç motifi meydana getirmiş ve palmetlerden gelişen şeritler ile de dört köşeli yıldız motifi oluşturulmuştur. Ayrıca dört köşeli yıldız motifi köşelere yakın kısımlarında birer daire motifi ile çevrelenmiştir (Çiz.26; Res.43).

Güney haç kolunun doğu cephesini ikiye bölen yuvarlak kemerli bir arkadla hareketlendirilmiştir (Res.44). Bu arkadın solundaki sütuncenin alt kısmında iç içe geçmiş iki üçgenin oluşturduğu altı kollu yıldız motifi yer almaktadır. Yıldız motifinin merkezine gülbezek tarzında bir haç motifi yerleştirilmiştir (Çiz.27; Res.45). Arkadın yan tarafını teşkil eden cephenin diğer bölümünde yuvarlak kemerli ve dikdörtgen formu pencerenin kemer kuşağını saran kıvrık dal ve bu dalların arasına yerleştirilmiş birer palmet ve üzüm salkımı şeklindeki bitkisel bezeme mevcuttur (Çiz.28; Res.46).

¹⁴ Aytekin, a.g.e., s. 50.

Yapının esas girişi, şuanda yıkık durumda olan batı kolun kuzeyinden yapılmıştır. Yıkılmış olan batı haç kolu, batı haç kolunun güney kanadı ve kısmen batı haç kolunun kuzey kanadının cephe düzenlemesini bilemiyoruz (Res.47, 48).¹⁵

Kuzey cephesi, şapel, batı haç kolu ve prothesisin bu yöndeki kanatlarından oluşmaktadır. Kuzey haç kolunun yüzeyi kademelenmiş şekilde kaval silmelerle hareketlendirilmiş yuvarlak kemer ve kemerlerin üzerine oturduğu sütuncelerden ibaret olup sade bir yapıdadır (Res.49). Günümüzde kuzey haç kolunun batı kanadı yıkılmıştır (Res.50).

Yapının üst örtüsü ve naosun üzerini örten yüksek kasnaklı kubbenin de tamamı çökmüş durumdadır (Res.51). Yapının planından anlaşılacağı üzere ana mekânın üzeri naosta bulunan dört paye ile desteklenmiş olduğu görülmektedir. Kilisenin apsis ve pastoforion hücreleri günümüze kadar sağlam gelebilmişlerdir. Ancak apsis penceresinin alt yarısı yıkılmış ve tabana kadar inmiştir. Apsis yarım yuvarlağını çevreleyen kemer ile sütuncelerin birleştiği kısımlardaki güney eksende bulunan sütunce başlığının yüzeyi çift yivli şeritlerin "S" şeklinde kıvrımlanarak oluşturduğu örgü motiflerinden oluşmaktadır (Çiz.29; Res.52). Aynı şekilde kuzey eksende bulunan sütunce başlığının yüzeyi de birbirlerini altlı üstlü kesen iç içe geçmiş halkaların oluşturduğu geometrik örgü motifi ile çevrelemiştir (Çiz.30; Res.53).

Günümüzde yapının çatısı da tümüyle yıkılmıştır ancak 1888 yılında çekilen bir fotoğrafından anlaşılacağı üzere, kilisenin naos kısmı hariç diğer bölümler iki pahlı çatı ile örtülmüştür. Naos ile apsis arasında kuzey güney doğrultuda dikdörtgen planlı bema bulunmaktadır.

Yapıda dolgu duvar tekniği kullanılmıştır. Yapıda düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır.

SONUÇ

Bagratlılar 8. yy.'ın ortalarından, Osmanlı hâkimiyetine geçinceye kadar, uzun bir süre tarihi Tao-Klarceti (Erzurum-Artvin) bölgesinde varlık göstermişlerdir. I. Aşot tarafından kurulan beyliğe 12.yy.'ın başlarına kadar Ardanuç başkentlik yapmıştır. Bagratlılar; yaşadıkları bölgelerde inşa ettikleri birçok dini mimari ve anıtsal yapıyı günümüze miras olarak bırakmışlardır.

Bu çalışmamızda; Anadolu ve Kafkasya arasında kalan Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki Ortaçağ Gürcü Mimarisi'nin taş süslemeleri, günümüze kadar ayakta kalabilen ve Bagratlı Mimarisi taş süsleme sanatının bariz özelliklerini bünyesinde barındıran Cevizli (Tbeti) Kilisesi bazında incelenmeye çalışılmıştır.

Artvin ve Erzurum'u kapsayan tarihi Tao-Klarceti bölgesinde, Bagratlı dönemine tarihlenen birçok manastır ve kilise yapısının mevcut olduğu bilinmektedir. Bu manastırların şekillenmesinde; Rahip Grigor Kandza'nın (759-861) önemli bir rolü olduğu ve kendi döneminde beş, öğrencileri tarafından ise yedi olmak üzere toplam 12 manastırın Çoruh Vadisi'nde inşa edildiği tarihi kaynaklarda geçmektedir. Ancak, özellikle Artvin'de günümüze gelebilen birçok manastır kilisesinde, tezyinata ya az yer verilmiş ya da hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Bunun başlıca nedenleri arasında; bölgede yapılan manastır ve kiliselerin savaş ve ekonomik yetersizlikler gibi engellerin olması, yapılarda kullanılan malzemelerin, genelde yakın çevreden sağlanmış malzemelerle inşa edilmesi ve bunların; düzgün olmayan yüzeylerinin de taş süsleme

¹⁵ Silogava- Şengeli, a.g.e., s.278.

işçiliğine elverişsizliği gibi sebepler sıralanabilir. Örneğin; Opiza, Daba, Handza, Gunatlis, Midznazori, Tskarostavi, Baretelta, Berta ve Şatberdi manastırları gibi birçok manastır ve kilise taş süsleme işçiliği konusunda oldukça zayıftır.

Bu nedenle araştırma konumuz; zengin taş süsleme örnekleriyle öne çıkan ve bu özellikleriyle Ortaçağ Gürcü Mimarisi taş süsleme unsurlarının birçoğunu bünyesinde barındıran ve simgeleyen, böylelikle de bölgedeki en önemli yapı niteliği kazanan, Cevizli Manastır Kilisesi seçilmiştir. Bu mimari yapıda; plastik süsleme çok önemli bir yer tutmasına rağmen, günümüze kadar bu yapı üzerinde yapılan bilimsel çalışmaların daha çok mimari tanıtımla öne çıkması, yapının süsleme programı konusunda ise kapsamlı bir araştırma ve inceleme çalışmasının yapılmamış olması, bizi taş süsleme alandaki bu boşluğu doldurmak için çalışmaya sevk etmiştir.

İncelenen yapıda kullanılan taş süslemeler; ikili ve üçlü geometrik süslemeler, iç içe dairelerle yapılan basit geometrik kompozisyonlar, örgü ve geçme motifleri, stilize olarak tasvir edilmiş palmet motifi ile iki ünik figürlü kompozisyondan oluşmaktadır. Süslemeler daha çok yapıların dış cephelerinde ve dış cephelerdeki arkadlarda, giriş kapısı ve pencere bordürlerinde, kırma çatı alınlıklarının yan bordürlerinde ve yapının iç mekânındaki sütun başlıklarında yer almaktadır.

Araştırma konumuzu oluşturan kilisede en çok görülen süslemeler; geometrik süslemelerdir. Geometrik süslemeler; daire, yarım daire, altıgen ve damla motifi gibi yapılmış olan basit geometrik kompozisyonlar ile yivli şeritlerin birbirine düğümlenmesiyle oluşturulmuş iç içe daireler, birbirine geçmeli halkalar, yivli şeritlerle oluşturulmuş üçgen ve dörtgenlerin iç içe geçmesiyle oluşan geçme motifleri ve ince şeritlerin dikey, yatay ve çapraz yönlerde uzayıp birbirine düğümlenmesi ve kesişmesinden oluşan örgü motiflerinden oluşmaktadır. Hem “geçme” hem “tekrarlama” motiflerinde kullanılan bitkisel süslemeler; kıvrık dal motifleri ile stilize palmet motiflerinden oluşmaktadır.

Çalışmamızı oluşturan yapıda görülen geometrik süslemelerden; ince şeritlerin birbirine örülmesi veya kesişmesiyle meydana gelen geometrik geçmeler ile ince şeritlerin dikey, yatay ve çapraz yönlerde uzayıp birbirine düğümlenmesi ve kesişmesinden oluşan geometrik örgüler yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Geçmeler, kesişen şeritlerin sayılarına göre iki, üç ve daha fazla şeritli geçmeler olarak görülebilmektedir.

Alçak kabartma tekniği ile yapılan bu süslemelerden geometrik olanlar özgün bir tipoloji gösterirken, Tao-Klarceti de; 9. yy.’dan itibaren oluşan bu süsleme anlayışının daha sonra, komşu sanat çevrelerini etkilemeye başladığı görülmektedir. Bu etkileşim; özellikle Anadolu Selçuklu ve Ermeni sanatlarında görülmektedir. Bu etkiyle; geometrik süslemelerde görülen düğümlü daireler, örgülü motifler ve “S” şeklinde kıvrılan örgüler, üçlü-ikili geçme kompozisyonları ve stilize palmet motifleri 13. yy.’da Anadolu Selçuklu Sanatı’nda ve Ani’de 12.-13. yy. Ermeni Mimarisi’ne ait yapılarda da izlenmektedir.

Söz konusu yapımızın dış cephelerinde görülen örgü kompozisyonları, geçme kompozisyonları ve basit geometrik kompozisyonlar ile Kars Ani’deki Hristiyan yapılarda görülen bu süsleme örnekleri arasında büyük benzerlikler görülürken; İslam sanatında görülen geometrik süslemeler kadar çeşitlilik ve gelişmişlik göstermediği anlaşılmaktadır.

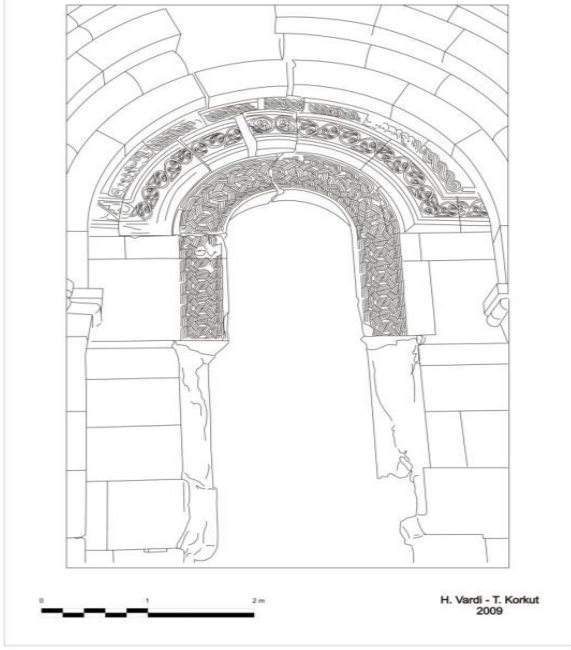
Bu aşamadan sonra ele alınacak hususlardan biri de, Bagratlı Gürcü Mimarisi’nde izlenen süsleme örneklerinin menşei konusunda somut veriler ortaya çıkarmak olmalıdır.

KAYNAKÇA

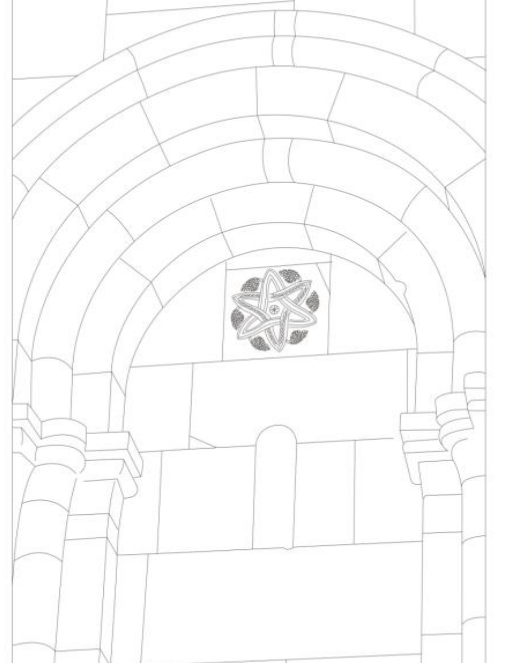
- Akar, A.- Keskiner, C.; Türk Süsleme Sanatında desen ve Motif, İstanbul, 1978.
- Akyürek, E. ; “Bir Ortaçağ Sanatı Olarak Bizans Sanatı”, Sanatın Ortaçağı- Türk, Bizans ve Batı Sanatı Üzerine Yazılar, İstanbul, 1996. s.71.
- Aytekin, O. ; Artvin’deki Ortaçağ Dönemi Kiliseleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 1993.
- ; Artvin’deki Mimari Eserler I, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi), Van, 1996.
- _____ ; Ortaçağdan Osmanlı Dönemine kadar Artvin’deki Mimari Eserler, Ankara, 1999.
- _____ ; “Komşumuz Acara'da Osmanlı İzleri “Gonio” Kalesi”, XIV. Türk Tarih Kongresi- Kongreye Sunulan Bildiriler, C.II. II. Kısım, Ankara, 2002.
- _____ ; “Selçuklu ve Bagratlı Arasındaki Mimari Form Etkileşimi Üzerine”, I. Uluslar arası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi – Bildiriler, C.I, Konya, 2001, s.61-72.
- Bayram, F. ; Artvin’deki Gürcü Manastırlarının Mimarisi, İstanbul, 2005.
- _____ ; “Erzurum’daki Gürcü Mimarisi”, Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Erzurum, 2005, s. 99-108.
- Berdzenişvili, N., Canaşıa, S. ; Gürcistan Tarihi, İstanbul, 2000.
- Brosset, M. F. ; Gürcistan Tarihi (Eski Çağlardan 1212 Yılına Kadar), Ankara, 2003.
- Çilingiroğlu, A., Derin, Z.,” Doğu Karadeniz Yüzey Araştırması-1993”, XII. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara, 1994, s.343-353.
- Çiloğlu, F. ; Gürcülerin Tarihi, İstanbul, 1993.
- Djobadze, W. ; Early Medieval Georgion Monasteries İn Historic Tao, Klarjet’i, and Şavşet’i, Stuttgart, 1992.
- Doğan, S. ; “Ortaçağ Manastır Sistemi: Doğu ve Batı Manastırları”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.20 S.2 Ankara, 2003, s.73-89.
- Dumezil, G. ; Kafkas Halkları Mitolojisi, Ankara, 2000.
- Eyice, S. ; “Türkiye’de Bizans Sanatı” mad. Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, C.III, İstanbul, 1982 s. 514-564.
- _____ ; “Trabzon Yakınındaki Meryem Ana (Sumela) Manastırı” Belleten, C. XXX, Ankara, 1976, s.243-264.
- Güler, G, ; Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme, (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara, 2001.
- İpşiroğlu, M. Ş. ; Ahtamar Kilisesi, İstanbul, 2003.

- İşler, B. ; “Öşk Vaftizci Yahya Kilisesi’nde Ortaya Çıkarılan Süslemeli İki Taş”, IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Erzurum, 2005, s. 269-274.
- Kadiroğlu, M. ; Doğu Anadolu’da IX. – XI. Yüzyıl Manastır Toplulukları İşhan manastırı, (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1989.
- _____ ; İŞLER, B. ; “Kuzeydoğu Anadolu, Gürcü Dinsel Yapılarının Tarihlendirilmesinde Kullanılan Yöntem ve Ölçütler”, Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi, S.I, Sakarya, 2005, s. 252-259.
- _____ ; Yazar, T., Bayram, F., İşler, B.,” Ortaçağ Gürcü Mimarisi 2002 Yılı Yüzey Araştırması”, XXI. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.II, Ankara, 2003, s.1-17.
- Khoshtaria, D.;“Past And Present Of The Georgian Sinai: A Survey Of Architectural History Andcurrent State Of Monasteries İn Klarjeti” 21st International Congress of Byzantine Studies, Panel VIII.7 Eastern Anatolia and the Caucasus, London, 2006.
- Kırzioğlu, M. F. ; Ani Şehri Tarihi, Ankara, 1982.
- Kökten, İ. K. ; “Kars’ın Tarihi Öncesi Hakkında İlk Kısa Rapor”, Belleten, C.VII, Ankara, 1943. s. 601-613.
- _____ ; “Orta Doğu ve Kuzey Anadolu’da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları”, Belleten, C.VIII, Ankara, 1944, s. 659-680.
- Silogava, V.İ. – Şengelia, K.A. ; Tao-Klarceti, Tiflis, 2006.
- Thierry, J. M. ; Armenian Art,1987, Newyork.
- Uluçam, A. ; Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı, I, Van, Ankara, 2000.
- Zeren, E. ; “Erzurum “ Çifte Minareli Medrese” Taç Kapı, Taş Bezeme Sıralamalarında Görülen Alt Sıra-Üst Sıra Süsleme Farklılıkları”, Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı, Kayseri, 2001, s. 653-664.

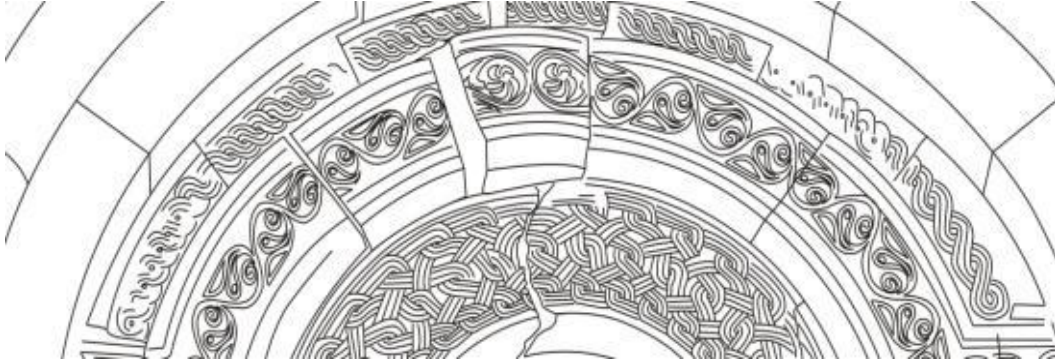
ÇİZİMLER



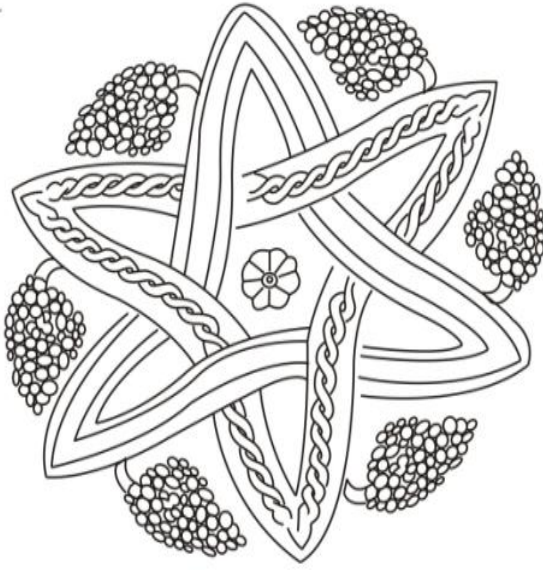
Çizim 1: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, orta arkad penceresi.



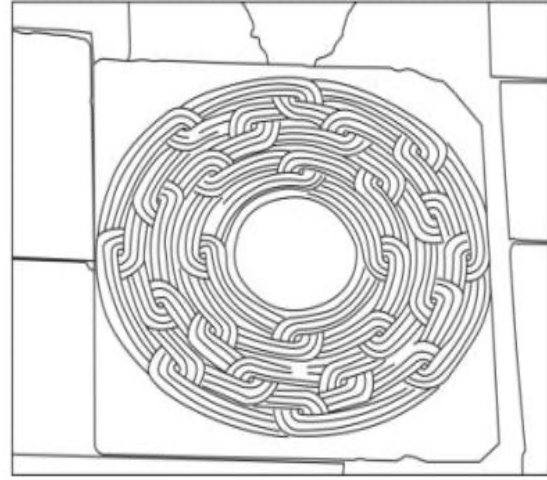
Çizim 2: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney kısmı



Çizim 3: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, orta arkad penceresi detayı.



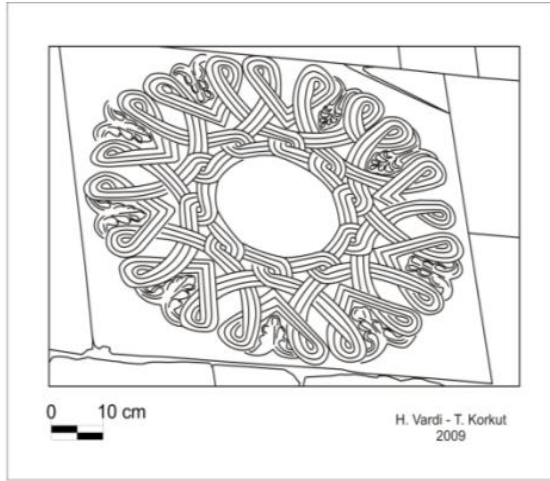
Çizim 4: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney kısmı detay.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

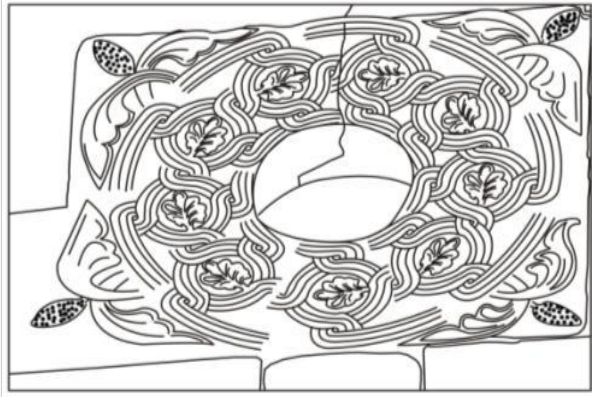
Çizim 5: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, havalandırma deliği.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

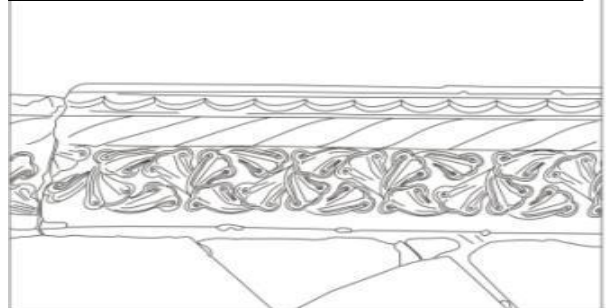
Çizim 6: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, kuzey havalandırma deliği.

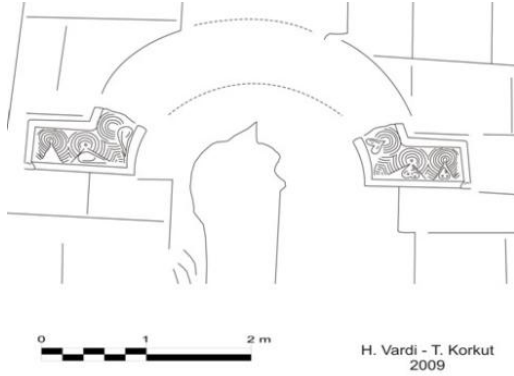


0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

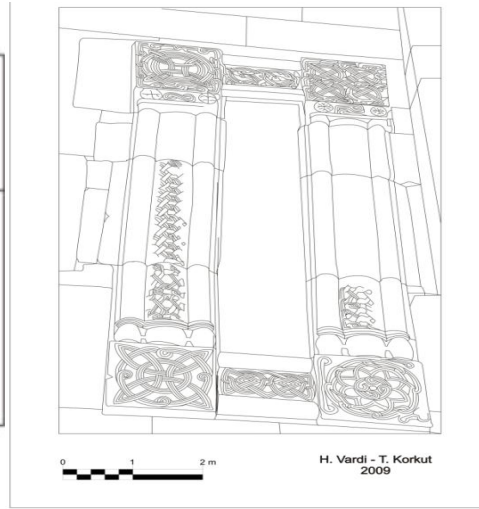
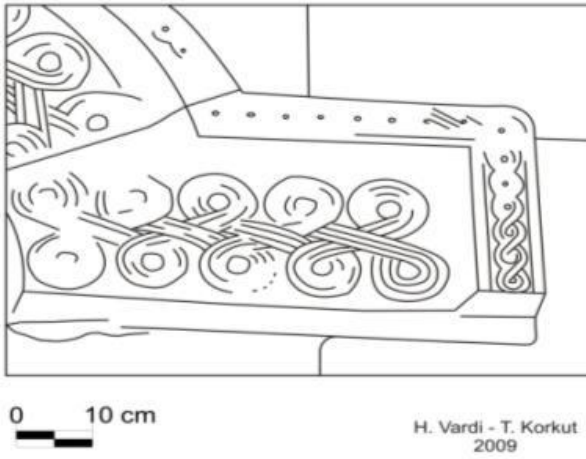
Çizim 7: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, kuzey havalandırma deliği.





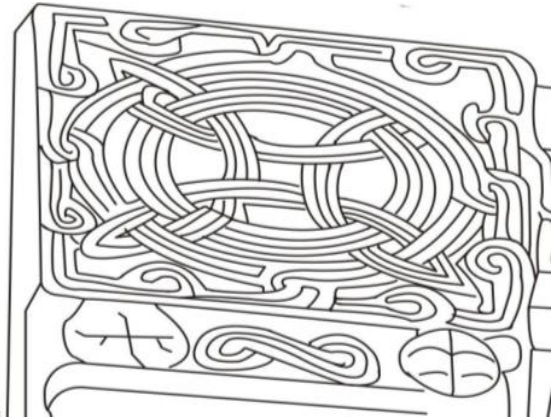
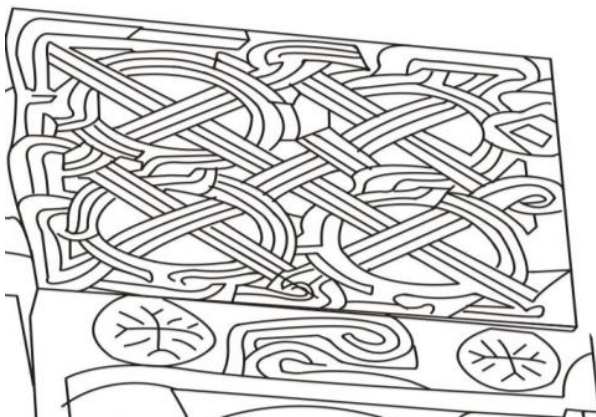
Çizim 8: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, üçgen alınlık detay.

Çizim 9: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı şapel pencere



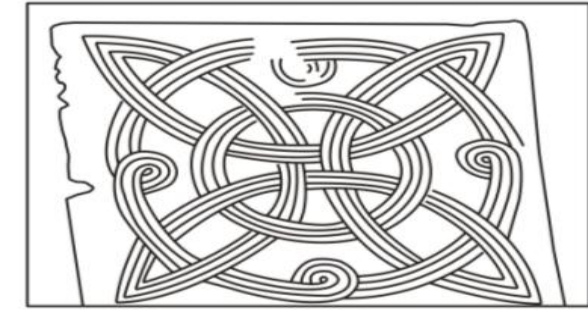
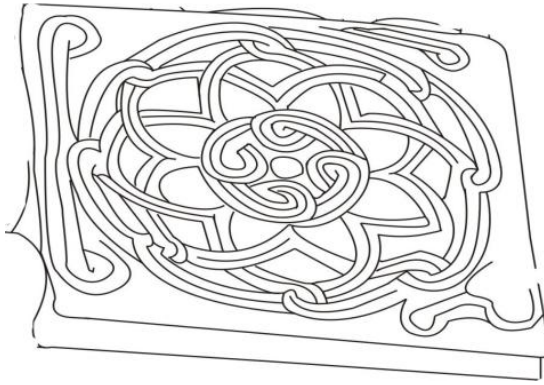
Çizim 10: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı penceresi kemer

Çizim 11: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi.



