ŞERAFETTİN TURAN

TÜRK KÜLTÜR TARİHİ

TÜRK KÜLTÜRÜNDEN TÜRKİYE KÜLTÜRÜNE VE EVRENSELLİĞE

bilgi yayınevi

ŞERAFETTİN TURAN • TÜRK KÜLTÜR TARİHİ

BİLGİ YAYINLARI/ÖZEL DİZİ : 24

ISBN 975 - 494 - 144 - 0
90. 06. Y. 0105. 0213

Birinci Basım
Şubat 1990

BİLGİ YAYINEVİ
Meşrutiyet Cad. 46/A
Telf : 131 81 22 - 131 16 65 - 134 12 71
Telefax 131 77 58
Yenişehir - Ankara

BİLGİ DAĞITIM
Babıâli Cad. 19/2
Telf : 522 52 01 - 526 70 97
Telefax 527 41 19
Cağaloğlu - İstanbul

ŞERAFETTİN TURAN

Türk Kültür Tarihi

Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe

BİLGİ YAYINEVİ

kapak düzeni : fahri karagözoğlu

olgaç matbaası - ankara
telf 125 80 77

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

I — KÜLTÜR NEDİR? 11

A — KÜLTÜR SÖZCÜĞÜNÜN DEĞİŞİK ANLAMLARI 11
B — KÜLTÜR TANIMLARI 12
C — KÜLTÜR VE UYGARLIK 13
Ç — KÜLTÜRÜN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ 20
D — BAŞLICA KÜLTÜR SINIFLAMALARI 28
1) Oswald Spengler 28
2) Arnold Toynbee 34

II — DEĞİŞİK ÖĞELERİ AÇISINDAN TÜRK KÜLTÜRÜNÜN TARİHSEL DEĞİŞİM VE GELİŞİMİ 41

A — «TÜRK KÜLTÜRÜ» VE «TÜRKİYE KÜLTÜRÜ» KAVRAMLARI 41
B — KÜLTÜRÜN BAŞLICA ÖĞELERİ 42

III — DİL 45

A — BİR KÜLTÜR ÖĞESİ OLARAK DİL 45
B — TÜRKÇENİN DİLLER ARASINDAKİ YERİ 46
C — TÜRKÇENİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE ETKİLEŞİM 48
1) İslam Öncesi Dönem 49
2) İslamiyet; Arapça ve Farsçanın Baskısı ve Tepkiler 50
3) Türklüğe ve Türkçeye Dönüş Eğilimleri 55
4) Osmanlıca: Yazı Dili - Konuşma Dili Ayrımı 57
5) Batı Dilleriyle Etkileşim 61
Ç — ATATÜRK DEVRİMİ: TÜRKÇENİN ÖZLEŞTİRİLİP GELİŞTİRİLMESİ ÇABALARI 64

IV — YAZI 70

A — YAZININ TARİHSEL GELİŞİMİ 70
B — TÜRKLERİN TARİH BOYUNCA KULLANDIKLARI ALFABELER 73
1) Göktürk Alfabesi 73
2) Uygur Alfabesi 75
3) Arap Kökenli Alfabe 75
4) Latin Kökenli Yeni Türk Alfabesi 79
5) Kiril Alfabesi ve Ötekiler 81

V — DİN 83

A — DİN NEDİR? YERYÜZÜNDE DİNLERİN SINIFLANDIRILMASI 84
1) Totemcilik 85
2) Ruhçuluk 86
3) Doğacılık, Tabiatçılık 88
4) Tanrısal Esin 89
a) Yahudilik 90
b) Hıristiyanlık 91
c) İslamiyet 94

B — TÜRKLERİN İSLAM ÖNCESİ KABUL ETTİKLERİ DİNLER 98
1) Totemcilik 98
2) Ruhçuluk 100
3) Türk Doğacılığı: Şamanizm 101
4) Budizm 104
5) Maniheizm 105
6) Yahudilik 105
7) Hıristiyanlık 107

C — İSLAMİYET 110
1) Türklerin İslamiyeti Kabulleri 110
2) Kültürü Etkileyen Bir Öğe Olarak Tasavvuf 113
3) Anadolu'da İslamiyet 117
a) Babailik 119
b) Bektaşilik 120
c) Mevlevilik 122
ç) Öteki Tarikatlar ve Dinsel Görüşler 124
4) Kültürel Etkileri Yönünden Fetva Sistemi ve Halifelik 126
5) Hoşgörü (Tolerans) ve Laiklik 139

VI — BİLİM 152

A — BİLİMLE İLGİLİ KURAMSAL GERÇEKLER 152
1) Bilim ve Kültür 152
2) Bilim, Sihir - Büyü, Din 153
3) Bilimsel Gelişmenin Koşulları 158
a) Toplumsal Değerler 158
b) Yasal Düzenlemeler 159
c) Siyasal İktidarların Tutumu 159
ç) Parasal ve Teknik Olanaklar 160
d) Verilerin Gözden Geçirilmesi 160
e) Neden - Sonuç İlişkilerini Gözetme 161
f) Uygulamaya Dönüşüm 161

B — TÜRK TARİHİNDE BİLİMSEL ETKİNLİKLER 162
1) İslam Öncesi ve İslamiyete Geçişin İlk Yüzyılları 162
2) Selçuklular Dönemi: Devingenliğin Sonu 166
3) Bilimsel Düşünüşte Aşama: XV. Yüzyıl 170
4) Durağanlığa Yöneliş: XVI. Yüzyıl 174
5) Bilimsel Karanlığın Etkileri: XVII. - XVIII. Yüzyıllar 184
6) Çağdaş Bilimlere Yönelme Çabaları: XIX. Yüzyıl 194

VII — GİYİM KUŞAM 202

A — GİYİM KUŞAMI BELİRLEYEN ETKENLER 202
1) Korunma İçgüdüsü 202
2) Doğa Koşullarına Uyma 203
3) Dinsel ya da Felsefi İnançlar 203
4) Yapılan İşe Uygunluk Sağlama 204
5) Yönetimsel Düzenlemeler 205
6) Ekonomik Koşullar 206
7) Psikolojik Eğilimler - Moda 206

B — İSLAM ÖNCESİ TÜRK GİYİM KUŞAMI 207

C — İSLAMİYET SONRASI ERKEK GİYİMİ 211
1) Giyimde Değişme ve Sarık 212
2) Fesin Kabulü ve Yeni Bir Dönem 216
3) Şapka ve Giyimde Çağdaşa Yönelme 220

Ç — KADIN GİYİM KUŞAMI 223

VIII — SANAT 233

A — SANAT İÇİN GEREKLİ KOŞULLAR - TÜRK SANATI KAVRAMI 234

B — RESİM 240
1) Türk Resim Sanatının Başlangıcı 240
2) İslamiyet ve Resim Sanatı 242
3) Anadolu Sentezi 244
4) Osmanlı Sarayı ve Batı Resmi 245
5) Nakkaşlık ve Minyatür Sanatı 246
6) Batıya Yöneliş 251

C — HEYKEL 255

Ç — MÜZİK 258
1) Türk Müziğinin Kökeni ve Dönemleri 259
2) Nevbet ve Mehterhane 263
3) Osmanlı Sarayında Müzik 264
4) Müziğe İlişkin Olumsuz Görüşler 265
5) Çoksesli Müziğin Girişi 268
6) Türk Müziğinin Batı Müziğine Etkileri 271

D — MİMARLIK 272
1) Türk Mimarlığının Başlangıç Dönemi 272
2) Selçuklu Mimarlığının Özellikleri 273
3) Osmanlı Mimarlığında Klasik Dönem 275
4) Batı Mimarisinin Etkileri 278
5) Mimar Yetiştiren Kurumlar 280
6) Cumhuriyet Dönemi 282

E — SÜSLEME SANATLARI 283
1) Oymacılık, Kakmacılık ve Vitray 284
2) Çinicilik 284
3) Hat (Yazı) Sanatı 285