Çizim 12: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi (detay-

Çizim 13: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi

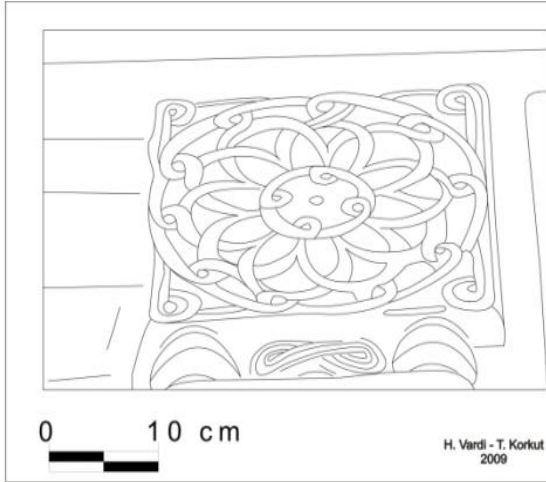


0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

Çizim 14: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi

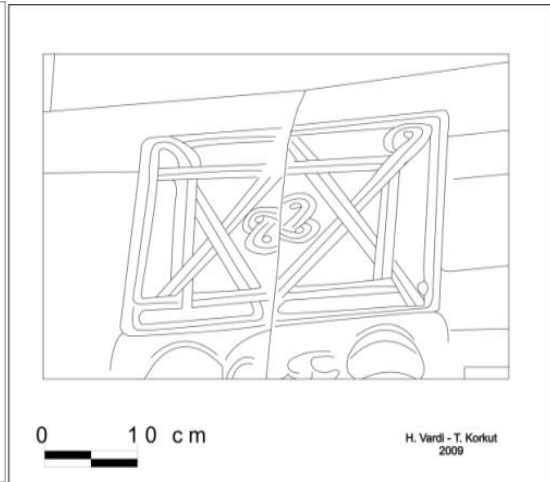
Çizim 15: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

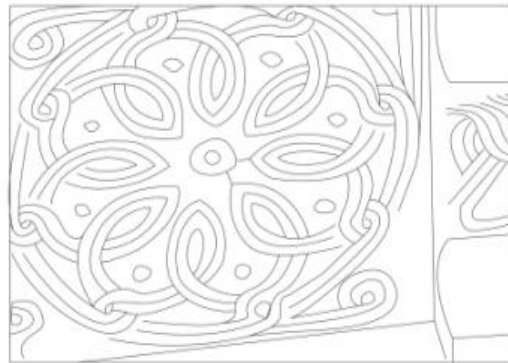
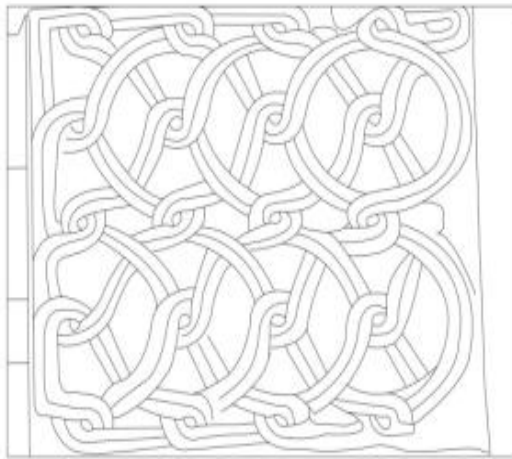
Çizim 16: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

Çizim 17: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-

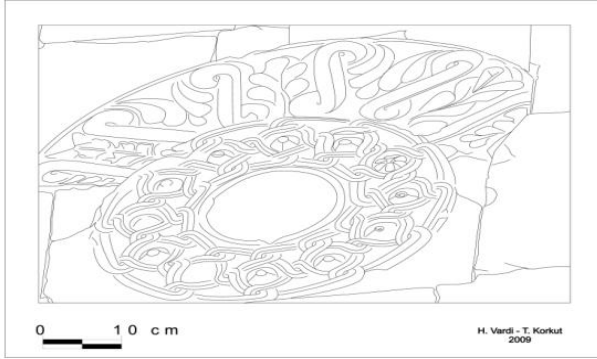
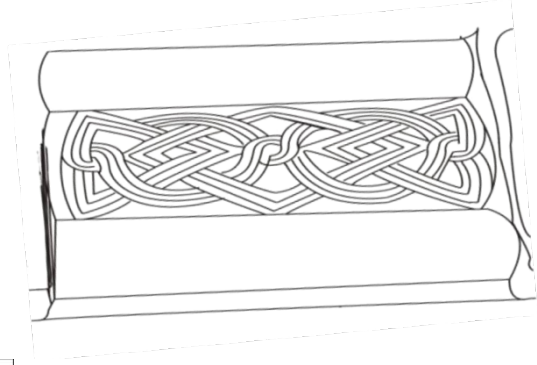


0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

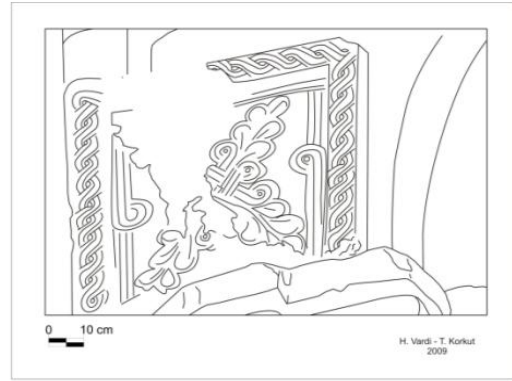
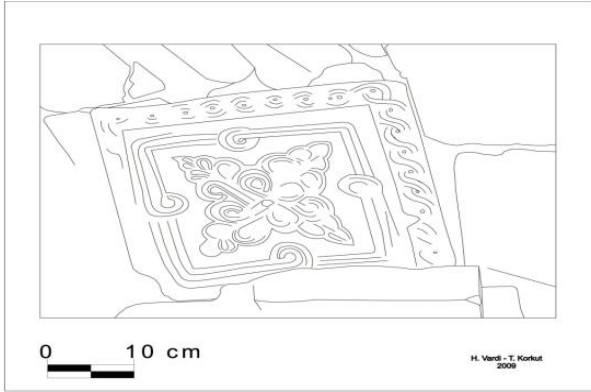
Çizim 18: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-

Çizim 19: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-



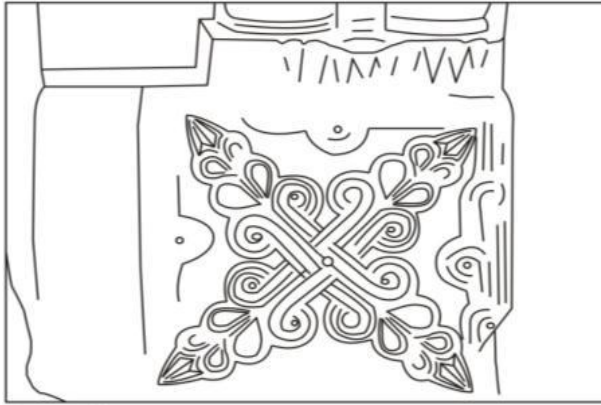
Çizim 20: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-

Çizim 21: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, havalandırma deliği.



Çizim 22: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütun başlığı-1.

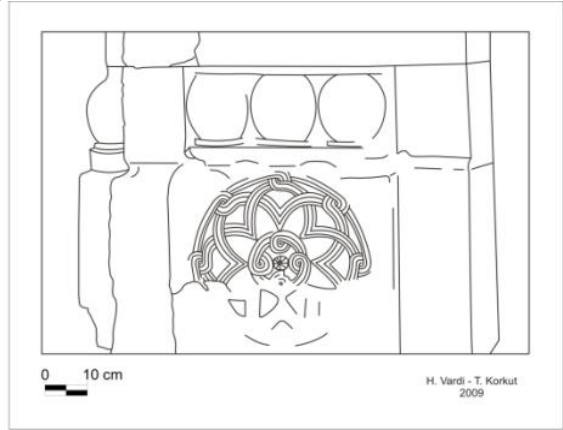
Çizim 23: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütun başlığı-2.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

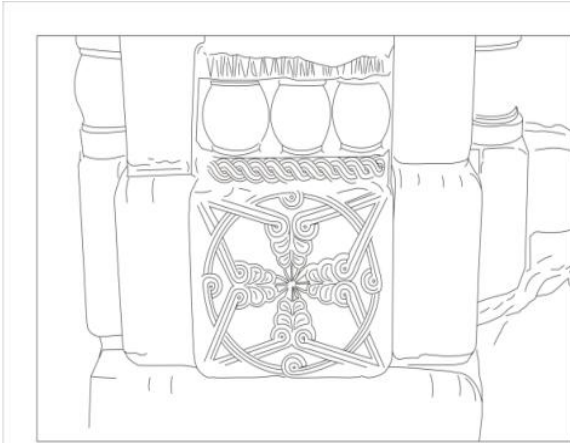
Çizim 24: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütunce kaidesi-1.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

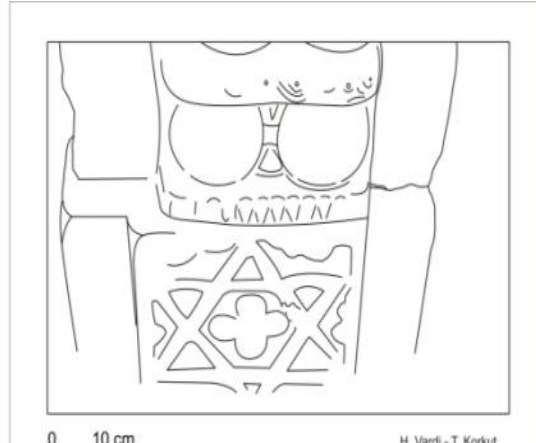
Çizim 25: : Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütunce



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

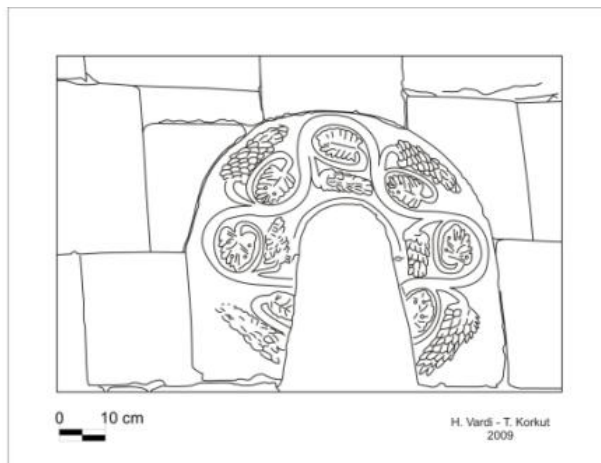
Çizim 26: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütunce kaidesi-3.



0 10 cm

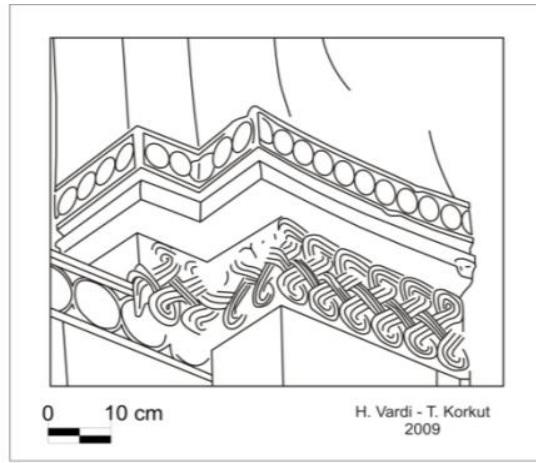
H. Vardi - T. Korkut
2009

Çizim 27: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu cephesi sütunce kaidesi.



0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

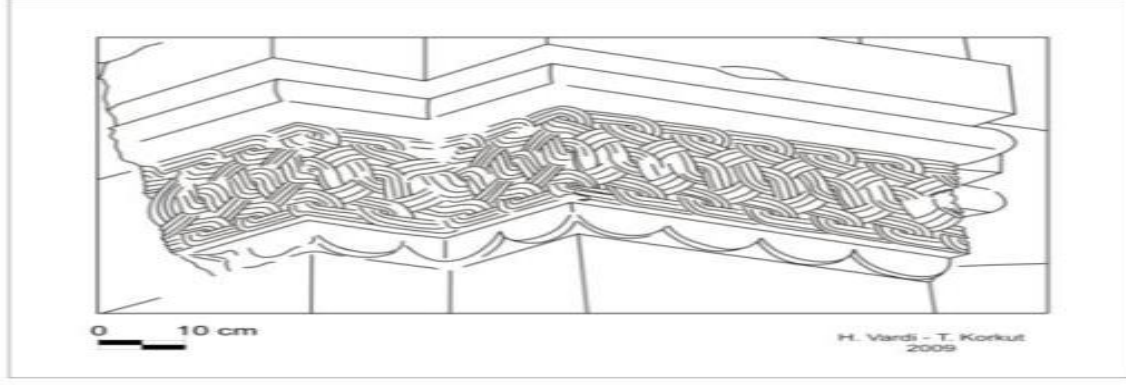


0 10 cm

H. Vardi - T. Korkut
2009

Çizim 28: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu cephe penceresi.

Çizim 29: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, sütun başlığı-1, (içten).



Çizim 30: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, sütun başlığı-2 (içten).

RESİMLER



Resim 1: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, genel görünümü (V.İ.Silogava - K.A. Şengelia'dan).



Resim 2: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, genel görünümü.



Resim 3: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi



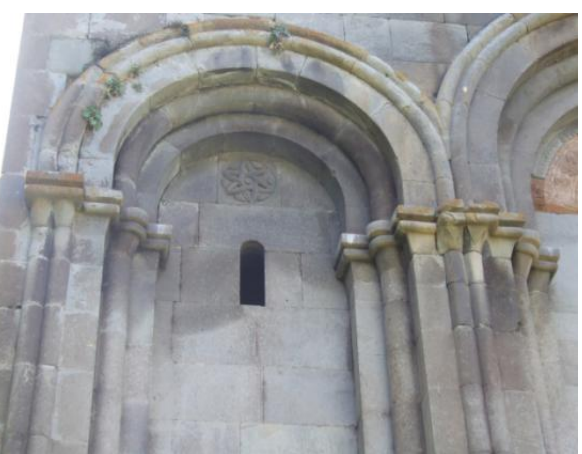
Resim 4: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, orta arkad penceresi.



Resim 5: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, orta arkad penceresi detayı.



Resim 6: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, kuzey kısmı



Resim 7: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney kısmı.

Resim 8: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney kısmı (detay-1).



Resim 9: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney kısmı (detay-2).



Resim 10: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, üçgen alnlık.



Resim 11: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, kuzey havalandırma deliği.



Resim 12: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, güney havalandırma deliği.



Resim 13: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, doğu haç kolu cephesi, üçgen alnlık detay.



Resim 14: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu kanadı.



Resim 15: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı.

Resim 16: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı detay.



Resim 17: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı, şapel pencere kemi.

Resim 18: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı, pencere kemi.



Resim 19: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu, doğu kanadı penceresi kemer (detayı-1).

Resim 20: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, , kuzey haç kolu, doğu kanadı penceresi kemer (detayı-2).



Resim 21: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi.

Resim 22: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad.



Resim 23: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad pencereleri.

Resim 24: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad pencereleri detay.



Resim 25: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi.

Resim 26: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi (detay-1).



Resim 27: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi (detay-2).

Resim 28: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi (detay-3).



Resim 29: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad doğu penceresi (detay-4).

Resim 30: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi.



Resim 31: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-1).

Resim 32: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad batı penceresi (detay-2).



Resim 33: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, havalandırma deliği.

Resim 34: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, orta arkad kemeri.



Resim 35: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad.

Resim 36: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütun başlığı-1.



Resim 37: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütun başlığı-2.

Resim 38: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütun kaidesi-1.



Resim 39: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu cephesi, doğu arkad sütunçe kaidesi-3.

Resim 40: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu cephesi.



Resim 41: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu cephesi sütunçe kaidesi.

Resim 42: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, güney haç kolu, doğu cephe penceresi.



Resim 43: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey batıdan görünüm.

Resim 44: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, kuzey haç kolu.



Resim 45: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, naos içten.

Resim 46: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, apsis sütun başlığı-1.



Resim 47: Cevizli (Tbeti) Manastır Kilisesi, içten sütun başlığı 2.

MEHMET UZUN'UN ROMANLARINDA DENGBEJLIK

Tezcan VURAL

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Lisans Öğrencisi

ÖZ

Önemli ölçüde sözel kültürden beslenen Kürt müziğinde, 'söz ustası' diye karşılanabilecek dengbêj çoğu kez hiçbir çalgı aleti olmaksızın, kimi zaman ise saz ve kaval eşliğinde halk şarklarını icra eden kimsedir. Dengbêjlik, geleneksel Kürt müziğini temelini oluşturur ve günümüzde de varlığını sürdüren güçlü bir damar olarak yaşamaktadır. Dengbêjlerin söyledikleri, genel itibarıyla toplumun temel meseleleridir; göç, ayrılık, aşk, savaş, felaket vs. gibi.

Çağdaş Kürt romanı kanonunda, sadece roman türünden yazdığı eserlerle güçlü bir yer edinen Mehmet Uzun (1953–2007)'un romanlarında, çağdaş birçok sorunun yanında, dengbêjlik de önemli bir yere sahiptir. Uzun'un Abdal'ın Bir Günü (1991), Dicle'nin Sesi I (2002) ve Dicle'nin Sesi II (2003) adlı romanlarında dengbêjlerin ve dengbêjliğin odağa alınmıştır. Kuşkusuz Uzun'un diğer romanlarında da dengbêjlere bir şekilde yer verilmektedir. Bu bildiri, Uzun'un anılan üç romanında dengbêjliğin yansıma biçimleri üzerinde bir analiz yapılması hedeflenmektedir.

ABSTRACT

At Kurdish music, which is fed from oral culture importantly, "dengbêj" who could be called as the master of oral, most of time without any music instruments and sometimes with oriental music, performing folk music, is a person who is called "dengbêj". "Dengbêjlik" forms the base of traditional Kurdish music and in our time it continues its existence as a powerful blood vessel. The things "dengbêj" say is generally the main subjects of society: migration, separating, love, war, disaster...

At contemporary Kurdish novel, at Mehmed Uzun's novel, who get a big success with writing novel kinds, beside of a lot of contemporary problems, "dengbêjlik" also has an important place. At Mehmed Uzun's novels such as "Abdal'ın Bir Günü(1991), Dicle'nin Sesi 1(2002) and Dicle'nin Sesi 2(2003)" he gives importance to "dengbêjs". Undoubtedly Mehmed Uzun gives importance to "dengbêjs" in his other works. This communication aims to make an analysis of "dengbêj" at Mehmed Uzun's these three novels.

Halk Ozanı

"Âşıklık geleneği İslamiyet öncesi sözlü edebiyat geleneğinin bir devamı olmasına rağmen özellikle Anadolu'da 12. yüzyıldan başlayarak gelişmiş 12. ve 13.yüzyıllarda Horasan bölgesinden Anadolu'ya kadar yaygın verimleri görülen dini-tasavvufi mahiyetteki edebiyatın 16. yüzyılda şekillenen âşık edebiyatının oluşmasında geniş rol oynar" (Güleç, 2002: 125). M. Fuad Köprülü 'Âşık'ı "Türk edebiyatında 'âşık tarzı'nın menşei ve tekâmülü hakkında bir tecrübe" başlıklı makalesinde şu sözlerle anlatır:

"Son zamanlara gelinceye kadar Türk memleketinin her tarafına, büyük şehirlerden ıssız köylere kadar her yere ve halkın muhtelif tabakaları arasına sokulan, ihtişamlı

zengin kaynaklarında olduğu gibi, fakir kahvehanelerde de rağbet gören” tarzında tanımlamaktadır. Bu tanım bize ‘âşık’ın ne olduğu hakkında tam bilgi vermese de ‘âşık’ın eserini icra etmesi için mekân sınırı olmadığını ve her yerde elinde sazı, curası olduğu takdirde dile getireceği şeylerin olabileceğini göstermektedir.

Âşık “sazlı (telden) sazsız (dilden) doğaçlama yoluyla, kalemle(yazarak) veya birkaç özelliği birden taşıyan geleneğe bağlı şiir söyleyen” (Artun, 2004: 54). Âşık, aynı zamanda Anadolu ozan-baksı geleneği sürdüren eğitilmiş ve eğitimsiz şahsiyetlerden oluşur. Şaman, kam, baskı, oyun gibi adlarla anılan bu şahsiyetler hangi adla anılırsa anılınsınlar beslendikleri kaynaklar, dile getirdikleri duygular aynıdır. Onlar ölüm, savaş, göç gibi olguların yanı sıra tellerine ya da dillerine aşk, sevgi, hüznün, ayrılık acısı gibi duyguları yüklerler. Bunları dile getirirken halk ya da yüksek zümre tarafından benimsenmişlerdir. Âşıklar halkın gördüklerini, hissettiklerini halka güzel bir şekilde verebilmede usta kişilerdir.

Şiirin yanı sıra mesel, destan, halk hikâyesi gibi halk konulu türleri de icra eden âşıklar ya halk edebiyatı ya da divan edebiyatı vezin ve ölçüsünü kullanmışlardır. Ya diyardan diyara dolaşarak kahvehane ve halk meydanlarında ya da bir bey ya da padişah gibi yüksek zümrenin himayesinde söz ustalığı yapmışlardır.

16.yüzyılda günümüze kadar sürelgen bu gelenek ya cönk adı verilen kitaplar ya da nakledilerek (bir ‘âşık’ın bestesi bir meraklı ya da başka bir âşık tarafından) devam edilmektedir.

Dengbêj

Dengbêjler “şevbuhêrk” (vakit geçirme, gece geçirme) adı verilen uzun kış gecelerinde divanhane ve meclislerde stran (Uzun, 2008a:190), destan masal, mesel, hikâye gibi sözlü gelenek türlerini dile getiren Kürt müziği ve sözlü geleneğinin yaratıcısıdır. Şevbuhêrkler akşam namazından sonra kurulup gece yarısına kadar sürmektedir (Uzun, 2008b: 11). (Stran için Selim Temo Abdal’ın Bir Günü romanının sonsözünde: “türkü diye çevirmek pek mümkün olmamaktadır. Zira hece ölçüsüyle ‘yazılmamıştır’ ve her zaman enstrümanla icra edilmez” der.)

Dengbêj sözlü geleneğin türlerini icra ederken halkın yaşamını etkileyen savaş, ölüm, göç, yıkım, felaket gibi olumsuz olayların yanı sıra düğün, aşk gibi olumlu mutluluk veren duyguları da dile getirmişlerdir. Bu duyguları dile getirirken duyguları en güzel şekilde tellerine (saz) ve nefeslerine (kaval) aktarmışlardır. Bu nedenledir ki yıllarca dinlenmiş ve hürmet görmüşlerdir.

Bey, paşa gibi yüksek zümre himayesinde olan dengbêjlerin yanı sıra “Ellerinde asaları, sırtlarında abalarıyla hiç bilmedikleri, görmedikleri yerlere” (Kaya,2007: 260) yani diyar diyar gezen dengbêjlere de rastlamak mümkündür.

Dengbêjlerin stranları, masalları, meselleri, destanları günümüze çırak ya da meraklı biri tarafından ulaşmıştır. Sözlü geleneğin olduğu zamanlarda dengbêjler anlatıları akıllarında tutmak için “çözümleme yerine kümelemeye giderler. Belleği güçlü kılmak için kalıplardan yararlanan dengbêjler, söze dayalı düşünce ve anlatım unsurlarını tek başına anlam taşımadıkları için, eş ya da zıt anlamlı terimler, deyişler ve cümlecikler halinde” sanatlarını icra etmektedirler.

Mehmed Uzun

“Ben farklı dil kültür ve kimliklerin örgü oluşturduğu bir iş yaratmanın derdindeyim” (Uzun, 2005: 67/ Mezopotamyalı Olarak Uyanmak, Kaspars Goba, Aralık 2003, Rigas Laiks Dergisi) diyen çok dilli ve çok kültürlü olarak tanınan Kürt edebiyatının

modern yazarı Mehmed Uzun edebi kişiliğine, sürgün olarak yaşadığı Avrupa da kavuşmuştur... Onun çok dilliliği denemelerini Türkçe ve İsveççe; romanlarını da ahlaki bir sorumluluk olarak gördüğü Kürtçeyle yazmasından gelmektedir (Uzun, 2005: 167/ Yapıtına Yüreğini Koymuş Bir Yazar, Metin Kaçan, Cumhuriyet Kitap, 1 Aralık 2003)¹. Çok kültürlü olması da romanlarında sadece mensup olduğu Kürtlere değil; Yezidi, Keldani, Asurî, Süryani, Ermeni ve Yahudilere de yani yok olan kadim halklara da yer vermesinden gelmektedir.

Mehmed Uzun “belli bir ideolojinin, keskin ve fanatik jargonların yazarı” (Uzun, 2005: 101/ Üç Dilde Yazıyorum Ama Romanlarım Sadece Kürtçe, İhsan Yılmaz, Hürriyet-Cumartesi, 31 Mayıs 2003) olmadığını dile getirerek kendi kimliğini “Ben dünyalıyım” (Uzun, 2005: 105 / Mezopotamya Cehaletin Derin Uykusunda Berrin Karataş, Tempo, 2 Mayıs 2003) diye tanımlamaktadır.

Mehmed Uzun’un Romanlarında Dengbêjlik

Amacının iyi bir edebiyat yapmak olduğunu söyleyen Mehmed Uzun (Uzun, 2005: 101), bu yeni ve modern edebiyatı yaratırken “sözlü anlatı geleneğinin baskın izleri, nefesi, ruhundan” (Uzun, 2005: 51) yararlanmaktadır. Kürt edebiyatının sözlü geleneği denilince akla ilk gelen dengbêjlerdir. Kendini modern dengbêj olarak nitelendiren Mehmed Uzun (Uzun, 2005: 139) romanlarında dengbêj ve dengbêj geleneğine oldukça yer vermektedir. Dilinde ve anlatısında dengbêjliğe yer vermeyi büyük bir zorunluluk olarak gören Mehmed Uzun (Uzun, 2005: 189) “dengbêjlerin emeği olmasaydı, bir roman dili oluşturmam mümkün değildi. Onların yarattığı miras bana temel oldu” (Uzun, 2005: 89) diyerek dengbêjlere romanlarında yer vermenin gerekçesini sumaktadır adeta.

Ben de çalışmamda Kürt sözlü geleneğinin yaratıcısı olan dengbêjlerin Mehmed Uzun’un Bir Abdal’ın Günü, Dicle’nin Yakarışı ve Dicle’nin Sürgünleri adlı romanlarda ele alınışı; dengbêjlerin toplumdaki yeri; dengbêj tipleri; dengbêjlerin nerelerde, hangi durumlarda ve niçin göründükleri üzerinde duracağım.

Mehmed Uzun romanlarında dengbêjliği kuru bir bilgi niteliğinde değil de, dengbêjliği romanın içinde eriterek vermektedir.

Dengbêjin topluma edebiyatın hangi ürünlerine sunduğunu Abdal’ın Bir Günü adlı romanda Mir Celadet Bedirhan ve Mir Kamiran’ın dengbêji Ahmedê Fermanê Kiki’nin ağzından şu cümlelerle öğrenmekteyiz:

“Dengbêj ve ozanım ben. Strandan, şarkıdan, masaldan, meselden ve deyişten başka işe yaramam ben” (Uzun, 2008a: 10).

Aynı şekilde Mehmed Uzun’un Dicle’nin Yakarışı adlı romanda dengbêj Biro, dengbêjliğin sesinin anlattıklarının ne olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Dengbêjliğin sesi de rüyalarda duyulan seslere benzer; içinde dün bugüne, bugün düne dönüşür; yaşayan ve ölü, geçmiş ve gelecek bir aradadır, doğruyla yanlış, gerçeikle hayal iç içe geçer, içinde başkalarının da sesi vardır” (Uzun, 2008b: 26).

Abdal’ın Bir Günü adlı romanda Evdalê Zeynikê’nin yaşam öyküsünü ve dengbêjliğini yazılı olarak bize aktaran Fermanê Kîkî “Kendimi bildim bileli dengbêjdim ben. Deyişin, sözün nereden, nasıl geldiğini, nasıl inci ve yakut gibi art arda dizilerek sıralandıklarını, parıldadıklarını bilmem” (Uzun, 2008a: 19) diyerek dengbêjlik yeteneğinin doğuştan olduğunu, sonradan kazanılan bir yetenek olmadığını dile getirmektedir. Aynı romanda Evdalê Zeynikê’ye dengbêjleri eğitmek için dengbêjlik

okulu açmasını önerdikleri zaman. Zeyniké, Fermané Kîkî'nin görüşüne benzer cümleler sarf eder:

“Dengbêlik, sanatkârlık, atadan babadan kalan işlerdi; ezelden ebede giderdi” (Uzun, 2008a: 98).

İyi bir sanatkârın söylediği sözler her zaman güçlüdür ve insanlar üzerinde büyük bir etkisi vardır. Fermané Kîkî kendi sanatının gücünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Kelam ve deyişlerle mezara dönmüş gönülleri diriltebilirim, dostları güldürebilirim, düşmanları ağlatabilirim, namertlerin kötülerin başına ateş ve felaket yağdırabilirim” (Uzun, 2008a: 17).

Dengbêjin söylediklerinin gücü Dengbêj Büro tarafından anlatılmaktadır. Dengbêj Büro “Dengbêjlerin övdüğü ağlar ve beyler, şan şöhret sahibi oluyor, küfür ettiklerinin ise, sadece halkın gözünde değil belki çoluk çocuklarının gözünde bile hiçbir değeri kalmıyordu” (Uzun, 2008b: 288).

Tüm sözlü gelenek anlatılarında olduğu gibi dengbêjin de anlatımız nakledilerek ulaşmıştır. Ya dengbêjin yanında yetişen çırak, ustasının anlattığı kıamları, masalları, destanları ondan ezberleyerek ya da anlatılara meraklı kimse dengbêjin ürünlerini başkasından duyarak günümüze ulaştırmıştır. Bu bilgiyi Mehmed Uzun, romanın akışı içinde Abdal'ın Bir Günü romanında Fermané Kîkî'nin ağzından aktarmaktadır:

“O, Evdalê Zeyniké'nin sesini, stranlarını, hikâyelerini okurdu ki, ben de onları naklediyorum size. İçinde babamın ekledikleri de var, benim eklediklerim de” (Uzun, 2008a: 20).

Dengbêjler Fermané Kîkî gibi ya bir mirin, paşanın ya da yüksek makamda bulunan birinin himayesinde sanatlarını icra ederler ya da Dengbej Büro gibi “konargöçer bir aşirete mensupturlar ve aşiretleri gibi konup göçerek hayatlarını devam” (Uzun, 2008a: 117) ettirirler. Selim Temo'nun da belirttiği gibi dengbêjlerde yaşayış açısından dağ, ova ayrımı vardır (Uzun, 2007: 280). Tabi ki rahatına düşkün dengbêjler bir mir veya paşanın himayesinde olup saygınlık kazanmak isterler. Dicle'nin Yakarışı adlı romanda Dengbêj Büro, Mir'in divanhanesinde bulunan dengbêjlerin, üstünlük sağlama açısından birbirleriyle yarıştıklarını söylemektedir:

“Bu tarihi günde bütün hünerlerini seçkin konuklara gösterecek ve ne kadar büyük dengbêj ve hüner sahibi olduklarını ispatlayacaklardı” (Uzun, 2008b: 77). “Her biri farklı bir yörenin farklı makam ve avazıyla hünerlerini” (Uzun, 2008b:77) sergilemeye çalışan bu dengbêjler, Mir'in gözüne girmek için “mir ve şeyhleri, ağaları ve beyleri, din ve ibadeti, tabiatı ve dünyayı” methederler (Uzun, 2008b: 78).

Dengbêjler, aslında insanın da bildiği, duyduğu olayları, bilgileri kendi kuyumculuk işçiliği ile işleyerek tekrardan sanatın gücü ile halka ulaştırandır. Fakat dengbêj, “önce hisseder, seslere kulak verir, sonra da onları kendi sesine uyarlar, en sonunda da o karmaşık sesleri aşkla, hasretle, kederle, kinle nefretle, korkuyla heyecanla, coşkuyla umutla yoğurur, insana ait her türlü duyguya uyarlar ve yeniden insana ulaştırır” (Uzun, 2008a: 27).

Mehmed Uzun Dicle'nin Sesi ikilisinin birinci halkası olan Dicle'nin Yakarışı romanında Dengbêj Büro ağzından dengbêjin nasıl olması gerektiğini adeta nasihat şeklinde dile getirmektedir: “Dengbêj her şeyi günlük hayatın hayhuylarını ardında bırakıp, seslerin derinliğine, karmaşık olayların ince ayrıntılarına varmalıydı; sade bir söze ve berrak bir sese ulaşması ancak böyle mümkündü. Dengbêj, elinden geleni

esirgememeliydi, tembellik, gevşeklik yapmamalı, kendini aldatmamalı, hep öğrenmeli, bakmalı, yaratmalı ve söylemeliydi” (Uzun, 2008b: 272).

Dengbêjlerin Toplumdaki Yeri

Kürt sözlü geleneğinin önemli bir kolu olan dengbêjler, halk arasındaki saygınlığını koruyabilmiş kendini halka dinletebilmiş ve halkı sözlerinin büyüüne kaptrabilmişlerdir. Bizi bize anlatan bu sanatkârların, kendilerini yıllarca dinletebilmelerinin nedeni: sözlerinin gücünün yanı sıra teknolojinin gelişmemiş olması yani halkın tek ‘eğlence’sinin dengbêjler olmasından kaynaklanmaktadır. Dengbêjler, mir veya paşalar tarafından himaye edilmiş; mir veya paşaların divanhanelerinden eksik olmamışlardır.

Bir Abdal’ın Günü romanında Fermanê Kîkî, dengbêjin halk için ne ifade ettiğini şu övgü dolu cümlelerle ifade etmektedir: “Güzel ozanımız, Kîkan kocası, göz nuru, meclislerin piri, kibarları, ağların sözcüsü, gençlerin, delikanlıların sevgilisi...” (Uzun, 2008a: 9-10).

Dengbêjin önemi şu cümlelerle de vurgulanmaktadır. Hele ki bu toplum içinde tanınan bir dengbêj, yani Evdalê Zeynikê ise: “Sesiyle yaralıların yaralarını sağaltır, kimsesizlerin yetimlerin yüreğini ısıtır, nişanlı kızların, sözlü kızların rüyalarını, hayallerini süslerdi” (Uzun, 2008a: 30). O zamanlar “nerdeyse her köyde, her yörede birkaç dengbej vardı. Dengbêjlik, ozanlık, masalcılık, halaybaşılığı kadir kıymet görmekteydi (Uzun, 2008a: 98). “Bir dengbej stranını söylemeye başladığı zaman etrafındakiler onu dinler, ona hürmet ederlerdi.

“Stranıyla diğer dengbêjler sustular, kocakarılar seslerini kestiler, atlı gençler başlarını uzatıp Evdal’ın sesine döndüler” (Uzun, 2008a: 181).

“Beyleri, ağaları ve şeyhleri gibi silahları, malları mülkleri, paraları yoktu, çoğu yoksul ve çaresizdi, bütün bunların yanında namları, saygınlıkları, güçleri” (Uzun, 2008b:277) olan dengbêjlerin silahı ve güçleri sözleriydi... Dengbêjlerin bu saygınlığına, insanları peşlerinden sürüklemelerine en güzel örnek Abdal’ın Bir Günü romanında Evdalê Zeynikê Sipanê Xelatê’ye çıkınca çoğu köylülerden oluşan, dengbêj, ozan, halaybaşı, masalcı, mutrib, sazende, kavalcı ve sanatkârın pirlерinin (Uzun, 2008a: 168) yani Evdalê Zenikê’nin peşinden sorgusuz sualsiz sürüklenmektedirler...

Bir Abdal’ın Günü’nde dengbêjliğe Dicle’nin Sürgünleri ve Dicle’nin Yakarışı romanına göre daha çok yer verilmiştir. Bunun nedeni de Abdal’ın Bir Günü romanının ana konusu bir dengbêjin hayatını ele almış olmasındandır. Söz konusu bu iki romanda anlatıcı bir dengbêj olsa da asıl konu tarih, yıkımlar, felaketlerdir.

Mehmed Uzun’un Romanlarında Dengbêj Tipleri

Mehmed Uzun, romanlarında tek tip dengbêje yer vermez. Onun denbêjleri farklı dinlerde, farklı ırklarda, farklı cinsiyetlerde ve farklı yaşam tarzındandır.

Mehmed Uzun’un kişiliğindeki insan sevgisi romanlarına da yansımaktadır. Romanlarında Kürt kahramanların yanı sıra Yezidi ve Keldani-Nasturi dengbêjlere de yer vermiştir. Mehmed Uzun’un dengbêj tiplerinde göze çarpan ilk şey de budur. Mehmed Uzun Kürt asıllı dengbêjlerin yanı sıra Yezidi asıllı dengbêjlere de yer vermiştir.

Mehmed Uzun’un, Abdal’ın Bir Günü adlı romanında baş dengbêj, Evdalê Zeynikê Kürt’tür. Ancak Evdalê Zeynikê “yalnız Kürt halkının değil, Kürdistan diyarında yaşayan Ermenilerin, Süryanilerin, Keldaniler’in de dengbêj”idir (Uzun, 2008a: 37).

Dicle’nin Yakarışı ve Dicle’nin Sürgünleri romanlarının başkahramanı, baş dengbêji “unutulmuş insanların sesi”ni (Uzun, 2008: 13) aktaran Dengbêj Büro Yezidi’dir.

Abdal'ın Bir Günü romanında "Xamur'un aziz keşişinin kızı Gulê" ise Ermeni'dir (Uzun, 2008a: 36).

Bize unutulmuşların yani Yezidiler Keldaniler, Süryaniler ve Nasturiler'in sesini ulaştıran (Uzun, 2008b: 14) Dengbêj Biro'nun yanı sıra "Yezidi asıllı olup daha sonra Müslümanlığa geçen Apê Xelef" de dengbêjdir (Uzun, 2008b: 42).

Dicle'nin Yakarışı ve Dicle'nin Sürgünleri romanlarında Dengbêj Biro'nun sevdiği olan, her ne kadar sesini romanda bir dengbêj olarak duymasak da Yezidi kavillerini söyleyen, Keldani cemaatinin bülbulü olarak nitelendirilen Ester de Nasturi-Keldani bir dengbêjdir (Uzun, 2008c: 99).

Kadın kahramanlara romanlarında genelde yer vermediğini bunun kendisi için önemli bir sorun olarak gören Mehmed Uzun (Uzun, 2005: 56/ Acıyı Estetize Ederek Edebiyat Yapıyorum, Şebnem Atılgan-Zerrin Yılmaz-Metin Aksoy, Aralık 2003, E Dergisi), Kürt müziğinin en önemli kolu olan de dengbêjler arasında kadınların da olduğunu vurgulamak için Gulê ve Ester (Dengbej Biro'nun deyimiyle Ster yani yıldız) gibi kadın dengbêjlere de yer vermiştir. Mehmed Uzun, bu kadın dengbêji Gulê'yi şu şekilde tanıtmaktadır:

"Gulê yalnızca güzel ve berecekli bir kız, usta bir halaybaşı değil tam da beğeneceğiniz cinsten bir dengbêjdi de" (Uzun, 2008a: 38).

Mehmed Uzun, kadın dengbêj kadının toplumdaki bilinen yerinden çekingenlik huyundan uzak tutmaktadır. Gule'yi erkek bir dengbêjle, Evdalê Zenikê gibi bir "usta"yla atıştırır:

"Gulê de utanmadı ve üz çevirmedi ondan... Kaçıp kadınlar tarafına geçeceği yerde kuvvetle dikildi ve Evdal'a cevaben o da bir stran düzmeye başladı." (Uzun, 2008a: 39).

Bir kadına göre oldukça cesur olan Gulê de kendini bu konuda över; Gulê kimsenin karşısında geri çekilmeyeceğini, dizini erkeklerin dizlerine verip, aslanlar kaplanla gibi stran okuyacağını söyler (Uzun, 2008: 85).

Mehmed Uzun'un romanlarındaki bir dengbêj tipinin özelliği ise; ellerinde saz ya da kavallarıyla diyar diyar gezenlerin yanı sıra bir mir, bey ve ya paşanın himayesi altında olan dengbêjlerdir.

Abdal'ın Bir Günü romanda elinde kavalı ile Sipanê Xelatê'ye çıkan gezgin Evdalê Zeynikê aynı zamanda Tahar Xan'ın da yani bir mirin dengbêjidir:

"Onunla yiyiyor, oturup kalkıyor, sefere çıkıyor, ziyaretlere gidiyor, onunla yazlığa yaylaya çıkıyordu... Şenlikli mecliste, uzun kış ve soğuk yaz gecelerinde elini kulağına götürerek Tahar Xan için şakıyordu." (Uzun, 2008a: 77).

Abdal'ın Bir Günü romanında Evdal'ın yanı sıra diyar diyar gezen, "Beylerin, mirlerin değil, yolcuların kervanların dengbêji" olan Şex Silê'yi görmekteyiz (Uzun, 2008a: 81). Daha sonra Evdal'ın Sipanê" Xelatê'ye çıkma isteği üzerine Şex Silê Tahar Xan'ın dengbêji olur. Abdal'ın Bir Günü romanında Şex Silê gibi "konargöçer bir mensup" (Uzun, 2008a: 117) Bengin'in babası Dengbêj Biro'yu dağ dengbêji olarak görmekteyiz.

Dicle'nin Yakarışı adı romanda gençliğinde diyar diyar gezen gittiği her yerde bir berivana âşık olan "çobanlık" (Uzun, 2008b: 42) yapan Apê Xelef'le Biro'nun "çocukluğunun dengbêjliği" (Uzun, 2008b: 14) ile karşılaşmaktayız.

Dicle'nin Yakarışı ve Dicle'nin Sürgünleri adlı romanlarda başkahraman olan kendine "ben basit bir dengbêjim" (Uzun, 2008c: 339) olarak tanımlayan, "bütün ses ve dengbêjlerden farklı" (Uzun, 2008c: 416) olmak isteyen Dengbêj Biro şu cümleler ile

kendini ele aldığımız konargöçer ve mir veya paşaların himayesinde olan dengbêj kategorisinden uzak tutmaktadır:

“Aslında hiç de dengbêj olamayan ben, hiçbir meydan, meclis ve divanhanede türkü söylememiş olan ben virane bir çadıra kasır denilmesi misali bunu uydurmuştum” (Uzun, 2008c: 268)

Romanı okuduğumuz zaman küçükken Mir’in divanhanesinde sadece bir türkü söylemesi (Uzun, 2008b: 79) dışında Büro’yu kendi kendine söylediği “Dicle Türküsü” ve stranlar dışında bir topluluk karşısında herhangi bir stran okuduğunu göremeyiz. Sürekli elini kulağına götürüp stran söyleyen Evdalê Zeynikê ‘nin aksine dengbêj Büro sadece “İçinde hem dünü hem bugünü barındıran devir ve devranlardan ve sürekli tekerrür eden tarih ve talihten bahseden” (Uzun, 2008c: 428) bir türkü söylemek ister.

Bu dengbêj tiplerinin yanı sıra Mehmed Uzun hem Abdal’ın Bir Günü romanında, daha sonra da olsa, kör bir dengbêji Evdalê Zeynikê’yi (Uzun, 2008a: 27) hem de Dicle’nin Sesi ikilisinde bir gözü kör olan Dengbêj Büro’yu çıkarır karşımıza... Evdal, acılara dayanamayarak gözünü kaybeder. Dengbêj Büro ise çocukken Yezidilere yapılan bir katliamda sol gözünü kılıç darbesiyle kaybeder:

“Size anlatacağım bütün şahit oluşum insanları, olayları, kaderleri, ilişkileri ve anıları tek gözle sağ gözümün ışıyla gördüm (Uzun, 2008b: 34).

Politik edebiyattan hoşlanmadığını söyleyen Mehmed Uzun (Uzun, 2005: 66/ Mezopotamyalı Olarak Uyanmak, Kaspars Goba, Aralık 2003 Rigas Laiks Dergisi.), Dicle’nin Yakarışı adlı romanında eleştirdiği bir dengbêj tipinden daha bahsetmektedir: dalkavuk dengbêjler.

“her zaman şen şakrak seslerle, sahiplerin kahramanlıklarla dolu hayatında, yiğit anılarında, eşsiz fikirlerinden bahseden dalkavuk dengbêjler; hatırlatan değil tam aksine unutturan dengbêjlerdir” (Uzun, 2008b: 267).

Hem Kürt kültüründe hem de Türk kültüründe bu tür sanatkârlar vardır. Mehmed Uzun tarihe objektif gözle bakan ve “söz insanın hizmetinde olmalıydı ve hiçbir zaman yaralardan kurtulamayan insanların yaralarına merhem olmalıydı.” (Uzun, 2008b:292) diyen Dengbêj Büro’nun karşısına “Ne yangınlar tufanlar ne felaketler yıkımlar ne dertler kederler ne de mağlup olmuş insanların çaresizliği umurlarında”(Uzun, 2008b: 266) olmayan menfi bir dengbêj tipini, dalkavuk dengbêjleri çıkarmaktadır.

Mehmed Uzun’un Romanlarında Dengbêjler

Dengbêjler, içlerinde akan sözcük selini keder, sevinç, savaş, düğün, ölüm duygularıyla dışarı çıkarmaktadır. Tabi dengbêjlerin sözcükleri her duygu karşısında farklı farklı strana dönüşürler.

Abdal’ın Bir Günü romanında Evdal hemen hemen her duygu karşısında elini kulağına götürerek stran söyler. Oğlu Temo’nun doğumunda, Meyro ve Bengin’in ölümünde, Gulé’ye âşık olduğunda, kederlendiğinde sevindiğinde.

Evdalê Zeynikê bir beyin oğlunun düğününe gider ve orada Gulé’ye âşık olunca o an doğaçlama olarak stran söyler (Uzun, 2008a: 36).

Aynı şekilde Bengin ve Tavbanu (Meyro) nişanlanınca sevinçten stran okurlar (Uzun, 2008a:127–128).

Dicle’nin Sürgünleri romanında Dengbêj Büro Ester’in düğününde “orada bulunan dengbêjler birkaç türkü” (Uzun, 2008c: 192) söylemektedir.

Dengbêjler sadece sevinirken değil, üzüldükleri anlarda acıları büyük olsa da tek tesellileri olan sözlere, sözlerin büyümesine sığınır: Tavbanu ve Bengin’in ölüm haberi

gelince Evdal ile birlikte diğer dengbêj ve ozanlarda türkü söylemeye başlarlar (Uzun, 2008a: 179).

Fermanê Kîkî “her olay, her şehit yeni bir strana kahramanına dönüştü” (Uzun, 2008a: 14) diyerek stranın kaynağını söylemektedir.

Dengbêjler gördükleri ya da duydukları her şeyi stran yapabilme kabiliyetine sahiptirler. Sevgiliyi öven stranların yanı sıra yıkım, savaş ve insanları konu edinen türküler de vardır tıpkı Dicle’nin sürgünlerinde “Mir gibi, Yêzdînşêr ve isyanıyla da ilgili türküler”in dilden dile dolaşması gibi.

Bu tür konular dışında stran ayrıca tabiat ve tabiat unsurları üzerin de söylenmektedir. Abdal’ın Bir Günü romanında Evdalê Zeynikê yaralı turnasına şu stranı okumaktadır.

“Ey turna, mavi kanlı turna

Kalk da kanatlarını çırp, parpazan

Dengbêj düşün, savaş, ölüm, sevinç ve keder anlarında doğaçlama sanatını icra ettiği gibi kendi güç ve hünerine etrafındakilere göstermek için karşı dengbêjle atışmaya da girmektedir. Tahar Xan’ın dengbêji Evdalê Zeynikê kendisine meydan okuyan Şex Silê ile iki gün iki gece süren bir atışmaya girer. Böylece her iki taraf da kendi sanatının gücünü etrafındakilere göstermeye çalışır. Her iki dengbêj de birbirinin direncini kırarak doğaçlamalara başvururlar.

SONUÇ

Türk halk geleneğindeki halk ozanı ve Kürt sözlü geleneğinin dengbêji farklı kültürlerde sanatlarını icra etmiş olsalar da her iki sanatkâr da kendi halkının kültürünü, tarihini, gelenek ve göreneklerini dile getirmişlerdir. Kürt sözlü geleneğinin yaratıcısı ve geliştiricisi olan dengbêjler, saz ve kavallarıyla bizi bize dokunaklı bir dille anlatmışlardır.

Söz dizmede ve duygu ifade etmede usta olan dengbêjleri Mehmed Uzun Abdal’ın Bir Günü, Dicle’nin Yakarışı ve Dicle’nin Sürgünleri adlı romanlarda ele almıştır... Söz konusu üç romanda dalkavuk, kör, dağ-ova, kadın, Kürt, Yezidi ve Nasturi gibi dengbêj tiplerini bize tanıtmaktadır....Mehmed Uzun bu üç roman üzerinden farklı özelliklere sahip iki dengbêj Evdalê Zeynikê üzerinden bize o günün tarihine yaşayışına dengbêjin toplumdaki yerine ışık tutmaktadır...Uzun bu romanlarda dengbêjlerin düşün, ölüm, ve yıkımlar gibi olaylar karşısında duygularını ifade ediş şekillerini ortaya koyar....Dengbêj ve dengbêjlik açısından diğer iki romana göre daha çok yermiştir. Çünkü Abdal’ın Bir Günü bir dengbêjin hayatı üzerinden kurgulanmıştır. Dicle’nin Sesi ikilisi ise her ne kadar Dengbêj Biro tarafından anlatılmış olsa da tarih, isyan ve Kürtlerin o dönemdeki yaşayışlarına daha çok yer verilmiştir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Nurettin(2004). Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler(.1977–1988) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Artun, Erman(2004). Türk Halk Edebiyatına Giriş. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Banarlı, Nihat Sami (1998). Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Millî Eğitim Yayınevi.

Güleç, Hamdi (2002). Halk Edebiyatı. Konya: Çizgi Kitabevi.

- Kaya, Ferzende (2007). Uzun Roman, Mehmed Uzun Portresi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
- Özkırımlı, Atilla(2004) Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul:İnkılâp Yayınları
- Uzun, Mehmed (2005). Küllerinden Doğan Dil ve Roman. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uzun, Mehmed (2006). Nar Çiçekleri. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uzun, Mehmed (2008a). Abdal'ın Bir Günü. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uzun, Mehmed (2008b). Dicle'nin Yakarışı. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uzun, Mehmed (2008c). Dicle'nin Sürgünleri. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uzun, Mehmed (2009). Bir Dil Yaratmak. İstanbul: İthaki Yayınları.

İSLAM ŞEHİR TARİHİ LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA KUZEY MEZOPOTAMYA ŞEHİRLERİ

Yusuf BALUKEN

Milli Eğitim

ÖZ

İslam Şehir Tarihi Literatürü Hicrî ilk asırdan itibaren ürün vermeye başlamış ve XII. Yüzyıla geldiğimizde ise hemen hemen bütün büyük İslam şehirlerinin tarihi kaleme alınmıştı. Bu literatürün Kuzey Mezopotamya'ya yansıyan kısmı da önemli bir düzeye erişmiştir. Artuklu ve Eyyubî hakimiyetleri döneminde Meyyâfârikîn, Amid, Ahlât, Harrân, Mardin, Düneyser ve Cezîre gibi önemli şehirlerin tarihleri kaleme alındı. Bu eserlerin az bir kısmı günümüze ulaştı. İbnu'l-Ezrak el-Fârikî'ye ait Tarihu Meyyâfârikîn, İbn İlalmış'a ait Tarihu Düneyser günümüze ulaşanlar arasında yer almaktadır. Bir kısmı ise sonraki dönem yazarları tarafından yapılan iktibaslardan öğrenilmektedir. Süreyca el-Malatî'ye ait, Şeref bin Ebi'l-Mutahhar el-Ensârî'ye ait, Hammâd bin Hibetullah el-Harrânî'ye ait bu tarz eserlerdendir.

ABSTRACT

The literature on the History of Islamic Cities gave its first products in the first century of the Islam and histories of nearly all significant Islamic cities had been completed by the twelfth century. The historical literature on the cities of Northern Mesopotamia also reached a significant level in this period. Histories of important cities such as Mayyafarriqin, Amid, Akhlât, Harran, Mardin, Dunaysar and Jazirah were written during the reign of the Artuqid and Ayyubid dynasties. Few of these works have remained to our day; such as Tarikh Mayyafariqin of Ibn al-Azraq al-Fariqi and Tarikh Dunaysar of Ibn Ilalmish. We know some other items of this literature from references in later work. Among these are Daf' Jahl al-Jazirah fi Naf' Ahl al-Jazirah of Suraija al-Malati; Tarikh Khilat of Sharaf İbn Abi'l-Mutahhar al-Ansari, and Tarikh Harran of Hammad bin Hibatullah al-Harrani

Giriş

Şehirler insanların maddi medeniyet göstergelerinin en önemli alanlarıdır. İnsanlar birlikte yaşama ve karşılıklı işbirliğinin önemini fark ettikleri günden beri tabiatın kendilerine sunduğu olanaklar ve sosyal yaşam tarzlarına da bağlı kalarak uygun yaşam yerleri vücuda getirdiler. Bu yerleşim merkezleri önceleri zorunluluktan doğan bayındırlık faaliyeti olarak ortaya çıktıkları için bir bakıma ilkel görülebilirler. Ancak zaman içerisinde ihtiyaç hiyerarşisindeki dikey hareketlilik insanları estetiğe uygun ve kendi kültürel dokularını da yansıtan yapılar bina etmeye sevk etmiştir.

Her toplum kendi kültür ve geleneğinin de sunduğu imkanlarla kurduğu şehri kendisiyle özdeşleşecek bir tarzda imar etmiştir. Bundan ötürü birçok şehir onu kuran toplumlarla özdeşleşmiştir. Aradan yıllar geçip bu şehirler başka toplumların himayesine geçse de. Şehirlerin bu karakteri kimi zaman doğal afet ve tahripkâr istilalarla yok olabilir.

Ancak yine de şehir ruhunun derinliklerinde onu ilk kuranlara ait izler barındırmaya devam edecektir.

İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte oluşan yeni toplumun mensupları kendilerine yeni bir yurt bulma uğraşı neticesinde Medine'ye yerleşmiş, ata yurdunu terk etmiş ve bütün himmetlerini bu şehre hasrettiler. Ama bununla da yetinmeyip zaman içerisinde yaptıkları fütühat ile ele geçirdikleri bölgelerde kendilerine özgü şehirler kurdular. Bağdat, Kufe, Fustat gibi isimlerini sıralayabileceğimiz birçok şehir inşa ettiler. Kimi zaman da başkalarının kurdukları şehirlerin temelleri üzere şehri kendi tarzlarına uygun bir şekilde yeniden kurdular. Nitekim Malatya, Urfa ve Antakya örneklerinde olduğu gibi.

Kuzey Mezopotamya coğrafyası bu ikinci tür şehirleri bünyesinde barındıran önemli coğrafyalardan biridir. İslam'la erken tanışan bu coğrafya yeni sakinlerini asırlarca bağrında barındırmıştır. Kuzey Mezopotamya şehirlerindeki maddi kültür hareketlerinin yanısıra bilimsel ve kültürel hareketliliğin tesbiti için elde mevcut en önemli kaynaklar yine şehir merkezli bir anlayışın ürünü olarak ortaya konmuş olan şehir tarihleridir.