IX — SAHNE SANATLARI VE SEYİRLİK OYUNLAR 288

A — TÜRK SEYİRLİK OYUNLARI 288

1) Kukla 290
2) Gölge Oyunu: Karagöz 291
3) Meddah 293
4) Hokkabaz - Gözbağcılık 294
5) Ortaoyunu 295
6) Tuluat 297

B — SARAY TİYATROSU 298

C — BATI TÜRÜNDE TÜRK TİYATROSU 300

X — ŞEHİR HAYATINI ETKİLEYEN BAŞLICA TOPLUMSAL - KÜLTÜREL KURUMLAR 307

A — TÜRK ŞEHİRLERİNİN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ 307

B — İMARET SİSTEMİ VE VAKIF KURUMU 310

C — AHİLİK VE ESNAF ÖRGÜTLERİ 316

KISALTMALAR 320
KAYNAKÇA 321
DİZİN 331

SUNUŞ

Yaşamakta olduğumuz çağa, «atom, uzay, iletişim, bilgisayar» gibi değişik adlar verilmeye çalışılırken, toplumsal hayatta ve uluslararası ilişkilerde üzerinde en çok durulan sorunlardan birini kültürün oluşturduğu görülmektedir. Buna koşut olarak da kültür, sosyal antropolojiden başlayarak toplumbilim, halkbilim, tarih ve sanat tarihi gibi değişik bilimlerin ana konularından biri durumuna gelmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte kültür terimi çok değişik biçimlerde kullanılmakta, tanımlanmakta ve kavramın içeriği ile boyutları hakkında görüş birliğine varılamamaktadır.

Öte yandan, aydınlarımızın bir kesimince, Ziya Gökalp'a dayanan bir tanımlama ile, tümüyle ulusal değerler diye nitelenen kültürün uygarlıktan ayrı olduğu ve değişmesine olanak bulunmadığı sanılmaktadır. Bu varsayımla, bir ulusun uygarlığını değiştirebileceği, fakat kültürünü değiştirmeyeceği öne sürülmektedir. Bu nedenle de ulusal kültürü korumak söz konusu olduğunda, geçmiş yüzyıllara özlem duymakla yetinilmeyip, o günlerdeki toplumsal değerlere, yaşayışa ve davranışlara dönülmek istenmektedir. Toplumların, bir yönüyle bugünlerini dünlerine, geçmişlerine borçlu oldukları kuşkusuzdur. Ancak geçmişten yararlanıp onu yeniden değerlendirmek ile, geçmişe tutsak olmak ya da geçmişte yaşamaya çalışmak arasında anlayış ve davranış açısından çok büyük fark vardır. F Nietzsche'nin deyimiyle, çağı yaşayabilmek için, geçmişi hayat için kullanmak ve olmuş olanlardan yeniden tarih yapmak gerekmektedir. Yoksa Atatürk'ün ısrarla vurguladığı gibi, uygarlığın buluşlarının, fennin harikalarının dünyayı değişiklikten değişikliğe uğrattığı bir dönemde, yüzyıllık köhne düşünüş biçimleriyle ve geçmişe düşkünlükle ulusal varlığı koruma olanağı yoktur.

Kaldı ki tarihsel süreç içerisinde bakıldığında, kültürü oluşturan öğelerden her birinin yavaş da olsa zamanla değiştiği, bu değişikliklerden bazılarının bir insanın yaşamı içerisinde de görüldüğü saptanmaktadır. Tarih, toplumsal yaşamın zaman boyutu içinde her yöndeki değişme ve gelişmelerini sergileyen bir alan olduğu için biz de Türk kültürünü bu açıdan ele almış bulunuyoruz.

Ülkemizde genelde kültüre ve özelde Türk Kültürüne ilişkin olan yayınlar giderek artmaktadır. Ancak bunların çoğu, belirli konulara ilişkin incelemeler, monografiler olup bir kısmı da Türk Kültürüne giriş niteliğindeki derleme

ve taramalardır. Bu yüzden Türk Kültür Tarihi adını verdiğimiz bu incelememiz, konuyu bütünüyle ele alan ilk girişimlerden olmaktadır.

1976'dan bu yana Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde verdiğimiz derslerde irdelediğimiz konuları, tarihin vazgeçilmez yöntemi olan yeri ve zamanı belirten belgelere, kaynaklara dayandırarak sunuyoruz. Böylece ailem, beni yetiştirenlere ve düşüncede, davranışta ve vicdanda özgür kişiler olarak yetişmelerinde sorumluluk yüklendiğim öğrencilerime karşı olan görevlerimin bir bölümünü yerine getirmeye çalıştığımı sanıyorum.

ŞERAFETTİN TURAN

I — KÜLTÜR NEDİR?

A — KÜLTÜR SÖZCÜĞÜNÜN DEĞİŞİK ANLAMLARI

Günlük konuşmalarımızda ya da sanat ve bilim çalışmalarında kullandığımız **kültür** sözcüğü Latince kökenli olup Türkçeye Fransızcadan geçmiştir. Latince **cultura,** toprağa bir şeyler ekip ürün almak, üretmek anlamlarında kullanılıyordu. Voltaire Fransız Devrimi öncesinde **culture**'ü insan zekâsının oluşumunu ve gelişmesini belirleyen bir terim **olarak kullanınca,** sözcük değişik bir anlam kazanmış oldu. Fransızcadan Almancaya önceleri **cultur** daha sonraları **kultur** biçiminde geçen sözcük zamanla bütün Avrupa dillerine yayıldı. İngiliz antropoloğu Tylor, 1871'de ona bilimsel bir içerik kazandırınca da önemi gittikçe artan bir kavrama ve aynı zamanda bir uğraş alanına dönüştü.

Kültür alanındaki çalışmaların doğu İslam ülkelerine de yansıdığı XX. yüzyıl başlarında İranlılar, kendi dillerinde «bilim, edeb, hüner, yetenek» anlamlarındaki **ferheng** sözcüğünü kullanmayı yeğlemişlerdi. O sıralarda ünlü düşünürümüz Ziya Gökalp, Fransızcadaki **culture** sözcüğünün iki ayrı anlamı bulunduğu noktasından hareketle bunlara karşılık Arapça kökenli **hars** ve **tehzib** sözcüklerinin kullanılabileceğini öne sürmüştü. Ancak «düzeltme, temizleme, yetiştirme, bir işte hız kazanma» anlamlarına gelen **«tehzib»**i aristokratik ve uluslararası (beynelmilelci) bir kavram saydığı için, **«kültür»**ü karşılayan en iyi terimin demokratik ve ulusal (milli) nitelikte bulduğu **hars** olması gerektiğini savunmuştu (TE. 70 vd.).

hıraset'ten türetilmiştir. Kökendeki anlamı açısından Latincedeki **cultura'** Hars sözcüğü Arapçada «toprağın işlenmesi, tarım» anlamına gelen ya benzemekle birlikte zamanla değişik on anlamda kullanılır olmuştur.

Türkçenin olabildiğince özleştirilmesi ve geliştirilmesi çalışmalarının **doğal bir sonucu olarak** Türk Dil Kurumu, kültür karşılığında **ekin** sözcüğünü önermiştir. Köken bilgisine ve dil kurallarına uygun olmasına karşın **bu sözcük kullanımda tarım** ve ürünle karıştırıldığı ve yanlış anlamalara yol açtığı için fazla yaygınlık kazanamamıştır. Bu nedenle **hars** deyimi unutulurken **kültür** sözcüğü varlığını sürdürebilmiştir.

Günümüz Türkçesinde **kültür** sözcüğü yedi değişik anlamda kullanılmaktadır :

1 — Tarımda ekin, ürün.

2 — Tıpta Uygun koşullarda bir mikrop türünü üretmek. «Boğaz kültürü yaptırmak.»

3 — Tarih öncesi dönemler için İnsan eliyle yapılmış ve ortak nitelikleri bulunan eşyalar topluluğu ile belirlenen evreler, çağlar. «Bakır kültürü, neolitik kültür...»