MÜSLÜMANLARDA TARİH YAZIM METODLARI VE ŞEHİR TARİHLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İslam tarih literatüründe eserler genel olarak iki tarz takip edilerek yazılmıştır. Bu tarz eserlerden biri tarihçilerin metodu ile yazılanlar; diğeri ise hadisçilerin metoduyla yazılan eserlerdir. Bu noktada daha aydınlatıcı olması düşüncesiyle Kazvîn Tarihi yazarı Râfiî (ö.623/1126)'nin yaptığı taksimatı nakletmeyi uygun buluyoruz. Şöyle ki; "İslam Tarihi eserleri genelde iki tarz takip edilerek kaleme alınmıştır. İlk tarza göre kaleme alınan eserlerde çoğunlukla hükümdarlar, yöneticiler, bunların yaptığı savaşlar, gazveler, yönetimlerindeki şehirler ve bunların fethedilişleri, buralardaki ticaret, doğal afetler, yönetim değişiklikleri, siyasî ve mezhebî cereyanlar, bu olaylarda rol alan önderlerin yaşam öyküleri gibi konular üzerinde yoğunlaştığı görülür. İkinci tarza göre kaleme alınan eserlerde ise ilim adamları, kadılar, fazilet sahibi toplum önderleri ve valiler gibi önemli şahsiyetlerin doğumlarından vefatlarına kadarki yaşamları, hikmetli sözleri, kendilerinden aktarılan bilgiler, ilim aldıkları hocaları ve öğrencileri üzerinde durulur. Bu alanla daha çok hadis alimleri ilgilendiler. Bu ikinci tarz eserler de genel ve özel olmak üzere iki kısımdır. Genel tarz eserler Ahmed bin Hanbel, Ali bin Medinî, Yahya bin Maîn, Buhârî, İbn Ebi Hatim gibi alimlerin kaleme aldıkları tarihlerdir. Özel tarz eserlerde ise sadece bir bölgenin alimleri kaleme alınır. Hatib Bağdadî'nin Bağdad Tarihi, İbn Yunus'un Mısır Tarihi, Hakim'in Nisabur Tarihi, İdrisî'nin Semerkand Tarihi vb." 1

Rafiî'nin, 'ikinci tarzın özel nitelikli eserleri' olarak kaydettiği şehir tarihleri de kendi içinde iki tarz takip edilerek kaleme alınmışlardır. Bunlardan biri ve en çok yaygınlık kazananı muhaddislerin metoduyla yazılanlardır. Çünkü hadisçiler rical ilmi de denilen biyografi ilmiyle çokça ilgilenmişler ve bu konuda hacimli yapıtlar ortaya koymuşlardır. Fakat bununla beraber bir alimin yaşam öyküsüne ve şahsiyetine dair en doğru bilgiyi rical alimlerinin aksine o alimin mensubu bulunduğu şehrin tarihini kaleme alan müelliften öğrenmek daha kolaydır. Nitekim meşhur hadis usulcüsü İbnu's-Salâh ilk dönem hadis ricalinden Selâm el-Beykendî'nin adının fonetik yapısı hakkında Hatib Bağdadî ve İbn Mâkulâ gibi rical alimlerinin görüşlerini belirttikten sonra şöyle der:

¹ Râfiî, Abdulkerîm b. Muhammed (ö.623/1226), et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn, (Thk.: Azîzullâh el-Utârîdî) Beyrut, 1987, c. I, s. 2

“Bizce onun adı şeddesiz surette Selâm şeklindedir. Nitekim Buhara Tarihi’ni kaleme alan Guncâr (ö.412/1021) da bu görüştedir. Zira o, bu şehir ahalisini en iyi tanıyandır.” 2

Bu metoda göre yazılan eserlerde öncelikle tarihi yazılan şehrin adı ve ilk kuruluşu ele alındıktan sonra kısaca İslam öncesi tarihine dair bilgi verilir. Daha sonra şehrin faziletleri ile alakalı Peygamber (s.a.v)’e yahut dinî otoritelere dayandırılmış övücü nitelikteki rivayetlere yer verilir. Daha sonra şehrin Müslümanlar tarafından fethi ele alınır. Şehrin barışla mı yoksa savaşla mı alındığı özellikle belirtilir. Zira İslam toprak hukukunda bu husus önemli rol oynamaktadır. Ardından şehre gelen sahabiler, tabiiler zikredilir. Onlardan sonra Emevi ve Abbasiler döneminde şehrin vaziyeti idaresine dair malumat verilir. Ardından da o şehirden çıkmış ve farklı ilimlerde yoğunlaşmış özellikle de hadis ilmî ve rivayeti ile iştigal edenlerin biyografileri ve onlardan aktarılan anekdotlar zikredilir. Bütün bu bilgiler senedli bir şekilde kaydedilir. Bu tür tarih yazıcılığı XIII. yüzyıla kadar devam etmiştir.³ Bu yüzyıldan sonra tarihçilerin metodu ağır basmaya başlamış ve şehir tarihlerinde daha çok siyasî tarih ve kültür tarihi ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Tarihçilerin metoduna göre kaleme alınan eserlerde ise şehrin ilk kuruluşu bu şehrin İslam öncesi devirdeki geçmişine yer verildikten sonra Müslümanlar tarafından fethi ile birlikte kronolojik olarak müellifin asrına kadarki tarihi ele alınır. Bu tür eserlerde siyasî tarih ve maddi kültür tarihi ön plana çıkar. Bu eserlerde de biyografilere yer verilir. Fakat bu tarz eserleri diğerlerinden ayıran en bariz özellik biyografilerde kültür tarihi ve siyasî tarihin iç içe verilmesidir.⁴

Sehâvî (ö. 902/1496) tarafından et-Tevârîh el-Mahalliyye (Lokal Tarih Yazımı) adı altında zikredilen bu yazın türü İslam Tarih Literatürü’nün önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Hemen hemen bütün önemli İslam şehirlerinin tarihi kaleme alınmıştır.⁵ İslam şehir tarihi literatürü içerisinde değerlendirilen eserler bir takım ortak başlıklar altında kaleme alınmışlardır. Bunlar Tarih, Ahbâr, Futûh, Fezâil, Mehâsin, Kudât, Hıtât, Ulema, Ricâl ve’l-Varidîne aleyha gibi tamalamalarla isimlendirilen bu eserlerin hepsi lokal tarih kitabı olarak değerlendirilir. Fakat bu eserlerin telif tarzı ve içerikleri yazım metoduna göre farklılık arz edebilir. Bu alanda kaleme alınan ilk eser ise Hasan bin ebî’l-Hasan el-Basrî (ö.110/728) ye aittir. İbn Hayr el-İşbilî bu eseri “Kitabu’l-Hasan bin ebî’l-Hasan el-Basrî ilâ ba’zi ihvânihi yurağğibuhu fi’l-makâm bi Mekke Harasahallahu Teâla” adı altında kaydeder.⁶ Bu eser başlığından da anlaşılacağı üzere muhtemelen Mekke’nin faziletlerine dair bilgiler içermektedir.

KUZEY MEZOPOTAMYA ŞEHİRLERİ

A. GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLER

1. İbnu’l-Ezrak el-Fârikî ve Tarihu Meyyâfârikîn

² İbnu’s-Salâh, Ulûmu’l-Hadis, thk. Nureddin İtr, Dimaşk 2002, s. 345

³ Bu türün en güzel örneklerinden birisi Sehmî’ye aid Tarihu Cürcan’dır. Bkz: Sehmî, Hamza bin Yusuf (ö.427/1036), Tarihu Cürcan, thk. Abdurrahman bin Yahya el-Yemânî, Beyrut 1987.

⁴ Bu tarz eserlerin güzel bir örneği için bkz: İbnu’l-Adîm, Kemâleddîn Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde (ö. 660/1262), Buğyetu’t-Taleb fi Târihi Haleb, I-XIII, (Thk.: Süheyl Zekkâr) Dimaşk, 1983.

⁵ Bu alanda kaleme alınmış eserlerin ayrıntılı bir listesi için bkz. Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybek (ö. 764), el-Vâfi bi’l-Vefeyât, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1981, c. I, s. 47-49; Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), el-İ’lân bi’t-Tevbîh li men Zemme’t-Târih, (Thk.: Franz Rosenthal) Mekke, t.y., s. 245-289, Katip Çelebî, Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutûbi ve’l-Funûn, , thk. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. I, s. 271-310

⁶ İbn Hayr el-İşbilî, Fehrese, thk. Muhammed Fuad Mansur, Beyrut 1998, s. 265

Tam adı, Ahmed bin Yusuf bin Ali bin el-Ezrak el-Fârikî el-Kâdî 7dir. Hayatı ve eserleri hakkında biyografi âlimleri pek bilgi vermezler. Bu konuda en önemli kaynak, kendisinin kaleme aldığı Tarihu Meyyâfârikîn'dir.⁸ Tarihu Meyyâfârikîn'i okuyup inceleyen İbnu'l-Fuvâtî, İbnu'l-Ezrak hakkında iki satırlık bilgi verdikten sonra ona ait üç beyitlik bir şiir nakleder.⁹ İbnu'l-Fuvâtî onun adını İmâduddîn Ahmed bin Yusuf bin el-Ezrak el-Fârikî el-Kâdî şeklinde kaydettikten sonra şöyle der: 'İbnu'l-Ezrak Tarihu Meyyâfârikîn'i tasnif etmiştir. Fazilet sahibi, dindar ve edebiyatçı kimliği olan bir âlimdir.'¹⁰ Müellif hakkında kendi eserinden edinilen bilgilere göre İbnu'l-Ezrak H. 510 yılı Şevval ayında/M. 1117 yılı Şubat ayında Meyyâfârikîn'de doğdu.¹¹ Çocukluğunu Meyyâfârikîn'de geçirmiş, gençlik çağında hükümet işlerinde çalışmış, dürüst şahsiyeti yüzünden devlet dairelerinde önemli makamlar elde etmiştir. Müellif daha sonra tahsil için Bağdad'a gitmiş ve orada tanınmış şeyh ve üstadların yanında Kur'an, Hadis, Fıkıh, Tefsir, Sarf ve Nahiv okumuştur. Bu üstadlar arasında Abdulvehhab el-Haffâf, İbnu's-Semerkandî, Enmâtî, Abdulkadir bin en-Nerâvî, Kadi ed-Damegânî, İbnu's-Şehrizurî, Cevalikî ve Şeyh Ebu'l-Hall önde gelenlerdir.¹² Hüsameddin Timurtaş (543/1148 yılında) zamanında, İbnu'l-Ezrak Meyyâfârikîn şehri dışında bulunan vakıfların müfettişliğine tayin edilmiştir. Bundan bir müddet sonra müellif, Dimaşk'ta bulunduğu bir sırada Kadı Kemaleddin Şehrizurî tarafından Dimaşk Vakıfları Müfettişliği'ne tayin edilmiştir. Müellif ilki 529/1135 yılında Mardin'e olmak üzere, 568/1172 yılına kadar birçok yere seyahatler yapmıştır.¹³ 548-549/1153-1154 yılları arasında Gürcistan'da Kral IV. David'in oğlu I. Dimitri'nin hizmetine girdi.¹⁴ Ne zaman vefat ettiği hakkında kesin bilgiye sahip olunmamakla birlikte 577/1181 yılında hayatta olduğunu Cheaster Beatty'nin Dublin'de bulunan kitaplığındaki (No. 3376, vrk.233) Gazzali'ye aid İhyâu'l-Ulûm adlı eserinin son sahifesine bizzat İbnu'l-Ezrak tarafından yazılmış bulunan bir not vasıtasıyla öğrenmekteyiz.¹⁵

İbnu'l-Ezrak eserini herhangi bir halife veya sultan adına yazmadığı gibi herhangi bir dost veya arkadaşının arzusu üzerine de kaleme almamış olduğu, ancak sevdiği ve meşgul olduğu tarih ilmi için ve nihayet doğduğu yurdun (Meyyafarikîn) tarihi olması hasebiyle kaleme almış olduğunu söyler. İbnu'l-Ezrak bu durumu eserinin mufassal yazmasının 7a-7b varaklarında şöyle ifade eder: " Bir kitap hazırlamak ve o kitapta Meyyafarikîn'in kuruluşunu ve onu ilk kimin kurmaya başladığını, bunun ne zaman olduğunu, buranın Romalılar elinde olduğu dönemden başlayarak Farsların eline geçmesine kadar cereyan eden olayları, sonra Romalılar tarafından geri alınışını, Hicrî 18

⁷ Sehâvî, a.g.e., s. 133

⁸ Bu eserin adı konusunda ihtilaf bulunmakla beraber biz bu şekilde olduğunu düşünüyoruz. Zira eski âlimlerden bu eseri mutalaa eden ve ondan nakilde bulunanlar eserin adını 'Tarihu Meyyâfârikîn' şeklinde kaydederler. Nitekim Safedî ve Sehavî eserlerinde eserin adını Tarihu Meyyafarikîn olarak verirler. Bkz. Safedî, a.g.e, thk. Helmut Ritter, c.1, s.47, Sehâvî, a.g.e, ay.

⁹ İbnu'l-Fuvâtî, Kemâleddîn Abdurrezzâk b. Ahmed (ö. 723/1323), Mecma'ul-Adâb fî Mu'cemi'l-Elkâb, (Thk.: Muhammed el-Kâzım) Tahran, 1995, c. II, s. 31-32

¹⁰ İbnu'l-Fuvâtî, a.g.e, s. 31

¹¹ Savran, Ahmet, İbn al-Azrak Hayatı, Eserleri ve Kaynakları, Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi sy. 8 (1978) s. 96

¹² Sevim, Ali, Tarihu Meyyafarikin ve Amid'in Yayını Münasebetiyle, Türk Tarih Kongresi-VI, Bildiriler, Ankara 1968, s. 183-184

¹³ Bu seyahatlerin bir listesi için bkz. Sevim, a.g.m., s. 184-185

¹⁴ Savran, a.g.m., s. 98

¹⁵ a.g.m., s. 100

yılında Müslümanlar tarafından fethedilinceye kadar Romalıların eğemenliğinde kalışını yazmak istedim; ayrıca Emevî ve Abbasî halifeleri zamanında Meyyafarikin'in hangi halife zamanında kimin tarafından idare edildiğini, halifelerin yönetiminden ayrılıp bağımsız olduktan sonra bugünkü tarih olan Hicrî 572 yılına kadar kimler tarafından yönetildiğini zikredeceğiz.'"

İbnu'l-Ezrak bundan sonra doğum yeri Meyyafarikin'in kuruluşunu ve tarihini ayrı bir başlık altında ele almış ve şehirle ilgili o sırada Meyyafarikin'deki Kraliyet Kilisesi'nde bulunan Süryanice et-Teş'is¹⁶ adlı kitaptan yazmıştır.¹⁷

İbnu'l-Ezrak eserini yazarken Meyyafarikîn'e hakim olmuş hanedanları esas alarak kaleme aldı. Bunlar sırasıyla İslam öncesi Roma ve Persler, Hulefa-i Raşidîn, Emevîler, Abbasîler, Hamdanîler, Mervânîler ve son olarak da himayelerinde yaşadığı Artukluların tarihini yazdı. Bu arada belirtmemiz gereken önemli bir husus var ki o da müellifin eserini iki defa yazdığıdır. Nitekim eserin mevcut iki yazmasından biri muhtasar olup 560/1164 tarihinde kaleme alınmışken diğeri mufassal olup 572/1176 yılına kadar gelir. Eser bölge tarihi için önemli ve başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler içerir. Kronolojik tarzda kaleme alınan eserde yer yer düzensizlikler göze çarpar. Salt siyasi tarihle sınırlı kalmayıp maddi kültür eserlerine dair birçok karanlık noktayı aydınlatmaya yarayacak bilgileri içerir. Özellikle himayelerinde yaşadığı Artuklu hanedanı mensuplarının yaptırdığı mimari eserlerle ilgili önemli malumat verir.¹⁸ Bu önemli eserin sadece belli bölümleri yayınlanmıştır.¹⁹

2. İbn İlalmış ed-Düneyserî ve Tarihu Düneyser

Tam adı, Kemaleddin Ebu Hafs Ömer bin Hızır bin İlalmış bin İldüzmüş bin İsrail ed-Düneyserî et-Türkî eş-Şafiî'dir.²⁰ 574/1178 senesinde Düneyser (Kızıltepe)'de doğdu. Bu dönemde yöreye Artuklular hâkimdi. Henüz on bir yaşındayken Düneyserde yaşayan veya buraya uğrayan çok sayıda âlimden Kıraat ve Feraiz ilimlerini okudu. Ardından hadis okudu. On beş yaşına varınca Fıkıh, Tefsir ve Ahlak'a dair eserler okudu. İmam Şafiî'nin mezhebi üzerine fıkıh eğitimi aldı. Yirmi bir yaşına varınca Hac farızasını eda için yola çıktı. Mekke ve Medine'de ilim tahsiline devam etti. Yirmi sekiz yaşına varınca 602/1205 yılında Erbil'e gitti ve İbn Taberzed'den hadis dersleri aldı. Âlim ve filozof kişiliğe sahip olan İbn İlalmış'ın Tıp alanında iyi bilgisi vardı. Bu alandaki bilgilerini babasının tabip arkadaşlarına borçludur. İlim için gittiği yerler arasında Harran, Musul ve Bağdad da vardı. Buralara hac dönüşü gitti. 607/1210 yılında Düneyser'e döndü. 640/1241 senesinde vefat etti.²¹

¹⁶ Rosenthal bu kelimenin Süryanice'de Taš'îta şeklinde yazıldığını ve öykü yahut tarih anlamlarına geldiğini kaydeder. Ona göre bu eser Meyyafarikin'in Hristiyanlık dönemi tarihini içeriyordu. Bkz. Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 152. Eserin diğ. kaynakları ve kaynaklık yaptığı eserler için bkz. İbnu'l-Ezrak, Tarihu Meyyafarikin ve Amid, Kısmu'l-Artukiyyin, thk. Ahmet Savran, Erzurum 1994, yayınlayanın girişi, s. 20-30

¹⁷ İbnu'l-Ezrak, a.g.e, yayınlayanın girişi, s. 6

¹⁸ Bu kabilden olmak üzere Akraman köprüsünün inşası hakkında ayrıntılı bilgi verir. Bkz. A.g.e, s. 62

¹⁹ Mervânîler'e aid kısmı Bedevî Abdullatif Avad tarafından 1956 ve 1974 yıllarında Kahire'de iki defa yayınlandı. Artuklular'a aid kısmı Ahmet Savran tarafından 1987 ve 1994 yıllarında Erzurum'da yayınlandı. Eser 1991 yılında yine Ahmet Savran tarafından Türkçe'ye çevrildi.

²⁰ Safedî, a.g.e., thk. Ramzi Baalbaki, Wiesbaden 1983, c. XXII, s. 458

²¹ Safedî, a.g.e., 458, İbn İlalmış, Ebu Hafs Ömer bin Hızır (ö. 640/1241), Tarihu Düneyser, thk. İbrahim Salih, Dimaşk 1992, naşir girişi, s.10-12

İbn İlalmış'ın geride bıraktığı yegâne eseri doğup büyüdüğü şehir olan Düneyser (Kızıltepe) in tarihidir. Eserin tam ismi Hilyetu's-Seriyyîn min Havâssi'd-Düneyseriyyîn'dir.²² Kimi yazarlar ise Tarihu Düneyser olarak kaydederekler.²³

İbn İlalmış Düneyserli olan ya da Düneyser'le herhangi bir şekilde münasebeti bulunan alimlerin biyografilerini ihtiva eden bu eserini sekiz bölüme ayırmıştır. Eserin günümüze ulaşan nüshasında baş taraftan bazı varaklar eksiktir. Muhtemelen bu bölümde Düneyser'in kuruluşu ve gelişmesinden bahsetmişti. Mevcut kısmın ilk bölümünde Kur'an İlimleri ve Kıraat konusunda öne çıkan âlimleri tanıtır.²⁴ İkinci bölümü Hadis âlimleri ve ravilerine ayırır.²⁵ Bu bölüm eserin en büyük bölümüdür. Üçüncü bölümü Fıkıh bilginlerine ayırır.²⁶ Dördüncü bölümde Zühd ve Takva ehli zatların biyografilerine yer verir.²⁷ Beşinci bölümde Va'z ve Nasihat ehli âlimlerden söz eder.²⁸ Altıncı bölümü edebiyatçılara ayırır. Bu bölümü yine kendi arasında üç kısma ayırır. Bu bölümün ilk kısmında Lüğat ve İnşa ilimlerinde öne çıkanlardan söz eder.²⁹ İkinci kısım yazma nüshada eksik olduğundan kesin bir yargıda bulunmamakla birlikte eserin naşrine uyararak Nahivcilere aid olabileceğini varsayıyoruz.³⁰ Üçüncü kısımda ise Şairlerden bahs eder.³¹ Yedinci bölümde Tabiblerden bahseder. Bu bölümü de kendi içerisinde iki kısma ayırır. Birinci kısımda Teorik Tıp ile uğraşanları kaydeder.³² İkinci kısımda ise Tecrübî Tıp ile uğraşanlardan söz eder.³³ Sekizinci bölümde kesin bir şekilde belli bir ilimde öne çıktığı söylenemeyen ama bilgi birikimine sahip kimselerden söz eder.³⁴

İbn İlalmış biyografilerden söz ederken maddi kültür unsurlarını da ihmal etmez. Nitekim Artuklular tarafından Düneyser'de inşa ettirilmiş birçok yapıdan söz eder. Bu meyanda Cami-i Cedîd-i Nâsırî, Cami-i Atîk, Cami-i Garbî, Cami-i Garbî-i Nâsırî, Mescid-i Reîsî, Mescid-i Gâzî, Mescid-i Nâsır, Mescid-i Nizâmî gibi ibadethaneler, Meşhed-i Amr bin Handif ve Meşhed-i Ğuzayl gibi sivil-dinî yapıların yanı sıra Medrese-i Harzem, Medrese-i Şihabî, Medrese-i Kutbî gibi eğitim kurumları ve Han-ı Sebîl-i Şihâbî gibi kervan saraylardan söz etmesi eserin önemini bir kat daha artıran ayrıntılardır. İbn İlalmış başka eserlerde bulunmayan birçok biyografiyi eserine almakla önemli bir hizmet üstlenmiştir. Öte yandan eserine aldığı şiirler, özellikle edebiyat tarihçileri için bu eseri ilgi çekici hale getirmiştir. Eser, biyografi tarzı takip edilerek kaleme alındığından şehrin siyasî tarihine dair bilgilere hemen hiç rastlanmaz. Fakat bu haliyle Artuklular devri ilim ve kültür ortamını yansıtan önemli bir belge niteliğindedir.

²² Sehâvî, a.g.e., s. 126

²³ Safedî, a.g.e., I, s. 47

²⁴ İbn İlalmış, a.g.e., s. 27-37

²⁵ İbn İlalmış, a.g.e., s. 39-109

²⁶ İbn İlalmış, a.g.e., s. 111-138

²⁷ İbn İlalmış, a.g.e., s. 139-142

²⁸ İbn İlalmış, a.g.e., s. 143-147

²⁹ İbn İlalmış, a.g.e., s. 149-153

³⁰ İbn İlalmış, a.g.e., s. 155

³¹ İbn İlalmış, a.g.e., s. 157-178

³² İbn İlalmış, a.g.e., s. 179-185

³³ İbn İlalmış, a.g.e., s. 187

³⁴ İbn İlalmış, a.g.e., s. 189-202

3. İbnu'l-Münşî el-Hisnî ve Nüzhetu'n-Nâzır ve Râhetu'l-Hâtır

Tam adı Hasan bin İbrahim bin Abdullah bin Muhammed el-Hisnî olan yazar Hasankeyf Eyyûbî hükümdarı Melik Adil Süleyman döneminde yaşadı. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen yazarın kendi hayatı hakkında kaynaklar yeteri kadar bilgi sunmamaktadırlar. Muasırı olan İbn Hacer Askalanî (ö. 852/1449), Hasan bin İbrahim el-Hisnî'nin bir Hasankeyf Tarihi kaleme aldığını ve eserin bir nüshasını 820/1417 yılı civarında kendisine gönderdiğini ifade eder.³⁵ Babası İbrahim, Melik Eşref Musa döneminde inşa katipliği yapıyordu.³⁶ Dedesi Hacı Abdullah bin Muhammed el-Mâverdi ise Şihâbeddîn Gazi'nin hizmetinde çalışıyordu.³⁷ 805/1402 yılında hizmetinde çalıştığı Melik Adil Süleyman onu Siird'e gönderdi. Bu yolculuğu esnasında Siird tarihi ile ilgili araştırmalar yaptı ve notlar tuttu.³⁸ Onun Hasankeyf ve civarı hakkında yazdığı ilk eseri olan Ğâyetu'l-Matlûb'u yazmaya Melik Adil Süleyman'ın huzurunda bulunduğu esnada sultanın kendisine dedesi Melik Muvahhid Eyyûbî'nin vefat tarihini sorduğunu ve bu konuda araştırma yapmasını talep ettiğini ve bunun üzerine böyle bir eser kaleme alıp Eyyubilerin tarihini yazmaya karar verdiğini bu eseri bitirdikten sonra Ğâyetu'l-Matlûb fî Tarihi Beyt Eyyûb diye isimlendirdiğini, bu eseri 13 Ramazan 821 (15 Ekim 1418) tarihinde yazmaya başladığını söyler.³⁹

Müellif daha sonra bu eserini Nüzhetu'n-Nâzır ve Râhetu'l-Hâtır adıyla ihtisar etti. Bunun nedenini de şöyle açıklar: “ Eyyûbîler'in tarihi ile ilgili yazdığım Ğâyetu'l-Matlûb isimli eserime baktığımda eserimin hacminin büyük olduğu ve tasnifinin her geçen gün zorlaştığını anladım. Bunun üzerine önceki kitabımda ayrıntılı anlattıklarımı bu eserde üzerine okurların rahat okumasını da düşünerek bu eserimi ihtisar ettim. Beni bu iki eseri de yazmaya yönelten nedenler iki taneydi: Birisi bu iki kitabımı her okuyan bana rahmet ve mağfiret dilesin. Diğer neden de hizmetinde çalıştığım Melik Adil Ebu'l-Mefâhir Fahru'd-Dünya ve'd-Dîn Süleyman bin Gazi el-Eyyûbî'nin hayatını ve menakıbını anlatmaktı.”⁴⁰

Bu eserin bir başka yerinde ise bu eserini İbn Vâsıl el-Hamevî (ö. 697/1298)'nin Müferricu'l-Kurûb fi Menâkıbı Benî Eyyûb isimli eserine zeyl olarak yazdığını ifade etti.⁴¹ Eserini bitirdiği tarih olan 822/1419 yılında Melik Adil Süleyman'a tuttuğu notları arz etti. Yanlış ve eksik olan kısımlar varsa bunları Sultanın söylediği doğrultuda tashih ve ilave etti.⁴²

Günümüze bu eserin muhtasar nüshası ulaştı. Eserde öncelikli olarak Hasankeyf Eyyubileri'nin yanı sıra, Buhtî, Rojki, Zırki, Süleymanî, Dınbilî, Mihrânî gibi Kürt aşiretlerinin tarihi ve birbirleri ile olan münasebetleri, İlhanlılar'ın Kuzey Mezopotamya'daki faaliyetleri, ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Mevcut yazma nüsha 778/1376 yılı olaylarıyla bitmektedir. Eserin ikinci kısmı henüz bulunamamıştır.

³⁵ İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed bin Ali (ö. 852/1449), el-Mecmau'l-Muessis li'l-Mu'cemi'l-Mufehris, thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Beyrut, III,102; a.y., İnbâu'l-Gumr bi Enbâi'l-Umr, Thk. Hasan Hubşî, Kahire,1969, I, 83.

³⁶ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, Hasan bin İbrahim (ö. 822/1420'den sonra), Nüzhetu'n-Nâzır ve Râhetu'l-Hâtır, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt. 355, vr. 102b.

³⁷ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, a.g.e., vr. 61b.

³⁸ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, a.g.e., vr. 65a.

³⁹ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, a.g.e., vr. 51a.