4 — Belli bir konuda edinilmiş geniş ve sistemli bilgi : Tarih kültürü, müzik kültürü...

5 — Eleştirme, değerlendirme, zevk alma yetilerinin geliştirilmiş olması durumu : Kültürlü kişi.

6 — Bir topluma, ulusa ya da uluslar topluluğuna özgü düşünce, davranış ve sanat yapıtlarının tümü Türk kültürü, Fransız kültürü, Halk kültürü, İslam kültürü...

7 — Tarihsel gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddesel ve tinsel (manevi) değerlerle bunları yaratma ve sonraki kuşaklara aktarmada kullanılan araçların tümü; uygarlık.

Biz Türk Kültür Tarihini ele aldığımıza göre, kültür sözcüğünün bu değişik anlamlarından altıncısı üzerinde duracağız. Ancak **kültür kavramının uygarlık'la** olan ilişkilerini belirtmeye çalışırken de, onun 7. anlamına değinmemiz gerekecektir.

Bu değişik anlamlardan çıkarabileceğimiz sonuç, güncel konuşmalarda **kültür** sözcüğüyle çoğu kez bu kavramı oluşturan öğelerden herhangi birinin anlatılmak istendiği, kimi kez de sözcüğün kökenindeki anlamının dışında **uygarlık** yerine kullanıldığıdır.

B — KÜLTÜR TANIMLARI

Kültür konusunu ele alan kimi araştırmacıların da vurguladıkları gibi **kültür**, tıpkı «demokrasi» gibi her seferinde örneklerle açıklanması gereken bir kavram niteliği taşımaktadır. Onu ilk kez bilimsel bir temele dayandırmak isteyen Antropolog E. B. Tylor bunu **uygarlık**'la eşanlamlı kullanmıştı. İlkel kültürlerden başlayarak mitoloji, felsefe, din, dil, sanat ve geleneklerin gelişmelerini incelediği eserinde (1871) çok yankı uyandıran şu tanımı yapmıştı

«**Kültür ya da uygarlık, insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, gelenek ve göreneklerle her türlü beceri ve alışkanlıklarını içeren karmaşık bir bütündür.**»

Kültürü antropolojik açıdan değerlendiren Tylor'dan sonra öteki alanlarda çalışan sosyal bilimciler de bu konuya eğilince çok geçmeden

kültür, antropoloji dışında, toplumbilim, halkbilim, tarih, sanat tarihi, hatta psikoloji gibi bilimlerin ana konularından biri olmuştur. Ancak sosyal bilimlerin hemen her dalında görüldüğü gibi, kültür sorunlarını ele alanlar onu kendi uğraş alanları ve değerleri açısından tanımlamaktadırlar. Ayrıca kültürün aslında soyut bir kavram oluşu da bu tanımlamalara başka bir güçlük getirmektedir. Bütün bunların sonucunda kültürün biribirinden farklı çok sayıda tanımı ortaya çıkmıştır. Öyleki yalnızca Angloamerikan toplumbiliminde yapılan kültür tanımları '160'ı bulmuştur. Bu yığınla tanım karşısında kimi araştırmacılar onları bakış açılarına göre, betimsel, tarihsel, kuralcı (normatif), psikolojik, yapısal ve genetik diye '6' gruba ayırmak gereğini duymuşlardı. 1950'lerden bu yana geçen sürenin yeni tanımlar getirdiği düşünülürse sayının '200'ü aştığı söylenebilir. Bunlardan çok çarpıcı olan birkaçını şöyle sıralayabiliriz :

«Kültür, bir toplumun tüm hayat biçimidir.» (R. Linton)

«Kültür, belli bir düşünceler sistemi ya da bütünüdür.» (C. Wissler)

«Kültür, büyütülerek bilimsel ekrana yansıtılmış bireysel psikolojidir.» (P. Benedict)

«Kültür, toplumdaki geçmiş davranışların biriktirilerek aktarılan sonuçlarıdır.» (L. J. Carr)

«Kültür, insan gereksinmelerinin karşılanması için doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak çalışan araç ve gereçler ile, gelenek görenekler ve bedensel veya düşünceyle ilişkili alışkanlıkların tümüdür.» (B. Malinowski)

Biz Türk kültürünü tarih boyunca irdelemek yani bir **Kültür Tarihi incelemesi yapmak** istediğimiz için kültürü tarihsel açıdan ele alacağız. **Yalnız** şurasını da belirtelim ki, kültürü salt bir tarihsel kalıt olarak görmediğimiz için, onun Türk tarihinin akışı içerisindeki oluşumu ve özellikle de gelişmesi, değişmesi üzerinde duracağız. Çünkü İngiliz P. Bagby' nin deyimiyle, **«Tarihin kalıplı ve tekrarlanan eseri»** olan kültür tam anlamıyla dondurulmuş, asla değişmeyen bir kalıp da değildir. Bu nedenle kültürün çeşitli tanımları içerisinde tarihsel devinimi en iyi yansıttığını kabul ettiğimiz şu tanımı yeğliyeceğiz :

«Kültür, bir toplumda geçerli olan ve gelenek halinde devam eden her türlü dil, duygu, düşünce, inanç, sanat ve yaşayış öğelerinin tümüdür.»

C — KÜLTÜR VE UYGARLIK

Günlük konuşmalarda çoğu kez **kültür** ve **uygarlık** sözcüklerinin bir arada ya da eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. **Kültür** kavramı sonradan doğmuş olduğuna göre, XIX. yüzyıla gelinceye kadar kültürü

de kapsayacak biçimde geçerli olan sözcük ya da terim doğal olarak **uygarlık** idi.

Bilindiği gibi **uygarlık** anlamında batı Avrupa dillerinde kullanılan sözcük **civilisation,** doğu İslam dünyasında ise **medeniyet**'tir. Latince **civilis,** yurttaşlara ilişkin haklar, ayrıcalıklar anlamında olup bundan türetilen **civiliser** deyimi, «barbarlık» durumundan çıkmayı belirliyor, toplumun genel özelliklerini ifade ediyordu. Bu kökten gelen sözcük İtalyancaya **civilizzazione,** Fransızcaya **civilisation,** İngilizceye de **civilization** biçiminde geçmiştir. Ancak Avrupa dillerinde ortak olan sözcüğün içerik ya da kapsam bakımından ülkelere göre oldukça farklı nitelik kazandığı da dikkati çekmektedir. Almancada **uygarlık,** özellikle bir toplumun maddi yapıtları anlamına gelmektedir. Akılla üretilen yapıtlar ya da düşünle ilgili etkinlikler için de **kültür** sözcüğü kullanılmaktadır. Oysa Fransa'da ilk kez 1766'da kullanılan **civilisation** deyimi maddi ya da düşünsel her iki alanı da kapsamaktadır.

Türkçedeki uygarlık sözcüğü Atatürk'ün öncülük ettiği dil devrimi yıllarında dile yeniden kazandırılmıştır. Onun yaygınlık kazanmasına kadar geçen dönemde Türkçede **medeniyet** deyimi kullanılıyordu. Arapça olan **medeniyet,** bir **medine**'de yani kentte oturanların yaşam biçimlerini ve düzeyini belirten bir sözcüktür. Göçebe demek olan **bedevi**lerin yaşayışlarına **bedeviyet,** kırsal kesimde yaşayanlarınkine **hazariyet** ve kent hayatına da **medeniyet** deniliyordu. Ve **medeniyet** A. Vefik Paşanın **Lehçe-i Osmoni**'de belirttiği gibi, «şehrilik, terbiye, terakki, temeddün» (kentte yaşama, eğitim, ilerleme, medenileşme) anlamlarına geliyordu.

Öte yandan **medeniyet** ve **medeniyetçilik,** Tanzimat dönemi Türkiyesinde bir kısım yöneticilerle Osmanlı aydınının sarıldıkları yeni bir ideoloji niteliğini de kazanmıştı. **Medeniyetçilik,** hem imparatorluğu içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaracak bir araç, hem de Osmanlı toplumuna eski atılım gücünü verecek, onu çağdaş kılacak yeni bir yol olarak görülmüştü. M. Reşit Paşadan Mithat Paşaya, Şinasi'den Namık Kemal'e ve Jön Türklere kadar bu yeni kurtarıcı kavrama sarılanlar arasında Ahmet Cevdet Paşanın **medeniyet** anlayışı ayrı bir özellik taşımaktadır.

Aristo'dan esinlenmekle birlikte esas olarak İbni Haldun'un görüşlerini paylaştığı bilinen Cevdet Paşa, **medeniyeti** ulaşılması gereken bir ideal değil, bir toplumsal olgu olarak kabul ediyordu. Ona göre, insan doğuştan uygarlığa yani medeniyete yakındır; ancak toplum halinde yaşamak zorundadır, bu nedenle de toplumlar arasında bazı basamak farkları doğmuştur. Bu basamaklar '3' tane olup sırasıyla, **bedeviyet, hazariyet** ve **medeniyettir.** Ve **bedevi** yani göçebe olan bir toplum gelişerek **medeniyet** aşamasına ulaşacaktır. Kendi deyimiyle toplumların «âlâ (en yüksek) derecesi dahi medeniyet, yani devlet ve saltanat mertebesidir.» (**Tarih** I, 5)

Medeniyet kavramının Osmanlı İmparatorluğu döneminde çok yaygın olmasına karşın Tanzimatın ilanını izleyen yıllarda Avrupa dillerindeki **civilisation** deyimine yeni bir karşılık da aranmıştı. M. Reşit Paşa bunu Fransızca yazılışı ile aynen kullanmış, anlamını da «terbiye-i nâs, icra-i nizamat» (halk eğitimi, düzenleme etkinliği) diye açıklamıştı.

Kültür ve **uygarlık** kavramları arasında çok yakın ilişki bulunduğu kuşkusuz olmakla birlikte, bunlardan hangisinin daha kapsamlı olduğu, eşanlamda kullanılıp kullanılamayacakları büyük bir tartışma konusudur. Yüzyılı aşkın bir süredir giderilemeyen görüş ayrılıklarının süreceği anlaşılmaktadır. Bunda kişisel değerlendirmeler kadar uluslararası ilişkilerin artması ve teknolojideki baş döndürücü hız karşısında yeniden ulusal kimlik arayışlarına yönelen toplumsal dalgalanmaların da büyük payı vardır. Bu konudaki tartışmaların ayrıntılarına girmeksizin bazı temel noktaları özetlemekle yetineceğiz.

İçerik ve kapsam yönünden **kültür** ile **uygarlık** kavramlarına ilişkin görüşler '3' kümede toplanabilir:

1 — İki kavram arasında bir ayrım yapmayanlar:

Kültürün ilk bilimsel açıklamasını yapan Tylor, tanımına «kültür ya da uygarlık..» diye başlamış ve böylece iki terimi eşanlamda kullanmıştı. Bu görüş genelde Alman bilim çevrelerinde tutunmuş görünmektedir. Mümtaz Turhan'ın da belirttiği gibi, **kültür** ile **uygarlık** arasında açık bir ayrım gözetilmemekte, ilkel ya da uygar olsun toplumlar «Doğa ve Kültür Kavimleri» (Kulturvölker) diye sınıflandırılmaktadır. (**KD,** 33)

Almanya dışındaki ülkelerde de paylaşılan bu görüşün Türkiye'de bellibaşlı savunuculardan biri H. Ziya Ülken olmuştu. Atatürk de temelde bu görüşe katılmıştı. Onun 1930'larda bu konuda şunları yazdırdığını görüyoruz.

«Uygarlığın ne olduğunu başka başka tanımlayanlar vardır. Bence uygarlığı kültürden ayırmak güçtür ve gereksizdir. Bu görüşümü açıklamak için kültür ne demektir, tanımlayayım:

Kültür;

a) Bir insan toplumunun devlet hayatında,

b) Düşün hayatında, yani bilimde, toplumbilimde ve güzel sanatlarda,

c) Ekonomik hayatta yani tarımda, ticarette, kara, deniz ve hava ulaşımcılığında yapabildiği şeylerin bileşkesidir.

Bir ulusun uygarlığı dendiği zaman kültür adı altında saydığım üç tür etkinliğin dışında ve ondan başka bir şey olmayacağını sanırım.» (A. İnan, **KAY,** 43)

Her ne kadar M. Turhan, kültür ile uygarlık arasında hiçbir ayrılık bulunmadığını savunan bu görüşü «hiçbir ilmi temele dayanmayan» dogmatik diye eleştiriyorsa da, Bozkurt Güvenç'in vurguladığı gibi, bu eşanlamlılık Tylor'un bilimsel görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Böyle olduğu

halde başlangıçta kültürle uygarlığı ayırmayan Atatürk'ün, Cumhuriyetin 10. yılında **«Ulusal kültürümüzü çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkaracağız»** diye yeni bir amaç belirlerken bu iki kavram arasında bir ayrım gözettiğini de eklemeliyiz.

2 — Uygarlığı kültürden daha geniş kapsamlı sayanlar

Anglosakson sosyal bilimcilerinin çoğu, Alman meslektaşlarının aksine, her toplumsal grubun bir kültürü olduğunu kabul etmektedirler. Bu yüzden de uygarlığı belli bir düzeye ulaşmış, en aşağısı yazıyı bulmuş topluluklar için kullanmaktadırlar. Örneğin Amerikalı toplumbilimci Maciver, uygarlığı «İnsanın kendi hayatı üzerindeki etkili koşulları denetlemek amacıyla harcadığı çabalar sonucunda meydana getirdiği mekanizme ve örgütün bütünü» diye tanımlamakta ve teknik buluşlarla araç ve gereçleri, okulları, yasaları, bankacılığı, dahası seçim sandıklarını, ticaret odalarını uygarlık içinde saymaktadır. Ona göre kültür, bu anlamdaki uygarlığın karşıtı (antitezi) olup «Yaşayış ve düşünüş biçimimizde, günlük ilişkilerimizde, edebiyatta, dinde, sevinç ve eğlencelerimizde doğamızın kendisini belirtmesidir.» (**Society**, 272)

Ünlü İngiliz tarihçisi A. Toynbee'yi de —içerik yönünden değişik görüşte olsa bile— kültürle uygarlık kavramlarını birbirinden ayıran düşünürler arasında saymak gerekir. Çünkü kültür konusunda P. Bagby'nin şu tanımına katılıyor:

«Kültür, bir toplumun üyelerinin açıkça soyaçekimden gelen düzenli davranışları dışında kalan içsel ve dışsal davranış düzenlikleridir.»

Buna karşın uygarlığı daha geniş boyutlu bir kavram olarak değerlendirip şöyle diyor:

«Uygarlık, belki içinde bütün insanlığın, herkesi kapsayan tek bir ailenin üyeleri olarak, tam bir uyum halinde yaşayabilecekleri bir toplum durumunu yaratmak için girişilmiş bir çaba şeklinde tanımlanabilir.» (**Tarih Bilinci**, I, 45 vd.)

Türkiye'de kültür ile uygarlık kavramlarını kesin olarak ayıran ve kültüre ulusal bir içerik kazandırmaya çalışan kişilerin başında kuşkusuz ki Ziya Gökalp gelmektedir. Kültür kavramına bilimsel bir yaklaşımla eğilen ve kültür deyimine karşı **hars** sözcüğünü kullanan Gökalp'ın görüşleri toplumun büyük bir kesiminde etkinliğini hâlâ koruduğu için onun kültür ve uygarlık ayrımı üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

Gökalp, 1922'de **Küçük Mecmua**'da çıkan bazı makalelerinden sonra 1926'da basılan **Türk Medeniyeti Tarihi** adlı kitabında bu konuda şöyle demektedir:

«Medeniyet ve Hars: Bir medeniyet çeşitli milletlerin müşterek (ortak) malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan çeşitli milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet mutlaka beynelmileldir (uluslararasıdır). Fakat bir medeniyetin her millette aldığı hususi (özel) şekiller vardır ki bunlara **hars** (kültür) adı verilir.