⁴⁰ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, vr. 1b-2a.

⁴¹ İbnu'l-Münşî el-Hisnî, a.g.e., vr. 22b.

⁴² İbnu'l-Münşî el-Hisnî, a.g.e., 40b-41a.

B. GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN ESERLER

1. İbnu't-Tîti el-Amidî ve Tarihu Amid

Tam adı, Şerafeddin Ebu'l-Fidâ İsmâil bin ebi Sa'd Ahmed bin Ali bin Mansur bin Hüseyin eş-Şeybânî el-Âmidî el-Hanbelî'dir.⁴³ İbnu't-Tîti diye tanınan yazar 7 Receb 599 / 23 Mart 1203 Pazar gecesi Amid'de doğdu.⁴⁴ İmam Ahmed bin Hanbel'in mezhebi üzerine fıkıh eğitimi aldı. Amid, Mardin, Şam (Dımaşk) ve Mısır (Kahire) da hadis okudu.⁴⁵ Kahire'de oğlu ile birlikte İbnu'l-Mukayyir ve İbnu'l-Cümmeyzî'den hadis dinledi. Dımaşk'ta da Kerîme ve bir grup âlimden hadis dinledi.⁴⁶ Kıraat'ı düzgün olan İbnu't-Tîti Aruz, Nahiv ve Beyan ilimlerinde de söz sahibiydi.⁴⁷ Nazım ve nesirde üstün niteliklere sahip biriydi. Özellikle şiir ve kitabet sanatlarında fazilet öne çıkmış olan İbnu't-Tîti hizmetinde bulunduğu hükümdarlara elçilik de yaptı.⁴⁸ Önce Artukluların Amid hâkimi Melik Salih Nasıruddin (ö.617/1120)'e hizmet etti. Ondan sonra oğlu Melik Mesud Rükneddin Memdud'un hizmetine girdi.⁴⁹ Eyyubîler Amid'e hâkim olunca Mardin'e gitti ve Melik Mansur Artuk (ö.636/1239)'un hizmetine girdi. 637/1239 yılında Eyyubîlerden Melik Salih Necmeddin Eyyub'un hizmetine girdi. Mısır ordusunun yöneticiliğine getirildi. Yönetimde nüfuz sahibiydi. Hükümdar onu yanından ayırmazdı. 647/1249 yılında Melik Salih vefat edince Mısır'dan çıktı ve Dımaşk'a gitti ve Melik Muazzam'ın yanında kaldı. 648/1250 yılında Memlük Hükümdarı Melik Muizz İzzeddin Aybek Dımaşk'ı alınca İbnu't-Tîti'ye şehirden çıkması için izin verdi. O da Mardin'e gitti. Artuklu Hükümdarı Melik Saîd İlgazi bin Artuk (ö.658/1260) un kâtipliğini yaptı. Bir süre sonra vezirliğe kadar yükseldi. Bağdat ve Dımaşk'a elçi olarak gitti. Gittiği yerlerde de çok saygı gördü.⁵⁰

İbnu't-Tîti'nin en önemli eseri, doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Amid'in mufassal tarihidir. Tarihu Amid ismindeki bu eserini muhtemelen kendisinden önce yaşayan İbnu'l-Ezrâk el-Fârikî'nin Tarihu Meyyâfârikî'ine zeyl olarak yazdı.⁵¹ Eseri gören İbnu's-Sabunî ve İbn Şeddâd gayet güzel bir tarzda kaleme alındığını ifade ederler.⁵² Bugün elimizde olmayan bu eser Artuklular devrinde ve yine bir Artuklu başkenti üzerine kaleme alındığı için muhtemelen bu hanedan dönemini işlemişti. Eserden yapılmış herhangi bir alıntıya sahip olmadığımız için bu konuda yürüttüğümüz fikirler tahminden öteye geçmemektedir. Yetmiş dört yıl ömür süren İbnu't-Tîti, Zehebî'ye göre 673/1275

⁴³ İbn Şeddâd, İzzeddîn Muhammed b. Ali (ö. 684/1285), Tarihu Meliki'z-Zâhir, thk. Ahmed Hutayt, Wiesbaden 1983, s. 111

⁴⁴ İbnu's-Sâbunî, Tekmiletu İkmali'l-İkmâl fi'l-Ensâb, thk. Mustafa Cevad, Beyrut 1986, s. 60

⁴⁵ İbnu's-Sabunî, a.g.e, s. 60, İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111

⁴⁶ Safedî, a.g.e, c. IX, s.88, Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347) Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1987, 677 senesi, s.126

⁴⁷ İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111

⁴⁸ İbnu's-Sabunî, a.g.e, s. 61, İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111

⁴⁹ İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111

⁵⁰ İbn Şeddâd, a.g.e, s. 112

⁵¹ Hillenbrand, Carole, A Muslim Principality in Crusades Time, Leiden 1990, s. 11

⁵² İbnu's-Sâbunî, a.g.e, s. 60, İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111

Bu eser 20. yüzyılın başında Ali Emirî Efendi tarafından Yemen'de aranmasına rağmen bulunamamıştır. Olayın tafsilatı için bkz. Katib Ferdî, Mardin Mulûk-i Artukiyyesi, nşr. Ali Emirî, İstanbul 1331, s. 33-34

senesi Receb/Aralık ayında İbn Şeddâd'a göre ise Zilhicce/Haziran ayında Mardin'de vefat etti.⁵³ Kendisinden oğlu Şemseddin ve Hafız Dimyâtî rivayette bulundular.⁵⁴

2. Şeref bin Ebi'l-Mutahhar el-Ensârî ve Tarihu Hilât

Bu müellif hakkında biyografi âlimleri herhangi bir bilgi vermezler. Ondan ve eserinden söz eden ilk yazar Tarihçi Meliku'l-Müeyyed Ebu'l-Fida (ö.732/1331)'dır.⁵⁵ Ebu'l-Fida, meşhur tarihini kaleme alırken yararlandığı eserler içerisinde bu müellif ve eseri Tarihu Hilât'tan da söz eder. Ebu'l-Fida'nın eserini inceledikten sonra gördük ki bu eserden yapıldığı muhtemel olan alıntılar Ahlatşâhlar⁵⁶ ile ilgili ilgilidir. Ayrıca Ebu'l-Fida'nın Ahlatşâhlar hakkında verdiği bilgileri başka kaynaklarda bulamıyoruz. Bu niteliğinden hareketle eserin bu hanedan dönemini ağırlıklı olarak işlediğini söyleyebiliriz. Bu durumda da müellifin Hicrî VI. veya VII. asır müelliflerinden olduğu sonucu ortaya çıkar. Öte yandan Kâtip Çelebî eser ve müellifi hakkında aynı bilgiyi tekrarlar ve herhangi bir ilavede bulunmaz.⁵⁷ Bu eserin varlığı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Şayet eser mevcut olsaydı Ahlatşâhlar ile ilgili birinci elden bir kaynağa sahip olacaktık.⁵⁸

3. Hammâd bin Hibetullah el-Harrânî ve Tarihu Harrân

Tam adı Ebu's-Senâ Kıvâmeddîn Hammâd bin Hibetullah bin Hammâd bin el-Fudayl el-Harrânî'dir. Hadisçi, tarihçi ve ülkeler arası kitap ticareti yapan Hammâd 511/1117 yılında Harrân'da doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra ticaret için çeşitli İslam ülkelerini dolaştı. Bu sırada Mısır, Bağdad ve Herat gibi büyük ilim merkezlerindeki âlimlerden faydalandı. İskenderiye'de Ebu Tahir es-Silefî'den Hadis okudu. Kendisinden İbn Kudame el-Makdisî, Abdulkadir er-Ruhâvî ve Alemuddîn es-Sehâvî gibi büyük âlimler ders aldılar. Tarihu Harrân ve Men İsmuhu Hammâd isimli eserleri kaleme aldı. Bu eserini ve başka eserleri gerek kendi şehrinde ve gerek yolculukları boyunca uğradığı yerlerde okuttu. 598/1202 yılı Zilhicce/Ağustos ayında vefat etti.⁵⁹ Bizim için önemli olan eseri günümüze ulaşmamakla birlikte Halep tarihçisi İbnu'l-Adîm bu eserden alıntı yapar. Yapılan alıntılara bakılırsa eserde şehrin siyasi tarihine de yer verilmişti.⁶⁰ Öte yandan eseri gördüğünü söyleyen İbnu'l-Fuvâtî'ye göre eser derli toplu olup ve daha çok müellifin gezip gördüğü yerlerdeki âlimlerden işittiklerini içermekteydi. Bu esere daha sonra Ebu'l-Mehâsin Seleme el-Harrânî (ö.622/1125) Zeylu Tarihi Harrân isimli bir zeyl yazdı.⁶¹ Her iki eser de yazıldıkları tarih ve coğrafya itibarıyla Zengiler, Artuklular ve Eyyubîler dönemini kapsamaları muhtemeldir.

⁵³ İbn Şeddâd, a.g.e, s. 111, Zehebî, a.g.e, s. 126

⁵⁴ Zehebî, a.g.e, s. 126

⁵⁵ Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali (ö. 736), el-Muhtasar fî Tarihi'l-Beşer, (Tlk.: Mahmud Deyyûb) Beyrut, 1997, c. I, s. 12

⁵⁶ Ebu'l-Fida, a.g.e., c. II, s. 29–30, 176, 183

⁵⁷ Katip Çelebî, a.g.e, c. I, s. 293

⁵⁸ Öte yandan Ahlatşâhlardan II. Sökmen'in eşi ve II. Saltuk'un kızı Melike Şah Bânu'nun hizmetinde bulunan Es'ad bin Ammâr el-Hilâtî er-Rebîb (ö.606/1210) tarafından 563/1167 yılında Ahlat'tan Mekke'ye Hacca giderken kaleme alınan ve yol boyunca uğradığı yerleri anlattığı Rihletun min Hilât ilâ Mekke isimli eser Ahlatşâhlar dönemi için önemli bir kaynaktır. Günümüze ulaşmayan bu eserin birkaç pasajı İbnu'l-Adîm tarafından eserine alınmıştır. Bkz. İbnu'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb, yay. Ali Sevim, Ankara 1976, s. 296–301.

⁵⁹ Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, c. XXI, thk. Şuayb el-Arnâvud ve Hüseyin el-Esed, Beyrut 1983, s. 385–386

⁶⁰ İbnu'l-Adîm, a.g.e, s. 260–263 ve 268–269

⁶¹ Şeşen, Ramazan, Salahaddin Devrinde Eyyubîler Devleti, İstanbul 1983, s. 349

4. Süreycâ el-Malatî Cezîre-Mardin Tarihleri

Tam adı Zeyneddîn Ebu Akîl Süreycâ bin Muhammed bin Süreycâ bin Ahmed el-Malatî el-Mardinî'dir. Malatya asıllı olup Mardin'e yerleşti ve Mardin Müftülüğü yaptı. Kendi döneminde bu yörenin önemli bilginlerinden olup Fıkıh, Kıraat ve Edebiyat gibi birçok ilimde söz sahibiydi. 5 Safer 788/8 Mart 1386 tarihinde Mardin'de vefat etti. Şafîî mezhebine mensup olan yazarın manzum ve mensur çok sayıda eseri vardı. Bu eserlerden yaklaşık elli tanesinin ismini Katip Çelebî zikreder. Bunlar arasında konumuzla ilgili olanları ise Def'u Cehli'l-Cezîre fi Nef'i Ehli'l-Cezîre⁶² ve Def'u Ahbâri'l-Vâridin fi Cem'i Ahbâri Mardin⁶³ isimli Cezîre/Cizre ve Mardin Tarihleridir. Malesef bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Fakat Hasankeyf tarihçisi İbnu'l-Münşî el-Hısnî eserinde onun Mardin tarihinden "Zeyneddin Süreycâ'nın eserlerinden Kitabı Ahbâri'l-Varidin min Cem'i Ahbâri Mardin'de şöyle okudum." Diyerek 658 yılında Hülagûnun Mardini kuşatmasını ve bu esnada Mardin halkının yaşadığı sıkıntıları anlatırken bu eserden alıntıda bulundu.⁶⁴ Yazar Artukluların Mardin'e hâkim oldukları bir dönemde Mardin'de yaşadığına göre bu iki eser de muhtemelen bu iki şehrin Artuklular devrindeki tarihini içermektedir.

5. Takvim-i Hall-i Mardin

Kim tarafından kaleme alındığı bilinmeyen bu eser veya risale Mardin'in Artuklular devri için kaynak vazifesi görebilecek eserlerdendir. Bu eserden bahseden tek müellif yine tarihçi Ebu'l-Fida'dır. Ebu'l-Fida,⁶⁵ 638/1240 yılı olaylarından bahsederken bu eserden şöylece söz eder: "Burada sözünü ettiğimiz kimselerin vefat tarihlerini Takvîm-i Hall-i Mardin isminde ve Artukluların tarihinin anlatıldığı eserden naklettik. Fakat bu eserin sıhhatini tam olarak tesbit edemedik."

Bu eserle ilgili Ali Emirî'nin yorumu ise şöyledir: "Meşhur Ebu'l-Fidâ-yı Eyyûbî, Tarih'inde Mardin Artukî'lerine dair – Hall-i Takvîm-i Mardin – isminde bir şeyden bahsediyor ise de bazı Mardin meliklerinin ondan nakleylediği tarih-i vefatlarına bile – zan- işaretini terdîf etmesine nazaran bunun bir tarih olmakdan ziyade isminden de anlaşılacağı vechile – takvim- gibi bir şey olması daha ziyade yakışık alır. Bir de Ebu'l-Fidâ 693 tarihine kadar bundan bahsetmesine ve hâlbuki Mardin Artukîleri ondan daha yüz yirmi sene sonraya kadar hükümet ettiklerine nazaran- Hall-i Takvîm-i Mardin – elde edilse bile fazla bir şeye destres olunamayacağı mahsus oluyor." ⁶⁶

Burada ismini kaydettiğimiz eserlerin yanı sıra Sehâvî, Nusaybin şehrine dair müstakil bir eserin kaleme alındığını ancak kendisinin bu eseri görmediğini kaydeder. Müellifi hakkında da bilgi vermeyen Sehâvî'nin bu kaydına dayanarak bu eserin XV. yüzyıldan önce yazıldığını söyleyebiliriz.⁶⁷ Burada tanıtımını yaptığımız eserlere dair daha çok matbu kaynaklara dayanılarak bilgi verildiği için birtakım noktalarda yeterli bilgi bulmak mümkün olmamaktadır. Yazma kaynaklar incelenirse yeni bilgilere ulaşılabileceği kanısındayız.

⁶² Katip Çelebî, a.g.e, c. I, s. 756

⁶³ Katip Çelebî, a.g.e, c. II, s. 1969

⁶⁴ İbnu'l-Münşî el-Hısnî, a.g.e., vr. 15b-16a.

⁶⁵ Ebu'l-Fidâ, a.g.e, c. II, s. 270

⁶⁶ Kâtib Ferdî, a.g.e, naşir mukaddimesi, s. 9

⁶⁷ Sehâvî, a.g.e, s. 133

SONUÇ

İslam şehir tarihi literatürü içerisinde Kuzey Mezopotamya'nın bu denli işlenmesi bir taraftan sevindiriciyken bu eserlerin büyük bir kısmının kaybolup gitmesi ise üzüntü vericidir. Henüz tasnif edilmemiş kitapları bünyesinde barındıran dünya kütüphanelerinde yapılacak derin araştırmalar sonucu belki de bu listedeki kayıp eserler bulunabileceği gibi listeye yeni isimler de ilave edilebilir. Nitekim bu asrın ortalarına kadar İbn İlalmış'ın eseri kayıp diye bilinirken Berlindeki bir kütüphaneden eserin çok eski bir nüshası bulunup yayınlandı.

Biz bu çalışmamızda daha çok literatür taraması yapıp genel bir bilgilendirmeyi esas aldık. Bugün mevcut olan eserler üzerinde farklı açılardan muhtelif araştırmalar yapmak gereklidir. Bunu bir başka çalışmada işlemeyi düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali (ö. 736), el-Muhtasar fî Tarihi'l-Beşer, (Tlk.: Mahmud Deyyûb) Beyrut, 1997.

Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968.

Hillenbrand, Carole, A Muslim Principality in Crusades Time, Leiden 1990.

İbnu'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb, yay. Ali Sevim, Ankara 1976.

İbnu'l-Ezrak, Tarihu Meyyafarikin ve Amid, Kısmu'l-Artukiyyin, thk. Ahmet Savran, Erzurum 1994.

İbnu'l-Fuvatî, Kemâleddîn Abdurrezzâk b. Ahmed (ö. 723/1323), Mecma'ul-Adâb fî Mu'cemi'l-Elkâb, (Thk.: Muhammed el-Kâzım) Tahran, 1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed bin Ali (ö. 852/1449), el-Mecmau'l-Muessis li'l-Mu'cemi'l-Mufehris, thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Beyrut.

İbn Hayr el-İşbilî, Fehrese, thk. Muhammed Fuad Mansur, Beyrut 1998.

İbn İlalmış, Ebu Hafs Ömer bin Hızır (ö. 640/1241), Tarihu Düneyser, thk. İbrahim Salih, Dimaşk 1992.

İbnu'l-Münşî el-Hisnî, Hasan bin İbrahim (ö. 822/1420'den sonra), Nüzhetu'n-Nâzır ve Râhetu'l-Hâtır, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt. 355.

İbnu's-Sâbunî, Tekmiletu İkmali'l-İkmâl fi'l-Ensâb, thk. Mustafa Cevad, Beyrut 1986.

İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadis, thk. Nureddin Itr, Dimaşk 2002.

İbn Şeddâd, İzzeddîn Muhammed b. Ali (ö. 684/1285), Tarihu Meliki'z-Zâhir, thk. Ahmed Hutayt, Wiesbaden 1983.

Katip Çelebî, Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutûbi ve'l-Funûn, , thk. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971.

Katib Ferdî, Mardin Mulûk-i Artukiyyesi, nşr. Ali Emirî, İstanbul 1331.

Râfîî, Abdülkerîm b. Muhammed (ö.623/1226), et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn, (Thk.: Azîzullâh el-Utâridî) Beyrut, 1987.

Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybek (ö. 764), el-Vâfî bi'l-Vefeyât, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1981.

- Savran, Ahmet, İbn al-Azrak Hayatı, Eserleri ve Kaynakları, Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi sy. 8 (1978)
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), el-İ'lân bi't-Tevbîh li men Zemme't-Târih, (Thk.: Franz Rosenthal) Mekke, t.y.
- Sevim, Ali, Tarihu Meyyafarikin ve Amid'in Yayını Münasebetiyle, Türk Tarih Kongresi-VI, Bildiriler, Ankara 1968.
- Şeşen, Ramazan, Salahaddin Devrinde Eyyubîler Devleti, İstanbul 1983.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347) Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1987.
- _____, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, c. XXI, thk. Şuayb el-Arnâvud ve Hüseyin el-Esed, Beyrut 1983

ORHAN PAMUK'UN YENİ HAYAT ROMANINDA POSTMODERN UNSURLAR

Zülküf YILDIZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Lisans Öğrencisi

ÖZ

Varlığı 1950'lerde bir durum olarak dillendirilen, çıkışı mimariye dayandırılan, 1980'lerde kuramsal çerçevesi çizilmeye çalışılan ve farklı sosyal bilim ve güzel sanat dallarına uygulamaları oldukça hızlı yayılan postmodernizm, tamamlanmamış bir proje olarak nitelenen modernizmin hiyerarşik yapısına meydan okuyan bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde zamanın ruhunu yansıtan bir olgu olan postmodernizm, her ne kadar belli başlı kuramcılarca değişik veçheleriyle anlatılmaya çerçevelenmeye, çalışılmışsa da amorf yapısından dolayı, kesin bir sınırın içine alınamamıştır. Postmodernist edebiyat kuramı da 1980'li yıllarda yapılan çalışmalarla şekillenmiş ve Türkiye'de de bu akım ve bunun edebiyatla ilişkisi, Orhan Pamuk'un (d. 1952) Yeni Hayat (1994) adlı romanı üzerinde yapılan tartışmalarla başlamıştır. 1980 sonrası Türk romanının belirgin bir eğilimi olarak kendini hissettiren bu akım, beraberinde kendi yazarlarını da getirmiştir. Bu bildiride, postmodernist edebiyatın belli başlı nitelikleri betimlendikten sonra, bu akımın Türkiye'deki durumu ve Pamuk'un anılan romanındaki yansımaları analitik bir yaklaşımla ortaya konacaktır.

ABSTRACT

Post modernism existed as a way of thinking which is against the hierarchic structure of modernism , which is described as an incomplete project. Its entity was being termed as a 'situation\circumstance' the 1950's ,existence was depended on architecture , theoretical frame was being tried to be drawn , and its practices on social sciences and art was spreaded considerably fast.. Even though post modernism which is a fact to mirror ' the spirit of the time at the present day' was tried to define in different facets by well-known theorists, it could not be narrowed perfectly because of its amorph structure.Theory of post modernist literature is acquired a shape by efforts in 1980's and that tendency and its relation with literature have fired away by discussions about the novel 'Yeni Hayat (Pamuk,1994) ' in Turkey.. That tendency which looms large as a marked tendency of Turkish novel have also brought its authors . In that communique, the situation of the post modernism in turkey, reflections of Pamuk in the mentioned novel are going to be expressed by an analytical approach after descriptions of cardinal characteristic of post modernism.

Giriş

Postmodernizm

Dünya, II. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir bunalım ve buhran dönemi içerisinde buldu kendini. Toplama kampları, teknolojik savaş, atom bombasının iki şehri tamamen yok etmesi, teknolojik gelişmeler ve tabi ki belirsizlik. Bunların bütünü yenedünyada yeni bir şeylerin ortaya çıkışının zeminini hazırladı. Sosyolojik, antropolojik, demografik,

bilimsel ve coğrafik anlamda dünya önemli gelişmelere sahne oldu. Bu yenedünya, parçalanmışlıkları ve belirsizliği, çok sesliliği ve farklılığı, şizofreniyi ve paranoyayı literatüre sokarak özneyi ve büyük anlatıların ölümünü duyurarak ve postmodern evrene girişi ilan eder. Terim olarak postmodernizm, 'post'- 'modern'- 'izm' gibi ön ek, kök, son ekten meydana gelmiştir. 'Modern,' bu çağa ait yeni anlamında kullanılır. 'Post' ön eki -den sonra -den' den kaynaklanan -den' den sonra gelen anlamlarını taşır '-izm' son eki de sözcüğün bir sistemi ifade ettiğini göstermektedir.

Dünyada ve özellikle batı toplumunda 1950'li yıllarda ortaya çıkan bu akım 60'lı yılların sonlarından itibaren birçok kavramın önünde -postlu örnekler olarak kullanılmaya başlandı. Postmodernizm kavramına bizde 1980'li yıllarda sıklıkla rastlanmaya başlanır. Lakin kullanılan bu kavram tam olarak neyi kapsadığı ve ne olduğu bilinilmeden kullanılmıştır. Özellikle 'post' ön eki sanatta, edebiyatta, politikada, felsefede, mimaride, resimde ve görsel sanatlarda çokça kullanılmaya başlanır. Yüzyılın artık yeni bir efendisi vardır; doğmaları, ideolojileri ve modernizmin getirdiği normları sarsan, bütüncül olmayan, karşıtlık ilişkisine göre kurulmayan yeni gerçekliğin anlatılması, merkezsizliğin, hakikatsizliğin, elitistliğin reddi ve her şeyin sanat olduğu bir dönem; postmodernizmin dönemidir.

Postmodern Edebiyat

Modern sonrası edebiyat her şeyden önce Lyotard'ın "postmodern durum" diye belirttiği büyük bir tarihsel, sosyal, psikolojik, dilbilimsel, ekonomik, politik, düşünsel ve başta mimari alanındaki insan yaşamını kapsayan ve içine alan bir gelişmedir.

Postmodernizm yazın ve eleştiri dünyasında kendini göstermesi ve kendi eleştiri yöntemlerini tam manasıyla (felsefik alt yapısı) göstermesi ancak 1970'lerde gerçekleşir. Bu sözcüğü sanatsal ve yazınsal bağlamda ilk kullanan kişi olan Ihab Hassan, 1971'de yayımlanan Orfeus'un Parçalanması: Postmodern bir Edebiyata Doğru adlı kitabında, Batı yazının modernizmden postmodernizme kaydığını anlatır ve postmodernin moderne bağlı, ancak modernden başka olduğunu anlatır.¹ Bu dönemde artık çok katlı, yeniden yorumlanmaya, hatta yeniden yazmaya yönelten "yazılabilir metin" okunabilir metnin yerini almıştır.

Özellikle F. Lyotard'ın Postmodern Durum (1979) adlı kitabıyla literatüre giren büyük anlatıların ölümü ve bununla beraber Nietzsche'ci felsefenin getirdiği 'piç öznenin ölümü' yani öznenin ölümü ile edebiyatta yazar merkezlilik, yerini okur merkezliliğe bırakır. Gelişen teknolojik gelişmeler 'siber âlemi' yaratır artık gerçekle hayal birbirine karışmıştır ve 'geçeklik' ölümünü ilan etmiştir. Bunun edebiyata yansması -özellikle 1970 sonlarında- edebi türlerde klasik tanımını ve özellikleri yapıbozuma uğrattır. Derrida ile yazın dünyasının önemli bir yerine oturan yapıbozum postmodern edebiyatta başat bir pozisyon alır. Derrida batı düşünce dünyasının ses merkezci/söz merkezci olduğunu yazıyı bir ek olarak kabul eder. Sözün öncelenmesini, yazının ikinci plana itilmesini eleştirir. Önce yazının var olduğunu söyler. Yapıbozumcu tekniğini savunur. Bir bilginin kesin olmadığını göstermek için okuru metindeki yapıyı söker gibi metin içindeki yönetici düşüncüyü buluncaya kadar, bu düşüncenin geçersiz olduğunu gösterinceye kadar okumasını sürdürmek gerektiğini hiçbir ön kabulün dayatılmayacağını düşünür. Bu tutum şüphenin zirvesidir. Ona göre, kesin anlama ulaşamazsınız; "hakikat" diye bir şey

¹ Dilek Doltaş, Postmodernizm ve Eleştirisi, İnkılap Yayınları, 2003-İstanbul, sf(34)

yoktur. Dolayısıyla kesin bir anlam yoktur. Bununla postmodern anlatı geleneğinin temel yapısı atılır ve özellikle roma türünde büyük değişimler olur.

Kavram edebiyat dünyamıza gecikmeli olarak 90'lı yılların sonunda Dilek Doltaş, Yıldız Ecevit, Jale Parla gibi araştırmacılar ve Ağaoğlu, Yusuf Atılgan, Ferit Edgü, Nazlı Eray, Latife Tekin, Bilge Karasu, Metin Kaçan Orhan Pamuk gibi yazarlar ile girmiştir. Bununla beraber Türk roman okuru kendini zorlayan, metnin baz alındığı, olayın-mekânın-türlerin-zamanın birbirine karıştığı, yazarın bir psikolog, bir sosyolog olarak edebi metni ele alışına ve kurgunun üstüne çıkan kurguya, metinlerarasılıkla tanışmasına neden olur ve bu okuru yazarla başat pozisyona getiren bir rol değişimine neden olur.

Postmodern Edebiyatın Temel Özellikleri

Günümüz yazının modernizmden kesin olarak ayrılamamasına rağmen, artık postmodernizmden sonrada onun bir devamı olamayacağı düşüncesinden hareketle postmodern anlatının temel özelliklerini inceleyeceğiz. Hatta Connor'un deyişiyle: "Borges'ten, Beckett ve Rushdie'ye kadar, kendinin bilincinde, merkezsiz, kuşkucu ve çokbiçimliliği oyun haline getirmiş postmodernist edebi metin(lerin)her türlü, özdeşlik veya sabitlik biçimine kuşkuyla bakan ama gene de uygulama için bir nesne gerektiren bir edebiyat teorisi için ideal bir çözümleme nesnesi" olduğunu ve bununda postmodern metinlerde mümkün olacağını belirtmiştir. Bu bağlamdan hareketle postmodern edebiyatın genel özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:²

Çoğulculuk: Bu postmodern edebiyatın en önemli özelliklerinden birisidir. Postmodernizm özellikle modernizmin bir hiyerarşik düzene göre kurduğu sınırlandırdığı dünyayı parçalayarak ve parçalara dâhil olmayan tüm olguları metin bağlamında ve felsefik bağlamda yan yana iç içe ve karşı karşıya sergileyerek bunlardan yeni bir dünya yaratır.