Medeniyetle harsın farkları:

1) Medeniyet beynelmilel olduğu halde hars millidir.

2) Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir. Fakat hars geçmez.

3) Bir millet medeniyetini değiştirebilir, fakat harsını değiştiremez.

4) Medeniyet, usul (yöntem) ve akıl vasıtalarıyla yapılır. Hars ilham ve seziş vasıtalarıyla yapılır.

5) Medeniyet iktisadi, dini, hukuki, ahlaki, vb. fikirlerin mecmuudur (toplamıdır).

6) Hars, dini, ahlaki, bedii (güzel) duyguların mecmuudur.»

Ne var ki kültür ile uygarlık arasında köken ve içerik yönlerinden bu denli ayrılıklar sıralayan Gökalp, bir yıl sonra 1923'te yayımlanan **Türkçülüğün Esasları** kitabında, oldukça büyük bir değişikliğe yönelmiştir. Bu kez kültür ile uygarlığı içerdikleri öğeler bakımından birleştirmiş ve onlara eşanlam vermiştir. Nitekim onun bu kitabında «Hars ve Medeniyet» konusunda şunları yazdığı görülmektedir

«Hars ile medeniyet arasında hem iştirak (birleşme) noktası, hem de ayrılık noktaları vardır. Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimai (toplumsal) hayatları câmi olmasıdır (içermesidir). İçtimai hayatlar şunlardır:

Dini hayat, ahlaki hayat, hukuki hayat, ma'kulevi (akla uygun) hayat, bedii hayat (güzel sanatlar), iktisadi hayat, lisani hayat, fenni (teknik) hayat.

Bu sekiz türlü içtimai hayatların mecmuuna (toplamına) **hars adı verildiği gibi medeniyet de** denilir...

Şimdi de hars ile medeniyet arasındaki ayrılıkları, farkları arayalım:

Evvela, hars milli olduğu halde medeniyet beynelmileldir... Sâniyen (ikinci olarak) medeniyet usul vasıtasıyle ve ferdi iradelerle (bireysel istençlerle) vücuda gelen içtimai hadiselerin mecmuudur... Harsa dahil olan şeylerse, usul ile, fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir, sun'i (yapay) değillerdir.» (s. 21 ve ötesi.)

Böylece Gökalp'ın uygarlık ile kültür arasında en belirgin farkı, ulusal olup olmama niteliğine indirgediği, bunun yanıbaşında uygarlığı belirli bir yönteme dayalı fikir ürünü, kültürü ise kendiliğinden oluşan bir gerçek olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu değişik değerlendirmeler ve biçimsel ayrımlar Gökalp'ın da kültürü belirlemekte oldukça güçlük çektiğini göstermektedir.

Kaldı ki onun kültürü uygarlıktan ayrı bir kavram olarak ele alması da kendisine özgü yepyeni bir görüş olmayıp batı kaynaklıdır. Türk ulusçuluk akımının kökenlerini araştırırken Z. Gökalp üzerinde önemle duran Uriel Heyd, onun Durkheim'in kuramında yer almayan böyle bir ayrıma yönelirken, Alman toplumbilimcilerinden, özellikle de Tönnies'den esinlenmiş olacağı kanısındadır.

Kaynağı neresi olursa olsun Gökalp'ın karşı ulusal bir kavram olarak nitelemesi, Türk aydınları arasında geniş taraftar bulmuştur. Dahası B. Güvenç'in belirttiği gibi, günümüzde ilkel toplulukların kendi özel adlarıyla, gelişmekte olan gelenekselci tarım toplumlarının birer «kültür» olarak, kentleşmiş sanayici toplumların ise birer «uygarlık» olarak anılmalarına bakarak Gökalp haklı da bulunabilir («Kültür mü, Uygarlık mı?» **Cumhuriyet,** 18 Aralık 1982). Yalnız şurasını unutmamak gerekir ki, Türkiye'de Gökalp'ın görüşlerinin etkinliğini sürdürmesi, onun kültür ve uygarlık ayrımından değil, ayrılıkları belirtmek için sıraladığı maddelerden ve özellikle de «ulusal» olan kültürün bir toplumdan ötekisine geçmeyeceği ve ulusların uygarlıklarını değiştirebilmelerine karşın kültürlerini değiştirmelerine olanak bulunmadığını savunmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Gökalp Türk kavmini kültür yönünden zengin, fakat uygarlıkta fakir görüyordu ve yalnızca uygarlık alanındaki eksikliklerin giderilmesini gerekli buluyordu. Onun ortaya attığı kültürün değişmezliği kuralı ya da savunması, geçen yüzyıldan bu yana çağdaşlaşmaya çabalayan toplumumuzda, batıdan yalnızca uygarlık eseri olan bilim ve teknolojinin alınması, Müslüman - Türk kimliğinin yitirilmemesi için Hıristiyanlığa dayandığı varsayılan Avrupa kültürüne kapılınmaması gerektiğini öne sürenlere büyük destek olmaktadır.

Z. Gökalp'ın nitelemesiyle ulusal da olsa kültürün değişip değişmediği sorununa, ileride kültürün başlıca özelliklerini ele aldığımızda değineceğiz. Aslında tümüyle bu incelememiz de kültürü oluşturan öğelerin tarihsel akış içerisinde kimi kez çok ağır, kimi kez de hızlı bir biçimde nasıl değiştiklerini gözler önüne serecektir.

Gökalp'ın görüşleri, bazı küçük farklarla Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan gibi aydın ve düşünürlerce de ateşli bir biçimde savunulmaktadır. Ayrıca ulusal duyguları okşadığından ötürü «milli görüş» yanlılarınca da desteklenmektedir. M. Turhan'a göre Gökalp'ın tanımlamaları, ayrıntıya ilişkin bazı noktalar bir yana bırakılırsa, sosyal antropolojide ve sosyolojide genellikle egemen olan anlayışlara çok benzemektedir (**KD,** 30 vd.). M. Kaplan ise, Gökalp'ın kültürü ulusçuluğun kaynağı kabul etmesine hak vermekle yetinmeyip, «Türk halkı tarafından yaratılmış olan edebiyat, sanat ve medeniyet eserleri»ni «milli kültür» saymakta ve böylece uygarlık ürünlerini de ulusal kültür kapsamı içine almaktadır.

Bu desteklemelere karşın Gökalp'ın görüşlerini eleştiren toplumbilimci ve düşünürler olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin Hilmi Ziya Ülken bu konuda şöyle demektedir

«Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sananlar ya da kültürü medeniyetten ayırarak eski ile yeniyi, nasyonal (ulusal) ile enternasyonali, batı ile doğuyu kısaca iki ayrı dünya görüşünü

hem ayırmak, hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun (yanlış anlamanın) sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır.

Gerçek kültürde sanatı, hukuku, ahlakı felsefeden ve ilimden ayırmaya imkân yoktur. Onların hepsi milli ve hepsi milletlerarasıdır... Sanatçısını, ahlakçısını, hukukçusunu, filozofunu milli, âlimini (bilginini) milletlerarası sayan bir kültür çevresi olamaz. Yaradılışın çağdaş kültürde üstün ve birleşik bütün işlemleri milletlerarası, bu seviyeye erişen milletlerden her birinin ona katılış tarzı millidir.» (**TÇD**, I, 9 vd.)

Gökalp'ın kültür ve uygarlık ayrımına karşı çıkan Ülken, kültürü ulusların çağdaş uygarlığa katılış biçimi olarak nitelerken bir yerde onun görüşüne katılıyor demektir. Aslında Gökalp'ın yukarıda aktardığımız sözlerinde tutarsızlıklardan ya da tartışma götürür noktalardan biri de burada toplanmaktadır. Uygarlık, ulusların ortak ürünü ve bu ortak ürünün her ulusta aldığı özel biçim de kültür olarak kabul edilirse, uygarlığa katkıda bulunan bir topluluğa ait kültürün, ortak uygarlık aracılığı ile de olsa başka uluslara geçmesi olanağı yok mudur? Üstelik gene Gökalp'ın savınca, uluslar uygarlıklarını değiştirebildiklerine göre, değiştirilen uygarlıkta kültür izleri nasıl önlenebilir? Kaldı ki kültürü ulusal boyutta kabul eden Gökalp'ın kitabına **Türk Medeniyeti Tarihi** adını vermesi ve sık sık «Türk harsı ve medeniyeti» diye her iki kavramı bir arada eşanlamlı olarak kullanması da, başlıbaşına bir çelişki ya da tutarsızlık olarak nitelendirilmese bile, kuşkusuz ki bir kararsızlığın belirtisidir.

3 — Kültürü uygarlıktan daha kapsamlı 'bir kavram olarak kabul edenler :

Bu görüşte olanların başında bir Alman olmasına karşın yukarıda değindimiz Germen ekolünün dışında kalan fizikçi - matematikçi Oswald Spengler gelmektedir. İleride ele alacağımız gibi 1922'de yayımlandığında büyük yankılar uyandıran **Batının Çöküşü** adlı kitabında O. Spengler, kültürü, tarihi belirleyen, ona şekil veren ilkeler diye tanımlamış ve onu çok kapsamlı bir kavram olarak değerlendirmeye çalışmıştı. Ona göre uygarlık ise, yaşama gücünü yitiren ve sona ermekte olan bir kültürün son evresi, kendisinden sonra gelen yeni kültüre kalıt olarak bıraktığı bir uzantıdır. Ayrıca Spengler, Avrupa'da teknik alandaki hızlı gelişmeyi kültür için bir düşüş, azalış belirtisi saymış, uygarlığın getirdiği makineleşmenin kültürü kömür ya da demir gibi bir madde haline getireceğini öne sürmüştü.

Üç kümede toplanabilen bu farklı değerlendirme ve görüşler topluca gözden geçirildiğinde, kültür kavramında ulusallığın uygarlıkta ise evren-

selliğin ağır bastığı görülmektedir. Uygarlık söz konusu olduğunda da çağımızda büyük hız kazanan teknoloji ön plana çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki 1900'de basılan **Kamus-ı Türkî**'de Şemseddin Sami uygarlığı, **(medeniyet)** bugünkü deyimlerle şöyle tanımlamıştı

«Bilim, teknik, sanayi ve ticaretin verilerinden gerektiğince yararlanarak iyilik, refah ve güven içerisinde yaşayış, yerleşik hayat, ilerleme.»

Gökalp'ın da uygarlıkla kültürü ayırırken uygarlığı oluşturan öğeler arasında iktisadı ve hukuku sayması, toplumda refahı ve güveni sağlayıcı etkenler olarak dikkati çekmektedir. Gökalp gibi söz konusu iki kavramı birbirinden ayıran A. Weber de uygarlığı «Bilimsel ve teknik olarak doğanın denetlenmesi ve yaşamın örgütlenmesi» diye tanımlamaktadır.

Ç — KÜLTÜRÜN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

Kültür ne biçimde tanımlanırsa tanımlansın, içeriği ve kapsamı ne olursa olsun, her olgu, kavram ya da değer gibi o da kendine özgü bazı **özellikler** taşır. Bunlar öyle özelliklerdir ki hangi toplum, ulus ve ümmet söz konusu olursa olsun, ister Türk kültüründen isterse İslam kültüründen ya da batı kültüründen söz edilsin, hemen hepsinde oluşum aşamasından başlanarak tarihsel süreç boyunca görülüp saptanabilir. Temel ya da genel nitelikler demek olan bu özelliklerin neler olduğu konusunda biribirini tutmayan değişik görüşler vardır. Bununla birlikte bunların '6' maddede toplanabileceğini sanıyoruz :

Kültür toplumsaldır - Kültür tarihseldir - Kültür öğrenilip aktarılması gereken bir kalıttır - Kültür işlevseldir - Kültür birlik içinde çokluk, farklılık demektir - Kültür devingendir ve değişkendir.

Olsa olsa bu özelliklere B. Güvenç'in sıralamasıyla, kültürün ideal ya da idealleştirilmiş bir kurallar sistemi ve aynı zamanda bir soyutlama olduğu da eklenebilir. **(İK**, 104 - 108).

Konunun ve sorunun iyi anlaşılabilmesi için bu özelliklerin biraz açılması gerekir.

1 — **Toplumsallık :** Kültür sözcüğü, kökeninde «ekmek, üretmek» demek olsa da ve zaman içinde kazandığı anlamlardan biri kişiye ilişkin bulunsa da, terim ya da kavram olarak toplumsal bir olguyu yansıtmaktadır. Klan ya da kabile hayatından başlayarak ulus hatta kıta veya din birliği aşamasına kadar toplumun varolduğu yerlerde bir kültürden söz edilebilir. Ulus ya da ümmet içerisindeki grupların, sınıfların ayrı kültürleri olduğu öne sürülse veya «alt kültür, üst kültür» gibi ayırımlar yapılsa bile, hepsinde de bunları temsil eden belli toplumlar, topluluklar var demektir. Kaldı ki Eliot'un belirttiği gibi, kişisel çaba ile kazanılan bireysel kül-

tür bile, kişinin içinde yaşadığı sınıf ya da toplumun kültüründen soyutlanamaz (**KÜD**, 11). Bu nedenle kültürün en başta gelen özelliği toplumsal olması, toplumların bulunduğu yer ya da dönemlerde oluşması, yaşamasıdır. Kısacası, toplumun dışında, ondan bağımsız bir kültürden söz edilemez, böyle bir değerlendirme ancak çok katı bir soyutlama olur. Kültürün bu toplumcu ve toplayıcı özelliği J. J. Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi** adını verdiği bağlayıcı güçte de yansımasını bulmuştur.

2 — **Tarihsellik** : Kültür denen karmaşık bütün ve onu oluşturan öğeler hangi toplum olursa olsun bir anda, kısa bir zaman dilimi içinde meydana çıkmış değildir. Öğe sayısı ne olursa olsun ve bunlar nasıl sıralanırsa sıralansın, hepsi de kendisinden söz edilen toplumun tarihsel yaşamı sürecinde ve küçümsenemeyecek zaman dilimleri içerisinde oluşmuş, yaygınlaşmış, kültürü belirleyen simgeler haline gelmişlerdir. Örneğin toplumda geçerli olan ya da resmen kabul edilen dil, Türkçe, Arapça, İngilizce vb. dillerden hangisi olursa olsun hepsi de ne kadar sürdüğü bilinmeyen bir tarihsel dönem içerisinde oluşmuş, gelişmiş, yaygınlaşmışlardır. Değişip gelişmeleri de bitmemiş olup sürüp gitmektedir. Aynı şey toplumlardaki yaygın dinler için de söz konusudur. Her din hatta o dinler içerisindeki mezhepler, tarikatlar uzun çabalardan, kimi kez de kanlı savaşlardan sonra tarihsel süreç içerisinde toplumlarda taraftar bulmuş, tutunmuşlardır. Güzel sanatların her dalı ve değişik sanat akımları için de durum aynıdır. Bilimlerin ortaya çıkmaları ve gelişmeleri ise, ayrı birer tarih oluşturacak derecede uzun zaman boyutlarını içermektedir. Bu uzun süreç kültüre sürekliliği kazandıran etkenlerin başında gelmektedir. Öte yandan eğer kültür bir yaşam biçimi, toplumsal bir davranış ise bu olgu da tarih çanağında oluşmaktadır. O nedenledir ki kültür ve tarih ilişkisini inceleyen P. Bagby «Kültür, tarihin kalıplı ve tekrarlanan öğesidir» ya da «Kültür, tarihin anlaşılabilen yanıdır» demektedir.