Ontoloji: 20.yy'ın ilk yarısına kadar özellikle edebi metinlerden roman özneliliğin ve eleştireliliğin sınırlarında gezinen örtük anlam anlayışıyla, temel hedefi okurun yaşadığı dünyayla paralel bir bütünlük içerisindeydi. 20.yy'ın ikinci döneminde ise bu paralellik, tekil bir dünyanın anlaşılabilirlik ve yorumlanabilirlik koşullarına göre ve bilgikurumsal eğilimin yerini varlık ve varoluş sorunlarına yöneltir. Ontolojinin ön plana çıkmasıyla öznenin ve metafiziğin ölümü ilan edilmiştir. Postmodern çağda artık kurmacalar ön plandadır.

Kurmacanın kurmacası (üstkurmaca): Postmodernizmde geleneksel kurgulama ve olay örgüsü terk edilmiştir. Postmodern yazının en önemli özelliklerinden biri olan üstkurmacayla artık gerçeklik kavramı askıya alınır, yerini kurmacanın varolduğu bir dünyaya bırakır. Okuyucu bir hayal dünyasında ve kördüğümde bulunduğunu fark ettirir. Üstkurmacayla, kurmaca gerçeklik ile gerçek gerçeklik arasındaki çizgi muğlâklaştırılarak okuyucunun metin karşısındaki klasik tavrını değiştirerek okuyucuyu artık eserin anlam kurgusuna bizzat kurmaya zorlar.

Metinlerarasılık: Eagleton'a göre: "edebi özgünlük, ilk edebi metin diye bir şey yoktur: bütün edebiyat metinlerarasıdır."³Kristeva'nın deyişiyle bu durum, edebi metnin, metinlerarası bir göndermeler mozaigi içinde olduğu anlamına gelir. Bu nedenledir ki,

²Steven Connor, Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş, çev. Doğan Şahiner, YKY,İstanbul-2001, sf.(87)

³ Terry Eagleton, Edebiyat Kuramı, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, sf.(160)

postmodern roman, tek doğrultulu, kapalı, kapanabilir tek bir anlam katmanına sahip anlatı türlerinden farklılaşmanın bir ürünüdür.

Türlerin Karnavallaşması: Postmodernizm, gelenekleşmiş ve kalıplaşmış yazın türlerini reddeder. Onun yerine edebiyat türlerinin 'değerli', 'yüksek' ve 'değişmez' düzeylerine kasıtlı olarak western, polisiye, macera, pornografi ve romans gibi aşağı görülen türleri karıştırarak, modernizmin temel bütünlük savını parçalayıp geçersiz kılar. Tek dilliliği, tek biçimliliği, tek anlamlılığı yadsıyan postmodernist edebiyat modernizmin türler hiyerarşisini bozarak onları karnavalesk bir bütünleşmeyi sağlar.

Pastiş ve Kolaj: Pastiş ve kolaj postmodern söylemin temel söylemleri olarak görülür. Pastiş; diğer metinlerden alınan parçaların birbirine eklenerek hiçbir yorum yapmadan yeni bir kurgu içerisinde sunulmasıdır. Kolaj; diğer metinlerden (sanat eserleri, mimari eserler ya da büyük anlatılar) alınan parçaların birbirine eklenerek hiçbir yorum yapmadan yeni bir kurgu ya da kompozisyonun içinde sunulmasıdır. Ecevit'in belirttiği gibi, bu iki teknik postmodernist yazının eski metinlerden oluşan oyunsu dünyasında kullanılan başlıca tekniklerdir. Bu iki teknik bütün postmodern sanat ve edebiyat dallarında kullanılmıştır.

İroni: Postmodern anlatının en önemli özelliklerinden birisi kuşkusuz yarattığı evrende ki her şeyi hatta metnin kendisini bile ti'ye almasıdır. Gerçeklik postmodern anlatıda dalga unsuru olmuştur. Postmodern ironide artık kurban biziz. Gerçekliğin buharlaşıp yok olduğu bir anda bizim dünyamız ironinin en üst aşamasına ulaşmış gibidir. Bu da otoriteye karşı farklı bakış açılarına yönelmeye doğru gidilmek olarak anlaşılır.

Simülasyon (gerçekliğin ölümü): Gerçekliğin ölümü 20.yy'ın ana sorunlarından biridir. Özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında postmodern evrende ideolojilerin, dogmaların ve ortak noktaların dışında bir yaşam görüşüne vurgu yapılmıştır. Artık gerçeklik çökmüştür ve ölmüştür. Bugün sadece imgeden, yanılsamadan ve simülasyondan ibarettir. Bu postmodern yazında da kendini sık sık hissettirmiştir. Bu edebiyatta artık gerçek dediğimiz gerçeklikler yoktur her şey(olay, zaman, mekân, kişiler...) hava asılı kalmıştır. Artık her şey sanal dünyanın bir parçası olmaktadır.

Değer kaybı: Postmodernizm, bir hiyerarşi dayattığı için değer ve değerler sistemini reddeder. Modern edebiyatta da bu kendini "giriş-gelişme-sonuç" içinde bir düzen fikri vardır. Bu düzen modernizmin elitist olma, hiyerarşi ve buyruklara uymayı ve bağlanmayı sebebiyet veriyordu. Postmodern anlayışta özgürleşmek esastır, bunun içinde bütün edebi türleri karıştırmak, yazar merkezliliği atarak okurun metindeki yerini belirlemek, metinlerarasılık, büyük anlatıların ölümü ve gerçekliğin ölümünü ilan ederek özgürleşmek için diklemesine değer anlayışını dağıtarak yatayda beğenilmeyen reddedilen değer anlayışlarını bir araya getirmeye yöneldiler.

Sonuç olarak postmodern edebiyat, postmodernizm kadar karmaşık, paradoksal ve belli bir kalıba sığmayacak kadar tanımsızdır. Bu yüzden, postmodern düşüncenin kendini en iyi ifade ediş alanı olarak, edebi metni seçmiş olmasıyla doğru orantılıdır. Özellikle romanda bu değişim açık ve net bir biçimde görülmektedir.1920'ler ile 70'ler arasındaki değişimde romanın sadece öteki türleri içine alıp yutması ve heterojen yapıya dönüşmesi; dil mekanizması, metnin iç mekanizması, kurguladığı mantığa ve genel anlayışa kadar her şeyini etkilemiştir. Belki bu yüzden postmodern edebiyat denilince akla gelen ilk tür roman olmuştur.

Orhan Pamuk ve Yeni Hayat

Cemal Süreyya'nın, "Ne yazsa ilgiyle okunur," dediği Orhan Pamuk, postmodernizm denilince ülkemizde akla ilk gelen ve bu kavramla dünya literatüründe de kendini kanıtlayan, hem kavram hem de bize metinsel konuda en iyi örneklerden biridir.

Türkiye'de postmodernizm ve bunun edebiyatla ilişkisi, Orhan Pamuk'un Yeni Hayat (1994) adlı romanın üzerinde yapılan tartışmalarla başlamıştır. 1980 sonrası Türk romanının belirgin bir eğilimi olarak kendini hissettiren bu akım, beraberinde kendi yazarlarını da getirmiştir.

Yeni Hayat romanı da postmodern teknik ve unsurlar, teorik bilgi ve kavramlarının pratikteki bir yansıması gibidir. " Bir gün bir kitap okudum hayatım değişti." (**Pamuk, 1994, s.7**) diyerek başlayan roman iç içe girmiş girift kurgusuyla, kahramanın birden fazla hüviyete bürünüp okuru durmadan uyanık tutmasına ve bir sonsuzluğa doğru gidişiyle, metinlerarasılıkla ve bilinçakışı gibi postmodern unsurlar barındırır. Orhan Pamuk'un deyimiyle, "Gördünüz ya, yeni hiçbir şey söyleyemedim. Ama gene de bir şey söyledim ya! Aldırmıyorum artık onun yeni olup olmamasına. Bazı özentili budalaların sandığının tam tersine, bir-iki kelime bile sessizlikten iyidir. Bütün acımasızlığıyla sessizlikte yol alan bir tren gibi, hayat ruhumuzu ve gövdemizi ufalayarak geçerken sessiz durmak, ağzını açıp tek söz söyleyememek, neye yarar, Allah aşkına?" (**Pamuk, 1994: s. 229**).

Yeni Hayat romanı postmodern edebiyatın da temel ögesi olan bir üstkurmaca metindir. Romanda yine bir yazı ürünü olan bir kitap yer alır. Söz konusu olan bu metin roman kahramanın da temel varlık nedenidir. Metnin içine metnin girdiği Yeni Hayat'ta artık, kurmaca gerçek ile yaşam arasındaki perdenin kalktığı alegorinin, imgelerin ve kolajın devreye girdiği bir dünyaya kapılarını açar.

Orhan Pamuk; Dante, İbn-i Arabi, Rilke, Jules Verne, Sherlock Holmes, Mark Twain, Novalis gibi yazar ve düşünürlerden aldığı alıntıları kolaj ve montaj teknikleriyle yeni bir metin oluşturup Yeni Hayat'ın kurgusunun içine sokmuştur. Bunu da: "Ben kolaj yaparım. Birçok kitaptan pek çok şey alırım ama bundan rahatsız olmam. Önemli olan etki kaynağının altında ezilmemektir. (...) başka kitaplardan etkileniyorum ama bu, James Joyce'un dediği gibi bir köprü yalnızca. Ben gaza basıyorum kendi irademi dayatıyorum, bir sanat eseri yaratıyorum." diyerek açıklar.⁴

Bu roman postmodern mimarinin en iyi şekilde uygulandığı ve basit bir olayın, kurgunun üzerinde inşa edilen bir kurgu ile karma ve okuyucuyu her zaman ayakta tutan bir özelliği vardır. Orhan Pamuk'un da değindiği üzere, "Burada, mimari yapı arkasında bir yerde gizlenmiştir. Önde ise bir hız, benim şair olmaya heves ettiğim "lirik sayfalar" ve bir sürükleniş vardır. Kitabın yapısından önce sevgi noktalan, kaza anlar, "eşsiz an"lar ve zamanın bir an geliştiği, olduğundan fazla hacme yayıldığı "sihirli anlar" vardır. Bu yüzden bu kitabın mimarisini akılla, Dekartçı bir mantıkla buldum; sonra da bir polisiye romanı temellendirir gibi yazmadım, hayır. Bu kitabın mimari yapısında bir dedektif romanında gördüğümüz akılcı düşünceden çok, 'kalp' vardır. Sevgi'yle bir şeyler anlatmak istediğimi düşündüm ve önce onları anlattım, anlattım, anlattım sonra birbirine bağladım. Evet, mimari arkasında bir yerdedir ve aslında çok klasik, bilinen bir mimaridir ama değişmiş bir şekilde: Oğlan kızı görür. Kız kaybolur. Oğlan kızın peşinden koşar. Bir

⁴ Kırmızı Koltuk, İnterstar Televizyonu, Röportaj, 23.10.1994

anlamda bir ortaçağ romansı, bir klasik masal havası izleği..." aslında bu sözleri Yeni Hayat'ın hem karnavelsk, hem de metinlerarasılık yapısını da özetler.⁵

Özellikle romanın iç içe girmiş girift yapısı, montaj ve pastiş teknikleriyle örülmüş olay halkalarıyla, içinde barındırdığı çoğulcu yapısıyla, iç içe girmiş ve karışmış türleriyle karnavalesk bir yapıya sahiptir. Zamanın keskin kırılmalarıyla, mekânın zaman ile çatışması, içinde barındırdığı zıtlıklar ve çatışmalarıyla, net bir olayın ve belirsizlikler üzerine kurulu roman yapısıyla okuyucuyu rahatsız eden ve okuyucuyu metnin içine sokan postmodern edebiyata en iyi örneklerinden birisidir, Yeni Hayat romanı.

SONUÇ

Yeni Hayat romanı için Yıldız Ecevit'in değindiği gibi, " tüm boyutların ve yaşam disiplinlerinin eş zamanlı ve eşit ağırlığında oluşur. Roman dokusunu oluşturan tüm katmanlar ... 'organik' bir bağa sahiptir. dış dünyanın gerçekliğinden yola çıkan Pamuk; çok katmanlı imgeler, metaforik işlevli kimi söz sanatları ve biçim /kurgu/dil/ anlatım düzlemindeki diğer edebiyat öğeleri aracılığıyla, ana maddesi 'karşıtlıkların eşzamanlılığı' olan sanatsal bir doku üretmiştir romanında. (...) Ardındaki tüm anlam katmanlarıyla... ana roman kişinin değişken iç dünyasını, metnin bölümlerinde imge yapısıyla bütünleştirir, kimi kez huzurlu bir masal-ütopya atmosferini egemen kılar, kimi kez paranoya imgeleriyle örer dokuyu, durmak bilmeyen otobüs yolculuklarını ise, soluk soluğa bir arayış içindeki iç dünyayla birleştirir." ⁶

Yeni Hayat romanı içeriğiyle ve ele alınış tarzı ile edebiyatımızın postmodern edebiyat özellikleri ve unsurları taşıyan en önemli romanıdır. Bu Orhan Pamuk'un romancılığının ve posrmodern durumun onun üzerindeki etkisinin edebiyatımıza dönük özelliğini ve çağının sanatını edebiyatımıza yansıtan önemli bir kahramanı yapar.

KAYNAKÇA

1. Dilek Doltaş, Postmodernizm ve Eleştirisi, İnkılap Yayınları, 2003-İstanbul
2. Terry Eagleton, Edebiyat Kuramı, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları
3. Kırmızı Koltuk, İnterstar Televizyonu, Röportaj, 23.10.1994(Yıldız Ecevit tarafından deşifre edilmiştir.)
4. Fatma Oran, Orhan Pamuk ile Yeni Hayat Üzerine, Röportaj, Pazar Postası
5. Yıldız Ecevit, Orhan Pamuk'u Okumak, Gerçek Yayınevi, 1996, İstanbul,
6. Orhan Pamuk, Yeni Hayat, İletişim Yay. , 1. Baskı Ekim 1994, İstanbul
7. Steven Connor, Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş, çev. Doğan Şahiner, YKY, İstanbul-2001
8. Stuart Sim, Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, Çev. Mukadder Erkan- Ali Utku, Babil Yayıncılık, Ankara, 2006
9. Hece Dergisi; Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı

⁵ Fatma Oran, Orhan Pamuk ile Yeni Hayat Üzerine, Röportaj, Pazar Postası

⁶ Yıldız Ecevit, Orhan Pamuk'u Okumak, Gerçek Yayınevi, 1996, İstanbul, sf.(130)

ÇOK DİLLİLİK ve MARDİN ÖRNEĞİ

Arş. Gör. Hadra Kübra ERKINAY

Mardin Artuklu Üniversitesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Tek dillilik kader, çok dillilik ise fırsattır.

ÖZ

Toplumsal bir kurum olan dil, birlikte yaşayan bireyleri birbirine bağlar ve geçmişten bugüne bir köprü görevi üstlenir. Bireyin doğup büyüdüğü aile veya çevresinden öğrendiği ana dili dışında edindiği diller ile birlikte çok dillilik ortaya çıkar. Dillerin değişimli olarak kullanılması şeklinde tanımlanan çok dillilik hem bireysel hem toplumsal bir kavramdır. Çok dilliliğin ortaya çıkma nedenleri bireylerde veya toplumlarda farklılıklar arz edebilir.

Gelişen ve değişen dünyaya ayak uydurmak, iletişimi sağlamak, sosyal, ekonomik ve ticari ilişkileri kuvvetlendirmek, çok kültürlü bölgelerde yaşamak bireylerin veya toplumların kendi ana dilleri dışındaki dilleri öğrenmelerini ve çok dilli bir ortam oluşturmalarını sağlamıştır. Coğrafi, tarihi, kültürel, dinî vb. faktörlerin etkisiyle Mardin’de çok dillilik ortaya çıkmıştır.

Bireyin/toplumun kimliğinin yapı taşları olan diller, korunmak ve sürdürülmek istenir. Doğan, büyüyen, gelişen ve ölen varlıklar olan dillerin birbirleriyle etkileşim içinde olması kaçınılmazdır. Farklı etnik ve dinî grupların yaşadığı Mardin’de çok dilliliğin ortaya çıkışının en önemli nedeni iletişimidir. Çok dillilik aracılığıyla bu diller arasındaki temas, dil etkileşimini sağlamıştır.

Çok dilliliğin kişisel, sosyal, ticari birçok avantajı olduğu gibi hâkim olan dilin azınlık dile baskın gelmesi durumunda dil kaybı veya dil ölümü gibi dezavantajları da söz konusudur. Mardin’de de çok dilliliğin gerektirdikleri Türkçe, Arapça, Kürtçe, Süryanice arasında görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çok dillilik, Dil Etkileşimi, Mardin, Ana dili, Arapça, Kürtçe, Süryanice.

MULTILINGUALISM AND THE CASE OF MARDIN

ABSTRACT

Language which is a social institution connects individuals who live together and acts as a bridge from past to present. The communication of individual with his/her environment is also a part of his/her socialisation process. Multilingualism is a concept that both individual and social. Reasons for the emergence of multilingualism may present differences in individuals or societies.

Because individuals and societies need to adapt to a changing and developing world, communicate with each other, strengthen their social, economic and commercial relations, and live in multicultural areas they need to learn languages besides their mother tongues and thereby create a multilingual environment. Geographical, historical, cultural and religious reasons are emergence of multilingualism in Mardin.

As languages are the basis of identity, individual or societies try to preserve and keep on their languages as the most important indicator of their identity. In a historical city like Mardin in which different ethnic and religious groups have been living together, the co-existence of more than one language is indispensable. The contact between these languages through multilingualism, language interaction is provided.

Multilingualism has many advantages, personal, social, commercial, but also it has disadvantages. Requirements of multilingualism in Mardin is observed on between Turkish, Arabic, Kurdish, Syriac languages .

Keywords: Multilingualism, Interaction of Languages, Mardin, Mother Language, Arabic, Kurdish, Syriac.

Giriş

Bireyin çevresiyle kurduğu iletişim, onun toplumsallaşma sürecinin bir parçasıdır. İletişim de dil aracılığıyla gerçekleştiği için toplumsallaşma sürecini dil belirler. Bireylerin ve toplumların kimliklerinin "en önemli göstergesi olan dil, muhafaza edilmek durumundadır. Bireyin doğup büyüdüğü ortamda öğrendiği dil ile –ana dil- birlikte çeşitli nedenlerden ötürü başka dilleri de edinmektedir. Dünyadaki bütün çocukların konuştuğu dil farklı olsa da, hepsinin dil öğrenme süreçleri evrenseldir. Çocuklarda dil öğrenme doğuştan vardır ancak, her çocuk kendi çevresinde konuşulan dili, aile ortamındaki yaşantıları yoluyla doğal olarak öğrenmektedir (Yazıcı, 1999: 7-8).

“Ana dili, bilinçli bir öğrenim olmaksızın edinilen dildir. Anadili, başlangıçta anneden ve yakın aile çevresinden, daha sonra da ilişkili bulunulan çevrelerden öğrenilen, insanın bilinçaltına inen ve bireyin bir toplumla en güçlü bağlarını oluşturan dildir” (Aksan 1975: 285). “İnsanlar arası ilişkinin yoğunlaştığı göz önünde bulundurulursa sadece ana dilini bilip konuşmak, monolingual kalmak yeterli olmamakta, en azından bir yabancı dil bilerek bilingual, iki yabancı dil bilerek trilingual olmaya büyük önem verilmektedir” (Atabek 1994: 61). Coğrafi, tarihi, kültürel, dini, ticari vb. birçok faktörün etkisiyle birey başka dilleri öğrenmekle çok dilli olur. Her insan bir dili bildiğine göre ve mutlaka bu dilin bir şeklini (lehçe gibi) kullandığına göre bundan her insanın en azından başlangıç için “çok dilli” olduğu ve çok dilliliğin geliştirilmesi için belli bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. “Bu potansiyel iki şekilde ortaya çıkar: Birincisi bebeklik döneminden itibaren ebeveynlerin iki veya daha fazla dili aktif olarak kullanmasıyla ki bu durum genellikle farklı ana dillere sahip anne-babaların çocuklarında görülür. İkincisi ise bebeklik döneminden sonra iki veya daha fazla dilin öğrenilmesiyle gerçekleşir” (Temel, Bekir 2005: 296).

Dünyada yaklaşık 6000 dilin varlığı göz önünde bulundurulursa birçok ülkede birden fazla dilin konuşulduğu, birçok insanın birkaç dil ile temas halinde bulunduğu ortaya çıkar. Örneğin Papua Yeni Gine’de 3, Nijerya’da 5, Kamerun’da 2, İsviçre’de 4, İtalya’da 7, Kanada’da 2 dil resmi dildir.¹ İngilizce ve Fransızca Kanada’nın resmî iki dilidir. Ancak bu gibi ülkelerde resmî dillerin yanı sıra azınlık dilleri de konuşulmaktadır. İki dilli ülkelerin yanında ‘çok dilli’ ülkeler de vardır: İsviçre gibi. Almanca, Fransızca, İtalyanca ve Romans dili bu ülkenin resmî dilleridir.

Küreselleşen dünyada birlikte yaşama kültürü geleneği ile ana dili dışında başka bir dil öğrenmek gereklilik ve gereksinim haline gelmiştir. Bu gereksinim en başta toplumlar arası ilişkilerin yoğunluk kazanmasıyla ve kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle

¹ www.wikipedia.org/wiki/Resmi_dil (28 Şubat 2010 tarihinde erişildi).

doğmuştur. Gelişmiş ülkelerde bu durumun bilincine varılmış ve bu doğrultuda eğitim programlarında -özellikle de erken yaşta yabancı dil derslerine yer verilmiştir. Türkiye’de de eğitim sistemi içerisinde dinamik bir yapılaşma gereksinimi doğmuş ve bu yönde çalışmalar başlatılmıştır. Ünlü yazar/şair Goethe’nin “Başka dil bilmeyenin kendi dilinden haberi olmaz.” ifadesi de ana dili dışında dil öğrenmek için çaba gösterilmesi gerektiğini destekler niteliktedir.

Çok Dilliliğin Ortaya Çıkış Nedenleri

“Birlikte yaşayan diller tıpkı kültür, inanış gibi birbirinden etkilenir. Çok dillilik, ekonomik ve ticari sebeplerden dolayı aynı platformda dilsel azınlıkların bulunduğu bölgelerde karşımıza çıkabilir. Mesela, Britanya’da Galler bölgesinde yerel bir dil olan Brüttonca (bir Celtic dili) konuşulmasının yanı sıra Fransızca ve İngilizce konuşulmasını örnek gösterebiliriz” (Grosjean 1982:2). Bazı meslekleri icra edenlerde görülebilmektedir. “Mesela, inşaat işçisi olarak göç eden İtalyanlar bulundukları bölgeye bağlı olarak, Fransızca veya İsviçre Almancası konuşmaktadırlar” (Grosjean 1982:3). Kimi zaman göçe bağlı olarak ortaya çıkan çok dillilik sosyal, ekonomik ve ticari nedenlere dayandırılabilir. “Göçmenler çalıştıkları iş yerlerinde yeni ülkelerinin dilini konuşurken aile ortamında ve yakın dostlarıyla ana dillerini konuşmaya ve korumaya devam etmişlerdir” (Grosjean 1982: 32). Ticaretle uğraşanlar ve iş adamları da seyahat ettikleri bölgelerde konuşulan dilleri de kendi dilleri gibi konuşabilme yeteneğine sahip olmuşlardır. Politik, dini, eğitim ve kültürel sebepler de birden fazla dilin konuşulmasına ortam hazırlamaktadır. Çıkış noktası ne olursa olsun, insanların hareketliliği çok dilliliğin en önemli sebebidir.

Mardin’de Çok Dilliliğin Ortaya Çıkış Nedenleri

1992 yılındaki verilere göre Arapça, Mardin ve Siirt ağırlıklı olmak üzere 400 bin kişi tarafından konuşulmaktadır. Turoyo ve Hertvince gibi lehçeleri ayrı ayrı değerlendirilen Süryanicenin Turoyo lehçesi ise Mardin yöresinde 3 bin civarında insanın anadilidir. ² Buran’ın Dil Atlası (2009) ve Mardin merkezde yapılan ankette “Anadiliniz nedir?” sorusuna “Kürtçe” yanıtının da verilmesi Kürtçenin Mardin’de konuşulan dillerden biri olduğunun göstergesidir. Farklı etnik grupların varlığı ana dili Türkçe olanların yanı sıra farklı dillerin de Mardin’de birlikte yaşamasını sağlamıştır.

Eğitim ve kültürel nedenlerden dolayı ana dili Arapça, Kürtçe veya Süryanice olan bireyler resmi kurumlar ile eğitim-öğretimdeki dilin Türkçe olması nedeniyle öğrenim görmek ve resmi kurumlardaki işlemlerini halletmek amacıyla günlük hayata dâhil olmak isteyen bireyler Türkçeyi doğal olarak öğrenmektedirler.

Sosyal münasebetler ve ticari ilişkiler de Mardin’de çok dilliliğin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bireylerin şehirde din ve milliyet ayrımı olmaksızın bir arada yaşamaları, ana dilleri dışındaki dilleri öğrenmesini ve bu dilleri sosyal ilişkilerinde aktif olarak kullanmasını sağlamıştır. Arapların Kürt veya Türk, Kürtlerin Arap veya Türk gelin alması, komşuluk ilişkilerinin gelişmiş olması da çok dilli bir ortam oluşturmaktadır.

Bölgenin sınıra yakın olması hasebiyle komşu ülkelerle aynı zamanda bölgenin kendi içerisindeki ticari münasebetlerin sıklığı da çok dilli bireylerin sayısını arttırmıştır. İthalat-ihracatla uğraşanlarla birlikte şoförlerin, esnafın Kürtçe, Arapça ve Türkçeyi (irtibat

²www.haberaktuel.com/turkiyede-kimler-hangi-dili-konusuyor-haberi-217928.html (20 Ağustos 2009 tarihinde erişildi.)

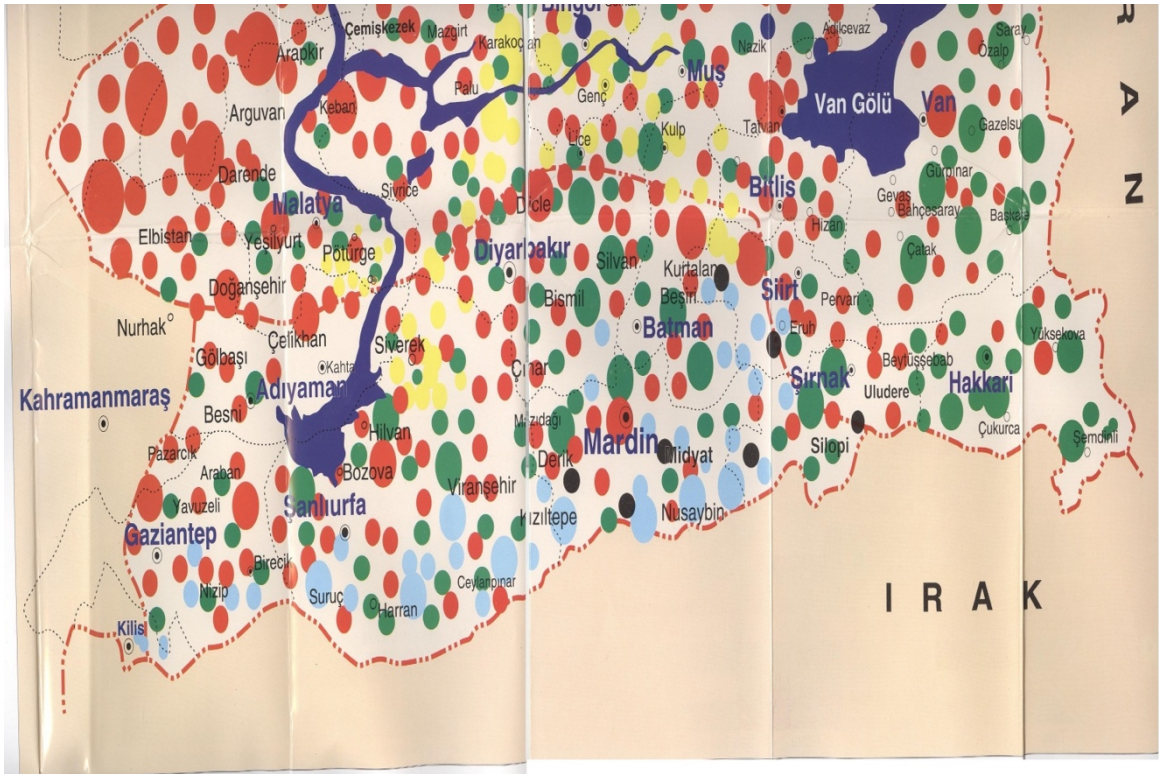
halinde oldukları ülkelerin –Irak, Suriye, İran- farklı lehçeleri de dâhil) iyi bir şekilde konuşup bu dillerde iletişim kurabildikleri görülmektedir.