3 — **Kalıtsallık** : Tarih içinde yoğrulan ve gelişen kültür, bu niteliğinden ötürü doğal olarak tarihsel bir kalıttır. Bu yüzden de kültürü «toplumsal kalıtımın özel bir anlatımı» olarak nitelendirenler de olmuştur. Ancak toplumu oluşturan bireyler tarafından yeniden öğrenilmesi gereken bir kalıt söz konusudur. Yeni doğan bir insan, gözlerini dünyaya hangi toplumda açmış olursa olsun, annesinin babasının içinde yaşadıkları ve yansıttıkları kültürün her öğesini birer birer öğrenmek zorundadır. Çünkü çocuk, ana babasının konuştukları dili, bağlı oldukları dini, onların giyim kuşamlarını, yiyip içtikleri şeyleri ve uğraştıkları sanatı salt onların çocuğu olduğu için bilemez, kendiliğinden konuşamaz, yapamaz ve uygulayamaz. Bütün bu değer ve davranışları ailesinden, çevresinden görerek, duyarak, okuyarak öğrenmek durumundadır. Bu da önceleri taklitle başlar, yavaş yavaş öğrenilir, alışkanlıklara dönüşür. Dolayısıyla kültür, bireyin doğuştan kalıtım yoluyla getirdiği bir değerler topluluğu değil, sonradan yaşa-

dıkça kazandığı bir edinimdir. Bir başka anlatımla kültür, içgüdüsel ve kalıtımsal değil, her bireyin doğduktan sonraki yaşantısı ile kazandığı alışkanlıklar, davranış ve tepki eğilimleridir (Güvenç, İK. 103).

Kültürün ya da onun kapsamına giren öğelerin, etkinliklerin doğum yoluyla geçen birer kalıt değil de, öğrenilmesi gereken bir kalıt olduğunun en büyük kanıtı, doğumundan hemen sonra ailesinden ve onların yaşadığı toplumdan alınıp başka bir kültürün yaşandığı yere götürülen ve orada büyütülen bir çocuğun içinde yaşadığı toplumda geçerli olan dili, dini, sanatı ve yaşam biçimini kolayca öğrenip benimsemesidir. Kurtların kaçırıp besledikleri bir çocuğun kurtları taklit etmesi, çok küçük yaşta ailelerinden alınan çocukların - Osmanlı devşirme sisteminde olduğu gibi büyütüldükleri toplumun kültürü içerisine girmeleri, kültürün ana karnından ya da baba kanından geçen bir kalıt olmadığını belirtmektedir.

Kültürün yeni kuşaklara öğretilmesinde, aktarılmasında ilk ve en etkili ortam kuşkusuz ki ailedir. Çoğu kez vurgulandığı gibi hiç kimse ilk çevresinden aldığı kültürün niteliklerinden kaçıp kurtulamaz ve onu tümüyle aşamaz. Yeni doğanlar, yeni kuşaklar tarihsel kalıt olan kültürü öğrendikten sonra onu kendi değerlendirme ve özümsemelerine göre daha sonraki kuşaklara aktaracaklardır. Bu yönden ele alındığında insan, «kültür taşıyan bir varlık» olarak nitelendirilebilir. Öte yandan çağdaş toplumlarda kültürün aktarılması işlevini üstlenen kurumların, örgütlerin sayısı da giderek artmaktadır. Araştırma, eğitim, öğretim ve tanıtma amacıyla kurulan resmi ya da özel örgütler, kültür etkinliklerini yaygınlaştırırken kültürel değerlerin aktarılmasında da büyük işlevler görmektedirler.

4 — **İşlevsellik:** Kültürün bir başka özelliği de toplum yaşamında bir yerinin, görevinin bulunması yani işlevselliğidir. Kültür öğeleri, toplum halinde yaşayan bireylerin belirli bir yaşam biçimini birlikte sürdürmeleri sırasında baş gösteren bedensel, ruhsal ve düşünsel gereksinmelerini karşılayan araçlar, davranışlar ve değerlerdir. Üstelik bunlar denenmiş ve geçerliliği kanıtlanmış çözüm yolları demektir. İnsanoğlu doğası gereği karşılaştığı ya da yakın gelecekte karşılaşacağı sorunların çözümü için, geçmiş deneyimlere, uygulamalara dayanmak ve güvenmek eğilimindedir. Öte yandan, kültürel ortam bireyler için bağlayıcı bir nitelik de taşır. Kişiyi o çözüm yollarını izlemeğe, o değerleri paylaşmaya ve ortak davranışa katılmaya yönlendirir. Bu haliyle de kültürel ortam yaptırım gücüne sahiptir. Kişi, içinde yaşadığı toplumda geçerli olan bu kuralları beğenmeyip eleştirse ve değiştirilmesini istese de, bütünüyle o kültüre, onu oluşturan öğelerin tümüne karşı cephe alamaz; alırsa o kültürün dışına düşer. Örneğin, yeme içme ve giyim kuşamdan başlayarak konuşma, inanç, aile yaşamı ve sanat konularında kişi, ortaya çıkan gereksinmelerini ancak öğrenme yoluyla edinmiş olduğu kültür anlayışına, onun verilerine göre karşılayabilir. B. Oğuz'un aktardığı gibi, bu yüzyılın başlarına gelinceye kadar uygar-

lığı ya da kültürü yaratan etkenin tek başına insan olduğu sanılıyordu. İnsan, «neden», kültür ise «sonuç» sayılıyordu. Kültür araştırmalarının gelişmesi bu görüşün yanlış olduğunu gösterdi. Artık günümüzde insanın davranışlarını geniş ölçüde toplumdaki kültürel birikimin belirlediği kabul edilmektedir (**THK, 31**).

Öte yandan kişi, kendi gereksinimlerini gidermenin dışında toplumla iletişim kurabilmek ve etkinliğini sürdürebilmek için de o toplumda geçerli olan kültürel davranışlara uymak gereğini duyar. Aynı toplum ya da ulus içerisinde yaşarken kentten kırsal kesime giden ve geçici bir süre için de olsa orada kalan bir kişinin ya da o yöreden oy isteyen bir politikacının giyimini, konuşmasını ve davranışlarını yöreye uydurmak gereğini duyması, kültürün işlevselliğine başka örnekler olarak gösterilebilir. Dahası yabancı bir kültür toplumunda görev alanlar bile, o topluma hoş görünmek, iletişim kurabilmek ve etkinlikleri artırmak için görünüşte de olsa söz konusu kültür çevresindeki öğelere sarılmaktadırlar. Geçmiş yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda uzman olarak görev alan Avrupalılardan bir kısmının Türk giysilerine bürünmeleri, başlarına kalpak giymeleri, hatta Müslüman Türk adı almaları, kültürün işlevsellik ve etkinliğinin bir başka kanıtıdır. Örneğin, II. Mahmut döneminden başlayarak orduda görev alan İtalyan, Leh ve Alman subayların bir kısmı Osmanlı üniformaları giymiş, başlarına kalpak geçirmişlerdi. Bunlardan Sardunyalı T. Calosso ise 1827'den 1839'a dek süren görevi süresince Rüstem adını kullanmıştı! Abdülaziz döneminde Orta Asya'da bir geziye çıkan Macar Türkoloğu Vambery Armin de oradaki Türklerle kolay iletişim kurabilmek için bir Müslüman derviş kıyafetine bürünmüştü!