Bölge insanın ekonomik münasebetleri de çok dilliliğin ortaya çıkış nedenlerindendir. Kuyumculuk, gümüşçülük gibi sanatlarla uğraşan Süryanilerin bölgede konuşulan tüm dillerle birlikte turistlerle iletişim kurmak adına İngilizceyi de bildikleri görülür. Yine dericilik mesleğini sürdüren Süryaniler, bölge dilleri dışında iş gereği gittikleri İstanbul’da Rusçayı da öğrenmektedirler.

Dini sebepler de çok dilli bireylerin yetişmesi için bir başka etkidir. Zira Mardin’de ana dilleri Süryanice olduğu halde evde ve kendi aralarında başta Arapça olmak üzere Türkçe ve Kürtçe kullanmayı tercih eden Süryanilerin Süryaniceyi ayin, vaftiz, dua gibi dini törenlerinde kullandıkları bilinmektedir. Mardin’deki Arapların ve Kürtlerin genellikle Müslüman olması ve dinin dilinin Arapça olmasının etkisiyle Arapçaya gösterilen hususiyetin arttığı gözlemlenebilir.

Mardin ve Çok Dillilik

Mardin’de insanların duygu ve düşüncelerini farklı olarak anlatıp anlayabilmeleri bölgede birden fazla dilin işlevselliğine dikkat çeker. Televizyon, gazete, dergi, internet gibi etkili kitle iletişim araçlarının yoğun bir şekilde kullanılması, genç nüfusun eğitim sürecine dâhil olması ve sosyal etkileşimin artması ile birlikte bölgede dillerin etkileşimini ve halkın bölge dillerine hâkim olmasını hızlandırmıştır.



Harita-1: Ahmet Buran, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun Dil Atlası

Ahmet Buran, yayınladığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun Dil Atlasında illere göre dillerin dağılımını vermiştir (Buran 2009). Her dilin illere göre dağılımı farklı renklerle belirtilmiştir. Haritanın geneli incelendiği zaman bölgede tek bir dilin kesin bir hâkimiyetinin olmadığı görülmektedir. Mardin ili içinde herhangi bir dilin baskınlığı yoktur. Haritaya göre Mardin merkezde Türkçe, Arapça, Kürtçe; ilçelerde (özellikle Midyat, Nusaybin ve Derik’te) bu dillerin yanı sıra Süryanice, Keldanice ve Ermenice

konuşulmaktadır. Haritaya göre Mardin’de Zazaca konuşulmamaktadır. Renklerin yoğunluğuna ve yayılışına göre Mardin’de Arapça, Kürtçe-Türkçe ve Süryanice konuşulmaktadır. Bu sıralanış ile etnik kökeni ayrımı belirtilmemekte, sadece konuşulan diller gösterilmektedir. Zira etnik kökenin konuşulan dille farklılık gösterebileceği söylenebilir. Yine Mardin’in özellikle merkez ve ilçelerinde farklı etnik gruplarının ortak anlaşma aracı olarak Türkçeyi tercih etmesi haritada Türkçenin yoğun bir şekilde görünmesini sağlamış olabilir. Mardin merkezde 24-65 yaşları arasında uygulanan 100 kişilik ankette meslek grubu, cinsiyeti, ana dili ne olursa olsun istisnasız herkesin Türkçeyi ana dili kadar konuşup anlayabildiği tespit edilmiştir.³ “Ana diliniz nedir?” sorusuna Mardin’de doğup 3 yaşından itibaren farklı şehirlerde büyüyen 37 yaşındaki biri Türkçe şeklinde yanıtlamıştır. Fakat aynı kişi anne-babasının ana dilinin ve evde konuşulan dilin Arapça olduğunu belirtmiştir. Ebeveynlerin ana dili ile evde konuşulan dilin, bireyin tanımladığı kendi ana diliyle farklılık gösterebileceği ankette çıkarılabilmektedir. Mardin’e meslek, eğitim, evlilik dolayısıyla gelen bireylerin ana dilinin Türkçe olduğuna öteki dilleri sonradan öğrenmeye başladıklarına rastlanmaktadır. Mardinli bireyler “Ana diliniz nedir” sorusuna genellikle Kürtçe, Arapça ve Süryanice şeklinde cevap vermişlerdir. Yine anket sonucuna göre, daha önce ifade edildiği gibi ana dili ne olursa olsun tüm bireylerin Türkçeyi “Bildığınız öteki diller” kısmına ekledikleri görülmektedir. Yalnız özellikle 60-65 yaş arasındaki bay veya bayanların Türkçeyi yalnızca anlayıp konuşabildiklerini, Türkçe okuyup yazamadıklarını belirtmektedirler. Ankette genel olarak çıkarılacak öteki sonuç ise evde ortak olarak konuşulan dilin bireyin ana diliyle uyumlu olduğudur. Anne ve babanın dili farklıysa (baba Arapça, anne Kürtçe gibi) birey, her iki dili de iyi bildiğini belirtmektedir. Her bireyin en az iki dilli olduğu ankette çıkarılacak en genel sonuçtur. Ana dili Kürtçe olanlar Türkçeyi çok iyi, Arapçayı da az da olsa bildiklerini; ana dili Arapça olanlar Türkçeyi çok iyi, Kürtçeyi de iyi derecede bildiklerini; ana dili Süryanice olanlar ise Arapçayı, Kürtçeyi ve Türkçeyi de çok iyi bildiklerini söylemektedirler. Elbette ki meslek grubuna göre dillerin sayısı değişmektedir. Örneğin mesleği akademisyen olup ana dili Kürtçe olan bireylerin bölge dilleri dışında İngilizce, Grekçe, Almanca, Fransızca bildiklerini, mesleği papaz, kuyumculuk, dericilik olup ana dilleri Süryanice olan bireylerin bölge dilleri –Arapça, Kürtçe- dışında İngilizce, Rusça gibi dilleri bildikleri dikkat çekmektedir. Bir diğer dikkat çekici unsur ise ana dilleri Süryanice olan bireylerin Arapça ve Kürtçeyi daha sık kullandıklarını söylemeleridir. Bölgede ihtiyaç duyulan iletişim dilinin Arapça ve Kürtçe olması özellikle Mardin merkezde etnik köken olarak Arapların ve Kürtlerin daha yoğun olarak yaşamaları, Süryanilerin başka bölgelere göç etmeleri ile ilgilidir (Erkınay 2012: 130-131). Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Örgütü’nün (UNESCO) 21 Şubat Dünya Anadili günü öncesinde yayımladığı “Tehlike Altındaki Diller Atlası”na göre, Türkiye’de **ciddi anlamda tehlikede olan diller arasında** Süryanicenin olması anketteki verileri doğrular niteliktedir. Ve yine aynı haberde, ‘Türkiye’de her geçen gün dillerin kaybolduğu ve Türkiye’de dil koruma programının olmaması, Türkiye’deki dillerin güvensiz durumda olanlar, ciddi anlamda tehlikeli olanlar, son derecede tehlikeli olanlar, kesinlikle tehlikeli olanlar şeklinde gruplandırılması ve her bir grubun içerisinde birçok

³ Anketin verileri “Dillerin Birlikteliği ve Çok Dillilik: Mardin Örneği” adlı çalışmadan alınmıştır.

dilin olması Türkiye gibi çok dilli, çok kültürlü bir ülke için oldukça sıkıntılı bir durum' ifadeleri yer almaktadır. ⁴

Mardin Örneğinde Çok Dilliliğin Avantajları ve Dezavantajları

Çok dillilik kazançtır. Çok dilliliğin ekonomik, ticari, kişisel, sosyal ve bilimsel faydaları vardır. Coğrafi konumu ve tarihi dokusuyla birçok medeniyete ve kültüre beşiklik yapmış Mardin'de birçok dil, din bir arada yaşamaktadır. Farklı inanç ve kültüre sahip olan halkın bir arada yaşaması çok dilli bir ortamın oluşmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.

"Tarihsel süreç, hoşgörü ortamını yarattığı gibi, kültürlerin birbirlerinin dillerine de saygı göstermelerini sağlamaktadır" (Cengiz 2006: 46). 'Bir dil bir insan' düsturundan yola çıkarak çok dilliliğin Mardin'deki her bireye kültürel zenginlik kattığı bilinen bir gerçektir.

Çok dillilik istifade edilemediği durumlarda dezavantaja dönüşebilir. Bu dezavantajlık özellikle sosyal ve kültürel alanlar üzerinde kendini göstermektedir. Toplumun büyük çoğunluğu tarafından kullanılan baskın dil belli bir kesim tarafından kullanılan dile hâkim olur. Sosyal yaşam alanı içerisinde kullanılan hâkim dil diğer dile göre daha itibarlı bir dil olma avantajını da kazanacaktır.

Toplu halde yaşayan insanlar arasında bildirişim kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Nitekim dil de insanın bu ihtiyacından doğmuştur. Aynı toplumun üyeleri arasında iletişim ve bildirişim nasıl bir ihtiyaç ve gereklilikse, topluluklar, milletler arası iletişim ve bildirişim de bir ihtiyaçtır. Tarihte aynı coğrafyayı paylaşan, iç içe ya da yan yana yaşayan topluluklar arasında, komşuluk, ticaret, turizm ve kültürel ilişkiler dolayısıyla dil ilişkileri de gerçekleşmiştir.

Birden fazla dilin konuşulduğu ve etkileşim içinde olduğu Mardin'de dil karmaşasının ve kelime ödünç almanın yaşanması tabii bir durumdur. Arapça-Türkçe; Kürtçe-Arapça; Süryanice-Arapça ile karışık bir şekilde bir arada kullanılmaktadır. Örneğin; Arapça "Nasılsın" sorusuna "Baş ene" şeklinde cevap verilmesi oldukça yaygındır. 'baş' Kürtçe iyi; 'ene' Arapça ben demektir. "Veya öğrencinin "Muallim attana ödev" yani "Öğretmen bize ödev verdi" cümlesinde ödev sözcüğünün Türkçe öteki sözcüklerin Arapça olduğu görülmektedir. "Gelmiyorsun sen" cümlesi her ne kadar Türkçede düz ve olumsuz bir cümle olarak görülse de Arapçada düz cümle gibi görünen yapıların aynı zamanda vurgulama yöntemiyle soru cümlesi olarak kullanılması bu cümlede de sondaki 'r' harfi vurgulu, 'u' sesi de uzatmalı söylenerek cümleye soru ifadesi katılmaktadır. Yine Süryanilerin Süryanice "tovono ya da kayisono" iyiyim anlamına gelen sözcükleri kullanmak yerine Süryanice "Nasılsın" sorusuna "Başno" şeklinde cevap vermektedirler. "baş" Kürtçe iyi; "ono" Süryanice "ben" anlamına gelmektedir. Kürtçede kullanılan buyurun anlamındaki "Kerem ke" deki "Kerem" Arapça ikram, "-ke" ise Kürtçe bir ektir. Türkçe-Arapça etkileşimi "paşa, ağa, beg (bey)" gibi Türkçe sözcüklere Arapça çokluk eki olan "-at" ekinin eklenmesiyle "paşavât, agavât, begavât" şeklinde kullanılmasıyla kendini gösterir.

SONUÇ

Bir dil kendi yaşam alanı sınırları içerisinde ölebilir, bir dil derinlerde korunulmaz, dil alıştırma yapmalı, kullanılmalı; aksi takdirde paslanır, zarar görür ve ölür. Birden fazla kültürün bir arada yaşadığı toplumlarda dillerin etkileşim kurması kaçınılmazdır.

⁴ www.bianet.org/bianet/bilim/112702-unesco-turkiyede-15-dil-tehlikede (20 Şubat 2009 tarihinde erişildi.)

“İki dil temas halinde olduğunda dillerden birisi bir veya iki kuşak içerisinde zarar görür ve neticede ölür. Diğer yandan, bir temas durumu dillerden birisinin diğerini etkilemesi sonucunda dillerden birisi veya her ikisi de değişime uğrar” (Aarssen 1996: 6). Birden fazla dilin kullanıldığı bölgelerde dillerden biri etkin/hâkim dil olacaktır. Çok dilli bireyin bildiği diller dil kullanım alanları içerisinde eşit olarak kullanılmamaktadır.

Mardin’de Araplar, Kürtler, Süryaniler kendi ana dillerini yazılı, görsel olarak kullanmamaktadırlar. Ana dillerini sözlü iletişimde (dinleme-konuşma) aktif olarak kullanırken dilin üst becerileri olan yazılı iletişimde (okuma-yazma) eğitim dili olan Türkçeyi kullanmaktadırlar. Şifahî olarak kullanılan ve nesilden nesile sadece sözlü olarak aktarılan bu dillerin unutulmaya yüz tutacağı, her geçen asır sözcük kaybedeceği, dominant olan dilin altında ezilmeye mahkûm kalabileceği göz önünde bulundurularak dil kaybını önleyecek atılımlarda bulunulmalıdır.

Mardin’de Türkçe, Arapça, Kürtçe ve Süryanicenin kullanılmasıyla birlikte, Mardin’de çok dillilik mevcuttur ve bu Mardin’de kültürel zenginliği sağlamaktadır. Bu diller hem şehrin çeşitli yerlerinde farklı kişiler tarafından kullanılmakta hem de bu dillerin en az iki ya da üçü yöre insanı tarafından bilinmektedir.

KAYNAKÇA

Aarssen, Jeroen (1996), *Relating Events In Two Languages*, Amsterdam: Tilburg University Press.

Aksan, Doğan (1975), *Anadili, Türk Dili Dergisi*, Cilt: 31, Sayı: 285, s: 423-434.

Atabek, E. (1994), *Çocuklar, Büyükler ve Tavşanlar*, Altın Kitaplar Yayın Evi, 1. bs.

Buran, Ahmet (2009), *Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun Dil Atlası, Biyografi Net İletişim ve Yayıncılık*, İstanbul

Cengiz, Âlim Koray (2006), *Dil-Kültür İlişkisi Açısından Hatay’da İki Dillilik*, Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay

Erkinay, Hadra Kübra (2012), *Dillerin Birlikteliği ve Çok Dillilik: Mardin Örneği*, Genç Akademisyenlerin Perspektifinden Birlikte Yaşama, 1. Baskı, DA Yayıncılık, s. 121-141.

Grosjean, François (1982), *Life With Two Languages*, U.S.A.: Harvard College.

Temel, Z. Fulya, Bekir, Şimşek H. (2005) *Erken Çocukluk Döneminde İkinci Dil Kazanımı*, Türk Dili sayı 640, cilt 89, s.294-298.

Yazıcı, Zeliha (1999), *Almanya ve Türkiye’de Anaokuluna Devam Eden 60-76 Aylar Arasındaki Türk Çocuklarının Dil Gelişimi ile Okuma Olgunluğu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Gazi Üniversitesi: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi

www.bianet.org/bianet/bilim/112702-unesco-turkiyede-15-dil-tehlikede (20 Şubat 2009 tarihinde erişildi)

www.haberaktuel.com/turkiyede-kimler-hangi-dili-konusuyor-haberi-217928.html, (20 Ağustos 2009 tarihinde erişildi)

www.wikipedia.org/wiki/Resmi_dil (28 Şubat 2010 tarihinde erişildi)

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK: “ÇOK” OLAN NE? “KÜLTÜR” NE?

Arş. Gör. Murat Küçük
Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü

ÖZ

Kültürel çeşitliliğe ilişkin tartışmalarda, son yıllarda hem dünyada hem Türkiye’de ön plana çıkan konulardan biri de çokkültürcülüktür. Bu çalışmada, antropolojik/sosyolojik bir olgu olarak kültürel çeşitlilik ya da çok kültürlülük ile kültürel çeşitliliğe yönelik bir politika önermesi olarak çokkültürcülüğün tarihsel ve teorik arka planları tartışılacaktır. İlk olarak kültürün ve kültürel çeşitliliğin antropolojik/sosyolojik çalışmalarda nasıl kavramsallaştırıldığı ve araştırıldığı, sorunlar ve yeni yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Daha sonra da çokkültürcülüğün geçmişine, modellerine sınıflandırmalara ve eleştirilere yer verilmiştir. Kültürel, sosyal ve ekonomik farklılıkların birlikte çalışılabileceği bir teorik ve metodolojik yaklaşım olarak “intersectionality” önerilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kültür, kültürel çeşitlilik, çok kültürlülük, çokkültürcülük, kesişimsellik.

MULTICULTURALISM: WHAT DOES “MULTI” MEAN? WHAT IS THE “CULTURE”

ABSTRACT

Multiculturalism is one of the concepts which is increasingly discussed in the issues on cultural diversity in the World and Turkey. In this theoretical study, historical and theoretical backgrounds of cultural diversity or multiculturalism as anthropological and sociological situation, and of multiculturalism as a model of cultural diversity policy are discussed. Firstly, how concept of culture and cultural diversity were theorised and researched in anthropological and sociological studies, and problems and new perspectives on this issues will be examined. Secondly, history of, classifications of approaches on and critics on multiculturalism are reviewed and discussed. As a theoretical and methodological way of studying cultural, social and economical aspects of differences, intersectionality is offered.

Keywords: Culture, cultural diversity, multiculturalism, cultural diversity, intersectionality

Giriş

Kültürel çeşitliliğe ilişkin tartışmalarda, son yıllarda hem dünyada hem Türkiye’de ön plana çıkan konulardan biri de çokkültürcülüktür¹. Sosyolojik/Antropolojik bir vakıa olarak kültürel (ulusal, etnik, dinsel/mezhepsel) çeşitlilik, kültürel çeşitliliğin nasıl yönetileceğine dair politika önermeleri, kültürün nasıl kavramsallaştırılacağı ve kültürel

¹ İngilizce’den Türkçe’ye yapılan çevirilerde sıklıkla “multiculturalism” çokkültürlülük olarak çevrilmektedir. Bir kültürel çeşitlilik politikasına ve ideolojisine işaret eden “multiculturalism”, çokkültürcülük yerine çokkültürlülük olarak çevrildiğinde genellikle sosyolojik bir durumun karşılığı olarak anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, bu makalede sosyolojik olan “kültürel çeşitlilik” olarak, bir kültürel çeşitlilik politikası olarak da “multiculturalism” de “çokkültürcülük” olarak kullanılacaktır.

hakların bireylere mi, yoksa topluluklara mı verileceği hakkında tartışmalar sürmektedir. Bu çalışmada antropolojik/sosyolojik bir olgu olarak kültürel çeşitliliği ve bu çeşitliliğe yönelik politika önermelerinden biri olan çokkültürcülüğün tarihsel ve teorik arkaplanlarını, eleştirileri irdelemeye çalışacağım. İlk olarak kültürel çeşitlik ve çokkültürcülük tartışmalarındaki “kültür” kavramsallaştırması tartışılacaktır. Burada özellikle statik, özsel ve topluluksal kültür anlayışına yönelik eleştirilere yer verilecektir. İkinci olarak, kültürel çeşitliliğe ilişkin farklı “kimlik politikası” önermeleri tartışılacaktır. Üçüncü olarak da kültürel çeşitliliğin yönetimine dair bir model olarak “çokkültürcülük”ün kısa bir tarihçesine ve eleştirilere yer verilecektir. Son olarak da “kültür”, “etnisite”, “topluluk”, “kimlik” gibi farklı disiplinlerde yapılan yeni eleştirilerden yola çıkarak kültürel çeşitliliğin nasıl kavramsallaştırılacağı ve araştırılacağıyla ilgili bir tartışma yapılacaktır.

Bu çalışmada, çokkültürcülüğe dair temelde şu üç konu mesele edilmiştir:

Birincisi, antropolojik/sosyolojik bir olguyu işaret eden “kültürel çeşitlilik” ya da “çok kültürlülük” (multiculturalism) ile bir politika ya da bir siyasal ideoloji olarak çokkültürcülük (multiculturalism) arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir (Kaya, 2006: 116). Kültürel çeşitliliğin nasıl yönetileceğine dair bir yaklaşım olan çokkültürcülükte bu çeşitlilik bir şekilde “tanınmıştır”, hukuki bir statüsü vardır ve uygulanmaktadır.

İkinci olarak, hem sosyolojik/antropolojik bir vakıa olarak hem de bir politika uygulaması olarak kullanımında, kültürün nasıl kavramsallaştırıldığı önemlidir. Çünkü ancak bu “kültür” varsayımına göre, kültürel çeşitliliğe yönelik nasıl bir politika uygulanmaktadır.

Üçüncü olarak, “hakların topluluğa mı, yoksa bireye mi verileceği” tartışmasıdır. Kültürel farklılıklardan dolayı verilen hakların yönetimi topluluksal/kurumsal bir otoriteye mi bırakılacaktır? Yoksa tanınan kültürel hakların, bireylerin kullanma özgürlüğü içinde mi yer alacaktır? Burada da kültür, bir topluluk -yani kültürel grup, etnik grup gibi- olarak mı düşünülecektir; yoksa topluluk üstü/dışı bir özelliği olduğu ya da olabileceğiyle mi?

1. Kültürel çeşitlilik tartışmalarının kısa tarihçesi

Kültürel çeşitliliğin hem politikanın hem de sosyal, kültürel ve politik teorisinin gündemine girmesi, sanayileşmiş Batı ülkelerinin uluslararası göçlerle değişen nüfus yapısıyla ilgilidir. Küreselleşme, uluslararası göçler ile ulus-üstü toplumsal ya da ulus-devlet üstü siyasal birliklerin kurulması ve gelişmesi (AB, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, IMF gibi) modern ulus-devlet ve vatandaşlık anlayışını etkileyen süreçler olmuştur. Bu göçlerle birlikte çok farklı ulusal, etnik ve dinsel kimliklere sahip insanlar ya da topluluklar aynı ülkede, şehirde, mahallede yaşamaya başlamıştır. Nüfusun yapısındaki bu değişiklik, böylece artan ulusal, etnik ya da dinsel/mezhepsel çeşitlilik ya da farklılık, “kimlik politikası” tartışmalarıyla da, ulus-devlet içindeki mevcut “tekkültürcülüğü” (monoculturalism) ve buna dayalı vatandaşlık anlayışının sorgulanmasını getirmiştir. Diğer yandan da sosyal bilimlerde önemli olan kültür, etnisite, kimlik, topluluk gibi kavramları yeniden düşünmeyi gerektirmiştir (Bader 2001: 251).

“20. yüzyılın son 30-40 yılında, Batı demokrasilerindeki kültürel çeşitliliği kavramsallaştırmada ve politik cevaplayışta kitlesel bir farklılıkçı dönüşe (differentialist turn) tanıklık etti. Sosyal düşünce ve kamu politikasının bu hareketi,

birçok alanda 'farklılığa' duyarlılığı, değeri/takdiri, teşviki oldukça yükseltmeyle sonuçlandı." (Brubaker, 2004a: 5)

Kültürel çeşitlilik, sadece İkinci Dünya Savaşı sonrasında, "göç-sonrası bağlam" ("postmigration context", Bader 2001: 251) içindeki ya da "postmodern toplumlar" olarak adlandırılan toplumlarda ortaya çıkmış bir sosyolojik vakıa ve bir politika meselesi değildir. Modern ve postmodern dönem ulus-devlet içindeki kültürel çeşitlilik tartışmalarından önce; imparatorlukların, tam da ulus-öncesi ve kavimler-üstü yapısı içinde, zorunlu olarak barındırdığı farklı "kültür"leri (etnik, dinsel/mezhepsel çeşitlilik, ama "ulusal" değil; ayrıca ancak "topluluk" olarak) nasıl yönettiği başka bir deneyimdir. Bugünkü tartışmalarla arasındaki fark, Walzer'in de (1998: 21) vurguladığı gibi "Yan yana yaşama biçimleri hiçbir zaman bugün olduğu kadar geniş tartışılmadı; çünkü farklılığın dolaylımsızlığı, ötekiyle her an burun buruna gelme hiçbir zaman bu kadar yaygın yaşanmadı". İmparatorluktaki kültürel çeşitliği yönetme modelinin en temel özelliği de, "kişiler arası değil, gruplar arası düzeni sağlıyor" olmasıydı (Walzer, 1998: 31):

"İmparatorluğa özgü özerklik çoğu kez bireyleri cemaatlerine ve dolayısıyla tek bir etnik ve dinsel kimlik içine hapseder. İmparatorluk (az sayıda kozmopolitan merkez ve büyük şehir dışında) serbest dolaşan insanlara değil, gruplara ve onların erk yapılarına ve geleneksel pratiklerine hoşgörülüdür. Bünyeye katılmış cemaatler gönüllü birlikler oluşturmazlar; tarihsel bakımdan liberal değerler taşımazlar." (Walzer 1998: 31)

Bugünkü kültürel çeşitlilik yönelik hem politik önermeler hem de sosyal bilimsel kavramsallaştırma ve araştırmalar üzerine tartışmalarda topluluk meselesi tartışılmaya devam etmektedir. Kültürün topluluksal boyutuyla ele alınmasının karşısında, bugün artık kültürel hakların bireyler üzerinden verilmesi şeklinde bir eleştiri dile getirilmektedir.

2. Kültürün kavramsallaştırılması

Kültürel çeşitlilik ya da çokkültürcülükle ilgili bir tartışmada, kültürün ne olduğuna dair bir tartışmaya da gerek vardır. Çünkü bu tartışmalarda kültürün ne olduğuna dair bir varsayımından hareket edilmektedir. Tam da kültürün ne ve nasıl bir şey olduğu, nasıl sürdüğü ve değiştiği ya da nasıl kavramsallaştırıldığı, hem kültürel çeşitliliğin analizinde hem de politika önermelerinde gerekli olmaktadır. Bu yüzden kültür üzerine bir tartışma yapılmaksızın, kültürel çeşitlilik ve çokkültürcülük tartışması eksik ve hatalı olacaktır. Bu nedenle gündelik ve politik dillerde kullanılan ve akademik kullanımındaki yerleşikliliğinin dışında, ampirik bir katkıyla yeniden düşünmek ve tartışmak gerekmektedir. Ancak böyle bir kavramsallaştırma yapılırken, dikkat edilmesi ya da yeniden düşünülmesi gereken bazı önemli noktalar var:

1- Kültür ne: Ulus mu, etnisite mi, din mi?

2- Çok olan ne: Çok-kültür derken, biyolojik ya da tarihsel özsel nitelikleri olan, sınırları belli, değişmez etnisite, ulus ya da din temelinde bir farklılık mı söz konusu? "Çok" kelimesiyle kesişimsellik (intersectionality), ilişkisellik, süreçsellik, daha önemlisi toplumdaki, insan ilişkilerindeki deneyimlenmesi ihmal mi edilmektedir? Böylece daha girift olan toplumsallığı anlamakta ve açıklamakta yetersiz kalmamakta mıdır?

Baumann (1999) kültürel çeşitliliğin kavramsallaştırması, araştırılması ve politikasına yönelik eleştirel çalışması "The Multicultural Riddle" (Çokkültürlülük Bilmecesi) kitabında, çokkültürlülük üçgeninin üç köşesini şöyle tarif eder:

1. Devlet, özellikle ulus-devlet: ulusal kültür (post-etnik ya da pseudo-kabilesele/kavimsel)
2. Etnisite: etnik kültür
3. Din: kültür olarak din

Kültürel çeşitlilik tartışmalarında en çok ön plana çıkan bu üç aidiyet ya da kültür unsurudur. Ancak burada yapılan ulusal (kültür) ve etnik (kültür) ayrımı genelde ihmal edilmektedir. Çünkü ulusal olandan başka, farklı bir etnisite ve etnik kültürden bahsedilebilir. Burada en çok göz önünde bulundurulması gereken de “ulus”un, yaklaşık 200 yıllık bir geçmişinin olduğudur. Araştırmalarda da “ulusal” ve “etnik” olan ayrı olarak ele alınabilir. Ayrıca, çokkültürcülük politikası için eleştirilerden biri de, bazı göçmenlerin göç ettikleri/yaşadıkları ülkede, geldikleri ülkenin ulusal aidiyetinden farklı bir etnik ya da dinsel aidiyeti, yani azınlık içinden olabileceğidir. Bu durumda “kültürel haklardan” hangi kritere göre yararlanacağı tartışma meselesi olmaktadır.

Kültür kavramsallaştırmasının nasıl değiştiğine ve eleştirildiğine bakarsak, genel olarak sosyal bilimlerde hem teori hem de metodoloji alanında, pozitivist, empirist, realist özellikteki yaklaşımların yerini, özellikle 1960lardan sonra hermeneutik, postmodernist ve feminist yaklaşımlar almaya başlamıştır. Sosyal bilimler felsefesindeki bu değişim hem yeni teorileştirme imkânları hem de yeni araştırma metot ve tekniklerinin gelişmesini sağlamıştır. Böyle bir değişimle, kantitatif/niceliksel (istatistiksel/sayısal) değil kalitatif/niteliksel (anlam/söylem odaklı) teknikler daha fazla tercih edilir olmuştur. Böylece yapısal (“social structure”) olandan, “temsil”lere (“collective representations”, postyapısalcılık, postmodernizm, söylem analizi gibi) ve özne’ye ve özneler arası ilişkilere (sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji gibi) doğru bir yönelim değişmesi olmuştur. Böylece sosyalliğin özne’sinin (agent/subject) konumu ve katkısı teorileştirme çalışmalarında daha merkezi/belirleyici olmaya başlamıştır. Yöntemsel olarak da, hem çeşitli görüşme teknikleri (derinlemesine mülakat, sözlü tarih, yaşam öyküsü gibi) hem de katılım ve gözleme dayalı teknikler (etnografi), ve bir süredir de “görsel”e dair tekniklerin; daha yoğun ve etkili kullanımıyla, kültürün ve kültürel çeşitliliğin çalışılmasında, buradan gelecek ampirik katkılarla daha farklı tartışmalar ortaya çıkacaktır.

Antropoloji içindeki “kültürü yazmak” (writing culture) önerisi üzerinden, kültürün özellikle antropoloji içindeki kavramsallaştırılmasına önemli bir eleştiri getiren Lila Abu-Lughod (1991), kültür kavramının değerini yeniden düşünmeyi ve “kültüre karşı yazma”yı (writing against culture) önermektedir. Buradaki çağrı kültürün yerleşik antropolojik çalışmalardaki “özelci” tanımlanması ve kurgulanmasına bir karşı çıkıştır. Çağlar (1997: 183) ise sadece kültüre karşı yazmanın değil, bunu gerçekleştirebilmek için ayrıca kültüre karşı araştırmanın da yollarını bulmaya ihtiyacımız olduğunu söylemektedir. Bu karşı çıkışında “özelci kavramlardan kurtulma” (Çağlar, 1997) amacı vardır. Çağlar’ın bir önerisi de pazar ilişkileri, tüketim ya da kişi-nesne ilişkileri üzerine yapılacak çalışmalarda “kültürün saklı taraf”ını göstermektir. Ayrıca, 1980’lerin ortalarından itibaren antropoloji çalışmalarında, Çağlar’a göre (2000: 129), daha önceki ‘kültür’ ve ‘kimlik’ kavramsallaştırmalarının temelini sarsan ciddi eleştiriler yükselmektedir. Çünkü “eleştirilen yaklaşımlarda, ‘kültür’ homojenleşmiş ve sınırları belli, ‘kimlik’ ise birbirinden ayrılmış olduğu varsayılan kültürlere içkin, sabit ve durağan bir biçimde kurgulanmaktaydı.”. Çağlar bunun nedeni ise şöyle açıklamaktadır:

“Kapalı bir kavram olarak tasavvur edildiği şekliyle kültürün çok-yerli (multilocale) kültürel oluşumların kavranmasında gözle görülür derece yetersiz kalması, eski antropolojik kavramsallaştırmaların statik doğalarına yönelik daha genel bir eleştirinin esin kaynağı olmuştur.” (Çağlar 2000: 129)

Kültür ve kimlik çalışmalarında özellikle küreselleşmenin ve uluslararası göçlerin etkisiyle yaşanan değişimlere yönelik yeni kimlik kavramsallaştırmaları yapılmaktadır: “melez” (hybrid), kreol (creolised), “tireli” (hyphenated) ve diaporik (diasporic). Bu kavramsallaştırmaların detayına girmeyeceğim, ancak buradaki tartışmada önemli olan, önceki statik ve özsel nitelikteki kavramsallaştırmalarla farkı olup olmadığı üzerinedir. Çağlar, bu kimlik kavramsallaştırmalarının “özelci kültür kavramsallaştırmalarının altında yatan ontolojik varsayımları çürütüp çürütemeyeceği”ni tartışır:

“Her ne kadar melezlik kavramı kültür ve kimliklere ‘akışkanlık’ özelliği atfetse de, ulusal ve ulusaşırı coğrafi bir toprak parçası içinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ‘farklılık’a yapılan bunca övgüye rağmen, melezlik söylemi bu farklılıklara sınırlar koyar. ‘Farklılıkların kaynakları’ pratikle belirlenmez, önceden tanımlanmıştır. Zaten başka bir şekilde kültürü bir kod ya da madde gibi ele almak mümkün olmazdı.” (Çağlar 2000: 135)

Kültür, ancak sınırları belli, özsel nitelikleri olan, değişmeyen ya da özsel nitelikleri etkilemeyecek kadar değişen bir şey olduğunda, bir “çok”luktan ya da ilişkisiz bir “çok”luktan bahsedilebilir. Buradaki söylemde “kültür”, genelde “ulusal”, “etnik” ya da “dinsel” bir grup/topluluk olarak düşünülmektedir. Ancak kültür ya da insanların kimlik ya da aidiyetleri bununla sınırlı değildir, bunlara indirgenemez. Ayrıca, bu ilişkisellik içinde de, ontolojik olarak homojenlik ya da bir biyolojik ya da tarihsel bir öz varsayımından hareket edilmektedir. Farklı ulusal, etnik ya da dinsel aidiyetlerin karşılaşması, melezleşmesi ve yakınlaşmasından söz edilmektedir. Melezleşme, sanki daha önce etkileşim içinde olmayan, özsel, homojen bir topluluk ya da aidiyetin yeni bir form edinmesine dair bir durum olduğundan; özselciliği aşamamaktadır.

Özetle, kültürün bu manasıyla eleştirisi şu farklılıklar üzerinde yapılmaktadır: Özcü (essentialist), maddesel (substantialist), somutlaşmış (reified), grupçu (groupist) özellikleri olan bir kültür kavramsallaştırmasının tersine; ilişkisel (relational), diyalojik (dialogical), süreçsel (processual), dinamik (dynamic), söylemsel (discursive) bir kültür anlayışı.

Kültürü topluluksuz/cemaatsiz düşünmek: Kültürel haklar bireye mi, topluluğa mı?

Çokkültürcülükle ilgili önemli bir sorun da kültürel hakların nasıl tanınacağına yöneliktir. Kültür, grupçu/toplulukçu bir şekilde algılandığında, hakların da topluluğa, topluluğu temsil eden bir kurumun ya da otoritenin sorumluluğuna verileceği anlamı çıkar. Ayrıca, toplulukçu bir anlayış bütünsel/yek pare ve homojen yapı bir varsayımını getiriyor. Bu da grup içi hem kültürel hem de ekonomik/sosyal farklılıkların ihmal edilmesi anlamına gelmektedir.

Bu tartışma ayrıca, çokkültürcülük tartışmalarının iki tarafı olan liberal ve toplulukçu (communitarian) entelektüeller için de temel meselesidir. Ayrıca bu durum, feminist perspektiften de “toplumsal cinsiyet” boyutu bakımından kültürcü ve toplulukçu bir anlayış olduğu üzerinden eleştirilmektedir. Bu bağlamda Phillips (2007) Multiculturalism without Culture başlıklı çalışmasında “kültürsüz çokkültürcülük” ve “grupsuz çokkültürcülük” (multiculturalism without group) şeklinde önermelerde

bulunmaktadır. Ayrıca antoörpolojiyen gelen bir başka katkı da Brubaker'ın (2004b) "grupsuzy etnisite" (ethnicity without group) şeklineyir.

Kültürün ya da ulusal/etnik/dinsel olanın topluluksal bir özelliğı olabilir. Ancak sorun temel analiz birimi olarak sürekli sınırları belirli grupların ele alınmasıdır (Brubaker, 2004a: 2). Feminist, post-yapısalcı, post-modernist ve diğery teorilere göre "kültür", "topluluklar", "aşiretler/kabileler", "ırklar", "uluslar" ve "etnik gruplar", özneleryn toplamı ya da bir varlık/mevcudiyet olarak sınırları sabit bütünler değildirler (Brubaker, 2004a: 3). Toplulukçu dili eleştirirken, kimlik ya da kültür çalışmalarıında "topluluk" zorunlu olarak reddedilmesi gerekmemektedir. Burada Brubaker'ın (2004: 3) eleştirisi "topluluk" olmanın kültürün, ya da etnisitenin biçimlerinden sadece biri olduğı; bu yüzden de kültürün, kimliğın ya da etnisitenin nasıl işlediğinin başka yollarının da çalışması gerektiğı üzerinedir.

3. Kültürel çeşitliliğın yönetilmesine dair politika önermeleri:

Kültürel çeşitlilik oldukça eski bir sosyolojik vakıa olmasına rağmen; kültürel çeşitliliğın nasıl yönetileceğine dair bir politika önermesi olarak "çokkültürcülük" postmodern zamanlarda ortaya atılmış ve farklı yaklaşımlar içinde uygulanmış bir önermedir. 1960larla birlikte sosyal teoride "kültürel dönüş" (cultural turn) olarak adlandırılan önemli bir değışim meydana gelmiştir. Küreselleşme süreci, artan uluslararası göç ve sınıf odaklı hareketlerin yanı sıra / yerine kimlik odaklı "yeni sosyal hareketler"ın ortaya çıkması, bu dönemin belirleyici tarihsel dönüşümleridir. Bu değışimle birlikte kültüre yönelik farklı disiplinlerdeki artan ilgi, postmodern, postyapısalcı, postkolonyal, feminist ve söylem/dil odaklı yaklaşımlar ile kalitatif metodolojiyle yürütülen araştırmalarla, kültürün anlaşılması ve kavramsallaştırılması yeni boyutlar kazanmıştır.

Eğer bir mesele olarak "kültürel çeşitlilik" bir soru olarak düşünülürse (Wieviorka 1998; Inglis 1996)², farklı cevaplar da içerir. Bir politika olarak da çokkültürcülük bu soruya cevaplardan biridir. Litaratürde, çokkültürcülük kültürel çeşitlilik ya da kültürel çoğulculuğın biçimlerinden biri olarak kabul edilir. Buna göre, Hage (2008) kültürel çeşitlilik politikalarını iki temel yaklaşım olarak sınıflandırır: Demokratik kültür teorileri ve çokkültürcülük. Hage'e (2008: 498) göre iki model arasındaki temel farklılık "demokratik çokluk teorileri topluluklar arasındaki yatay ilişkilere yönelikken, çokkültürcülük ise daha fazla devlet ile kültürel topluluklara aidiyet içindeki bireyler arasındaki dikey ilişkiler hakkındadır." Pieterse (2001) ise uygulamalar üzerinden çokkültürcülüğün kavramsallaştırma biçimlerinin tarihsel kökenlerine bakarak, genel olarak beş tür kaynak olduğunu söyler:

- Kolonyal toplum: "Çoğulcu toplum" (Plural society) örnekleri. Kolonyal toplumlardaki kültürel çeşitliliğın tanınma biçimini tarif eder. Furnivall'ın (1939) Hollanda Doğı Hindistanı ve kolonyal Burma'daki durumu kavramlaştırması bu şekildedir. Karışmadan bir arada yaşarlar, sadece pazaryeri ilişkileri vardır. Daha sonra bu Karayipler, ABD Güney devletleri ve Filipinler'de uygulanmıştır. Daha sonra İngiltere'deki çokkültürcülük de esasında bu kolonyal deneyimden biçimlendirilmiştir.

² Inglis, Christine (1996). Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity. Most: UNESCO, p 49; from Wieviorka.

- Avrupa ülkelerinde Kulturkampf yerleşimleri: “Pillarisation” 1910’lardan 1970’lere Hollanda’da uygulanan bir kültürel çoğulculuk modelidir ve dinsel sınırlar üzerinden ulus içindeki kültürel farklılıkların yönetimine işaret eder.
- İlk iki modelin birleşimi: “consociationalism”³ yönetimi örnektir.
- Yerleşik toplumlardaki kültürel hegemonya ve değişen demografiye yönelik düzenlemeler (Kanada, ABD, Avustralya, Güney Afrika gibi)
- Birleşik pazarlama toplumları (Corporate marketing societies)

Pieterse’in bu sınıflaması 20. yüzyıldaki örnekleri içermektedir. Başka bir sınıflandırma da “özel alan” ve “kamusal alan”da nasıl bir politika izlendiği üzerinden Rex (1997) tarafından yapılmıştır. Kültürel çeşitliliğin nasıl barındırıldığına ilişkin bu seçenekleri, Rex’in (1997) çalışmasından yola çıkarak Somersan (2001: 35) şu şekilde tabloşturmuştur:

Kamusal alan	Özel Alan	Sonuç
Tek sistem uygulaması (Üniterlik)	Çoğul sistem uygulaması (Çeşitlilik)	Çokkültürlülük
Tek sistem uygulaması (Üniterlik)	Tek sistem uygulaması (Üniterlik)	Asimilasyon
Çoğul sistem uygulaması (Çeşitlilik)	Çoğul sistem uygulaması (Çeşitlilik)	İrk ayrımı - apartayd
Çoğul sistem uygulaması (Çeşitlilik)	Tek sistem uygulaması (Üniterlik)	’64 öncesi g. Amerika

Tablo: Kültürel çeşitliliğin yaşatılma yöntemleri [John Rex (1997)’in Kültürel çeşitliliği barındırma seçeneklerinin Somersan (2001: 35) tarafından tablolaştırılmış hali]

4. Çokkültürcülük/Çokkültürlülük (multiculturalism/multiculturality)

Çokkültürlülü/çokkültürcülük terimlerinin kullanımının tarihçesine bakıldığında zaman, bir sıfat (multicultural/ist) olarak ilk defa 1941’de İngilizce’de eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitелеmek için (Lacorne, 1967) kullanılmıştır. “Çokkültürcülük” (isim olarak da ilk önce 1970’li yılların başlarında Avustralya ve Kanada’da bu toplumların bir özelliği olan kültürel çeşitliliği teşvik eden devlet politikaları için kullanılmıştır. 1970-1980 arasında başlığında ‘çokkültürlülük’ geçen tüm kitaplar ya Kanada’da ya da Avustalya’da basılmıştır [Glazer, 1997]. 1989’da da İngilizce Oxford Sözlük’e girmiştir.” (Docytheva 2009: 15-16). Çokkültürcülük tartışmasına katkıyı, en çok liberal (Rawls, Raz, Dworkin, Nagel, Kymlicka) ve toplulukçu (communitarian) (Taylor, Sandel, Mac Intyre, Walzer) entellektüeller arasındaki gerilim “antagonism” yapmıştır.

Sosyoloji, Etik Felsefesi ve Siyaset Bilimi disiplinlerinin toplumdaki kültürel farklılıklara yönelik farklı yaklaşımları vardır. Çokkültürcülük üzerine olan tartışmalar, bir kavram ve model olarak bu disiplinlerde şu üç farklı biçimde kullanılmaktadır (Wieviorka 1998: 883: from Inglis 1996):

- 1) Demografik ve tanımlayıcı (demographic and descriptive): Sosyoloji’nin yaklaşımıdır. Çokkültürcülüğü bir çözüm ya da cevaptansa, bir mesele olarak ele alır.

³ “Consociationalism”, grup temsili ve güç paylaşımına işaret eden bir hükümet biçimidir.

2) İdeoloji ve norm (ideology and norms): Çokkültürcü perspektifle ilgili hukuki ve politik avantaj ve sınırlara, yetersizlikleri eğilir.

3) Program ve politika (programme and policy): çokkültürcülükle, çokkültürcü bir ilke etrafında kurulan kurumsal ve politik biçimleri analiz etme, oluşumunu ve çalışmasını anlama ve etkilerini değerlendirme üzerinden ilgilenir.

Ancak kültürel çeşitliliğin bir toplumda nasıl işlediği, yani kendi dinamikleri ve bağlamı, ancak sosyolojik bir yaklaşım için çalışılabilir ve analiz edilebilir. Böyle bir yöntem, politika geliştirilmesi ve uygulanmasına veri sağlayabilir. Wieworka'ya göre sosyolojik yaklaşım şu özellikleri içerir:

Sosyolojik bir yaklaşım, strict sensu (dar anlamıyla), öncelikle - içinde kültürel farklılıkların üretildiği, kabul edildiği ve yeniden üretildiği- çokkültürcülüğün olduğu toplumların nasıl işlediği ile bunun ürettiği sorunlar ve gerilimlerle ilgilenecektir. Bu yaklaşım çokkültürcülüğü bir cevaptansa, sorun olarak ele alır. (Wieworka 1998: 883)

Kültürel çeşitliliğin kavranması ve analizindeki bu sosyolojik önermenin yanı sıra, bir antropolog olarak Turner (1993), çokkültürlülük üzerine tartışırken, “antropolojik teori olarak kültür” (culture as anthropological theory) ile “kimlik politikası olarak kültür” (culture as identity politics) ayrımı yapmaktadır. Bundan yola çıkarak da kültür anlayışına göre çokkültürlülük kavramsallaştırmalarını iki şekilde sınıflandırıyor:

- Farklılık çokkültürcülüğü (Difference multiculturalism) (çok merkezli çokkültürcülük: polycentric multiculturalism): Kültüre farklılık yaklaşımı. “Kültür etnik kimlik için bir etikete ve politik ve entelektüel ayrılıkçılık için bir ruhsata indirgenir. (...) çokkültürcülük homojen fikir ve tutumlar seti (Turner, 1993: 414)
- Eleştirel çokkültürcülük (Critical multiculturalism): Kültüre eleştirel yaklaşım. Kültür, “daha canlı, açık ve demokratik ortak bir kültür inşa etmek amacıyla, çoğunluk ve azınlık kültürlerde ortak olan temel kavram ve ilkelerle direşmek, gözden geçirmek ve göreceliştirmek için bir temel olarak” (Turner, 1993: 413) ele alınır. Ayrıca “antropolojik kültürel görecelik eleştirel çokkültürcülüğün doğrudan bir öncülü” (Turner, 1993: 416) kabul edilir.

Wieworka (1998) ayrıca çokkültürcülük model ve pratiklerini, “kültürel” ve “farklılık” dışında ekonomik ve sosyal boyutlar üzerinden irdeler. Kültürel farklılıkların tanınmasının yanı sıra ekonomik katılımın da sağlandığı modeller vardır. Buna göre iki model ortaya çıkar:

- *Bütünleşik çokkültürcülük (integrated multiculturalism): Kanada, Avustralya, İsveç. Kültürel farklılığın tanınması ve ekonomik katılım birliktedir, katı bir ayrımı içermez.*
- *Ayrışık çokkültürcülük (disintegrated multiculturalism): ABD.*

Sosyolojik ve antropolojik çalışmalar için yeni yönelim, ampirik katkılarla kültürel çeşitliliğin toplumda nasıl deneyimlendiği/işlediği üzerine olurken; bir politika olarak uygulanmasına yönelik eleştirilerde ekonomik boyut daha fazla konu edinilmektedir.

5. Çokkültürcülük Eleştirileri

Son 30 yılda, bütün demokratik ülkelerde azınlıklar ve özel topluluklara yönelik politika ve uygulamalar asimilasyonist politikalardan, daha fazla dâhil edici (inclusive) ve farklılıklar politikasını tanımaya doğru değişmiştir. Ancak 1990larda kimlik politikaları eleştirilmeye başlanmıştır. Bir politik ideoloji olarak çokkültürcülük de daha fazla

eleştirilmeye başlanmıştır. Özetle şu boyutlar bakımından eleştirilmektedir (Kaya, 2006: 116-122; Doytcheva, 2009: 118-134):

- Ulus-devlet yapısını korumayı amaçlayan yeni bir tür milliyetçiliği üretebilir. Çünkü daha önce var olan “kültürleştirme” sürecini derinleştirebilir.
- Özselci bir niteliği vardır. Kültürleri tek, homojen ve durağan varlıklar olarak varsayabilir ve kimliğin diğer boyutlarını ihmal edebilir. Topluluklar arasındaki farklılıkları tanıırken, topluluk içindeki farklılıkları göz ardı edebilir.
- Kültürleri, birbiriyle herhangi bir ilişkiye girmeyen ada ya da getto gibi, kompartımanlaştırabilir ve farklı kültürlerin ilişkiselliğini önleyebilir.
- Sosyal eşitsizlikler, ayrımcılık, ırkçılık ve diğer sınıf farklılıklarını kültürel farklılıklara indirgeyebilir. Kültürel farklılıklarla uğraşırken, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler göz ardı edilebilir.
- Kültürleri ulusal/etnik/dinsel bir grubun ürünü olarak algılayabilir. Bundan dolayı kültür sadece folklorik boyutlarıyla kavranabilir.
- Ulusal, etnik ya da dinsel azınlıkları sadece folklorik boyutlarıyla tanıyabilir, buna indirgeyebilir.
- Bireyler sadece grup aidiyeti ile tanımlanabilir ve bireysel farklılıklar göz ardı edilebilir.
- Çoğunluk ve azınlık kültürler arasındaki güç ilişkilerini artırabilir.

SONUÇ

Çokkültürcülük, temelde hem politikada hem de sosyal bilimlerde “bir arada nasıl yaşayacağımıza” dair bir sorunun ürünüdür. Bir arada nasıl yaşayacağımıza dair en önemli mesele, ulusal, etnik ya da dinsel/mezhepsel farklılıklar gibi durmaktadır. Çeşitlilik, çoğulluk, farklılık, çokluk gibi daha çok ulusal, etnik ya da dinsel (kültürel) farklılığa vurgu yapılırken, sosyal ve ekonomik boyutlar genelde ihmal edilmektedir. Aslında sınıf, statü, yaş, toplumsal cinsiyet gibi farklılıklar ya da eşitsizlikler de benzer şekilde belirleyici olabilmektedir.

“Neler ihmal ediliyor?”, “Neleri yeniden düşünmek gerekir?” soruları üzerinde konvansiyonel kültür anlayışı ve buna dayalı kültürel çeşitliliğe yönelik politika önermeleri sorunsallaştırılırken; eleştiriler üzerinden kültürel çeşitliliğe yönelik yeni antropolojik/sosyolojik kavramsallaştırma ve araştırma pratikleri ile politika önemleri geliştirmek gerekmektedir. Özellikle “çokkültürlüculük” gibi, farklılıkları cemaatleştiren, gettolaştıran ve kompartımanlaştıran bir algılayışın yerine; farklılıkları reddetmeyen, ama bu farklılıklardaki ilişkisellik, süreçsellik ve değişebilirliği gören, cemaatleştirmeci olmayan kavramsallaştırmalara ihtiyaç vardır. Bunun için “inter-cultural” (kültürlerarasılık), “cross-cultural”, “trans-cultural” gibi kavramlar tercih edilebilir. Farklılıklar çalışılırken benzerliklerin (identity) ve farklılıkların (difference) oluşumu ve deneyimlenmesinde sosyal ve ekonomik olanın nasıl bir rolü olduğu da çalışılmalıdır. Bu noktada kültürel, sosyal ve ekonomik farklılıkların birlikte çalışılabileceği bir teorik ve metodolojik yaklaşım olarak “intersectionality” (Knudsen, 2006; Phoenix, 2006; Davis, 2008) de tartışılmaktadır.

Kültüre ve kimliğe dair ontolojik varsayımlardaki sorunları aşmak için, toplumsalın giriftliğini anlama ve açıklamada yetersiz kalan dualist ve kategorik özellikteki kavramsallaştırmalar yerine ilişkiselliğe, diyalojiye dayanan kavramsallaştırmalara ve toplumsalın öznesinin anlamlandırma ve söyleminden faydalanan bir araştırma

metodolojisine ihtiyacımız vardır. Böylece kültürel çeşitlilik politikası da bundan faydalanılarak geliştirildiğinde çözüm olmaya daha fazla yaklaşabilir.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, Lila (1991). "Writing Against Culture". İçinde: R. G. Fox (ed). Recapturing Anthropology. Santa Fe, NM: School of American Research Press. S. 137-162.
- Bader, Veit (2001). "Culture and Identity: Contesting Constructivism". Ethnicities. 1(2). S. 251-273.
- Baumann, Gerd (1999). The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities. New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers (2004a). "Introduction". İçinde: Ethnicity without Groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers (2004b). "Ethnicity without Groups". In: Ethnicity without Groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Çağlar, Ayşe S. (1997). "Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'". İçinde: T. Modood and P. Werbner (eds). The Politics of Multiculturalism in the New Europe. London: Zed Books. S. 169-185.
- Çağlar, Ayşe (2000). "Tire'li kimlikler: Teori ve yönetime ilişkin bazı arayışlar". Toplum ve Bilim. Sayı: 84. S. 129-150
- Davis, Kathy (2008). "Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory succesful". Feminist Theory. 9 (1). S. 67-85
- Doytcheva, Milena (2009). Çokkültürlülük. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hage, Ghassan (2008). "Analysing Multiculturalism Today". The Sage Handbook of Cultural Analysis. London: Sage Publications. S. 488-50.
- Kaya, Ayhan (2006). "Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük". İçinde: Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Knudsen, Susanne V. (2006) "Intersectionality – A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks." İçinde: E. Bruillard; B. Aomotsbakken; S. V. Knudsen; M. Horskey (eds.). Caught in the Web of Lost in the Textbook?. Caen: IARTEM, Stef, Iufm. S. 61-76.
- Pieterse, Jan Nederveen (2001). "The Case of Multiculturalism: Kaleidoscopic and Long-Term Views". Social Identities, 7 (3). S. 393-407
- Phillips, Anne (2007). Multiculturalism without Culture. Princeton, [N.J.]: Princeton University Press.
- Phoenix, Ann (2006). "Editorial: Intersectionality". European Journal of Women's Studies. 13 (3). S. 187-192.
- Somersan, Semra (2001). "Çokkültürlülük için asgari öneriler". Toplumbilim. 14. S. 33-51.
- Turner, Terence (1993). "Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?". Cultural Anthropology. 8: 4. S. 411-429.

Walzer, Michael (1998). Hoşgörü Üzerine. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Wievorka, Michel (1998). "Is multiculturalism the solution". Ethnic and Racial Studies.
21(5). S. 881 - 910