5 — **Birlik içinde çokluk :** Ulusal boyutta da ele alınsa, toplumların kültürleri daha dar kapsamlı birtakım kültürlerden oluşmaktadır. Çünkü toplum içindeki kırsal ve kentsel çevrelere, toplumsal sınıflara özellikle dinlere, mesleklere, parasal olanaklara, düşün ve sanat akımlarına göre sürekllik gösteren birçok özel kültürler ortaya çıkmaktadır. Ulusal kültür bütününü oluşturan bu basamak ya da dilimlere, bakış açılarına göre kimi kez **alt kültürler, sınıf kültürleri** ya da **bölgesel, yöresel kültürler** denilmektedir. Bu alt ya da yerel kültürler öteki yöresel kültürlerle uyum içinde olurlarsa ulusal kültür denen bütün sağlanmış olur. Çünkü kültürün aslında birleştirici bir değerler ve davranışlar topluluğu olmasına karşın, tarihsel ve çevresel nedenlerin etkisiyle herhangi bir kültürel sistemde tam ve sürekli bir bütünleşme söz konusu olamaz. Yerel kültürler arasında doğal olarak ayrıntılarda bazı farklar vardır. Önemli olan bu ayrılıkların bütün ile temelde bir aykırılık, çelişki göstermemesidir. Eliot'un belirttiği gibi, bireyin kendini hem doğup büyüdüğü çevrenin, bölgenin hem de içinde yaşadığı ulusunun birer üyesi olarak görmesi, çok önemli bir psikolojik etkendir.

Unutmamak gerekir ki ulusal kültüre renklilik ve canlılık veren de bu yöresel özelliklerdir. Kıyafetlerde görülen renk, biçim ve giyim özellikleri, yeme içmelerdeki çeşitlilik, konuşulan ortak dildeki bölgesel ağızlar, müzikte değişik sazlar, havalar, mimaride yapımda ve bezemede görülen farklar, bölgesel kültürleri yansıtan ve ulusal kültüre zenginlik kazandıran değerlerdir. Denilebilir ki ulusal kültürü canlı tutan güç, belli bir oranda da olsa yerel kültürlerdeki bu ayrılıklar ve dahası, normal sayılabilecek sürtüşmelerdir.

Değer yargıları söz konusu olduğunda, yerel ya da sınıfsal farklılıklar daha da belirgin bir ölçüt olur. Çünkü maddi değerlerin toplumun hemen her kesiminde az çok aynı olmasına karşın, manevi değerler belirgin bir yöresellik ya da sınıfsallık özelliği taşırlar.

Kültür, ulusal boyutları aşan bir kavram olarak ele alındığında da, yani ortak bir İslam kültürü ya da Avrupa kültüründen söz edildiğinde de gene birlik içinde çokluk vardır. Bu yüzdendir ki Fransız sosyoloğu Edgar Morin, Türkçeye yeni çevrilen **Avrupa'yı Düşünmek** adlı kitabında, Avrupa kültürünün «birçok kültürlü» olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre geçmişte Avrupa için çok renkli bir bütün oluşturan, zengin bir kaynak ve dayanak olan bu çok kültürlülük inancı günümüzde de «Yeni Avrupa» bilincini beslemektedir.

Ancak ulusal kültürdeki bu çeşitlilik ya da ayrılıklar, bölgecilik çatışmalarına, kavgalarına da dönüşmemelidir. Savaş ya da felaket dönemlerindeki toplumsal coşku içerisinde sağlanan ulusal birlik geçici bir örtü olarak kaldığı sürece gerçek bir kültür birliğini sağlamaya yetmemektedir. Ortak bir kültüre katılan, onun değerlerini paylaşanlar arasında, ne gereğinden fazla benzerlik, biribirinin aynı olma, ne de normal boyutları aşan farklar olmalıdır. Birincisi kültürel yaşamda önce bir durağanlığa, giderek yetersizliğe dönüşür, ikincisi ise parçalanmaya, çözülmeye yol açar. Özellikle uzmanlaşmanın geçerli olduğu çağımızda kültürü oluşturan öğeleri ya da yerel kültürlerin ayrıntılarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılan çalışmalar, bir yerde parçaları yücelttiği için ortak kültür aleyhine işlemekte ve çözülmeleri hızlandırmaktadır.

6 — **Devingenlik ve değişkenlik :** Her toplumsal olgu ve değer gibi kültürün de belirgin bir özelliği devingenliği ve değişkenliğidir. Atatürk'ün kültürü «tarihsel akışı gösteren bir hareket» olarak nitelendirmesi de onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki kültürün devingenliği bireyin yaşamı süresince etkisini duyabileceği bir olgu olduğu halde, değişkenlik genelde çok yavaş oluştuğu için dikkatlerden kaçmakta, bu nedenle de yok sanılmaktadır.

Aslında birey kendisine bir kalıt olarak aktarılan kültürü yeniden öğrenir, yaşar ve yaşatırken farkında olmadan onda küçük de olsa bazı değişiklikler yapmakta ve kendisinden sonraki kuşaklara bu değişik biçimiyle

aktarmaktadır. Sanat dallarında bu tür değişiklikler kişisel yaratıcılık ya da yorum sayılarak daha da üstün tutulmaktadır. Tek bir kuşağı değil de kuşakları içeren bu değişiklikler, yüzyıllar boyunca kuşkusuz ki daha büyük boyutlara varmaktadır.

Bununla birlikte kültürel değişiklik herhangi bir kültürün tarihsel akışı içerisinde daha da belirgin olarak izlenebilmektedir. İlkel hayat yaşayan toplumlar dışında gelişmiş ya da gelişmekte olan topluluklardan, uluslardan hangisi ele alınırsa alınsın, onların dil, din, giyim kuşam, sanat vb. gibi kültürü oluşturan alanlarda bugün sahip oldukları değerlerin ve davranışların geçmiş dönemdekilerinden az ya da çok farklı olduğu kolaylıkla saptanabilir. Bunlardan moda gibi bir etkene bağlı olan giyim kuşam çok sık, çeşitli akımların etkisinde kalan güzel sanatlar ise bir insanın yaşamı süresince gözleyebileceği gibi birkaç kez değişebilmektedir. Tarihsel süreç boyunca incelendiğinde de dil, din ve gelenekler gibi ana kültür öğelerinin de değiştiği görülmektedir. Örneğin, Türk kökenli olan ve yüzyıllar öncesinde öteki Türklerin konuştuğu dili, Türkçeyi konuşan ve onlar gibi bir din anlayışına sahip olan Bulgarlar dillerini ve dinlerini değiştirip Slavlaşmışlar ve bu nedenle de Türk kültürünün dışında kalmışlardır. Salt Türk kültürü söz konusu olduğunda da bu kültürün Hunlar çağından bu yana hemen her alanda bir dizi değişikliklerden geçerek bugünkü içeriğini kazandığını ve varlığını sürdürdüğünü kabul etmek gerekir. Dildeki ağızlar bir yana bırakılırsa, bugün Anadolu'da konuşulan Türkçenin Hunlar, Uygurlar dönemindeki Türkçeden hatta yakın dönemin Osmanlıcasından farklı olduğu kuşkusuzdur. Yazıda Göktürk abecesinden günümüz Türk abecesine, dinde Totemizm ve Şamanizmden İslamiyete uzanan çizgi aynı zamanda bu alanlardaki değişiklikleri de göstermektedir. Giyim kuşamdaki zenginliği yaratan farklar ve Uygurlar çağındaki sanat etkinliklerinin yüzyıllarca duraksaması, resmin yasaklanması evrelerinden geçilerek yeniden canlanması kültürü oluşturan öğelerdeki değişikliklerin öteki kanıtlarıdır. Çağımız yönünden vurgulanması gereken özellik, toplumlararası ilişkilerin arttığı ya da siyasal iktidarların belli bir kültür siyasası izlemeye koyuldukları dönemlerde bu değişikliklerin daha hızlı ve daha kapsamlı olduğudur.

Türkiye'de kültür değişmeleri, sosyal psikoloji açısından ilk kez Mümtaz Turhan tarafından incelenmiştir. Emre Kongar, toplumsal değişmenin kuramları üzerinde durmuş, Bozkurt Güvenç ise sosyal ve kültürel değişmeye ilişkin kavram ve kuramların çok yönlü bir eleştirisini yapmıştır.

Kongar, toplumsal gelişmenin kuramlarını '2' temel öğeye bağlamaktadır: İnsanın doğayla ve insanın öteki insanlarla olan ilişkileri ya da çelişkileri. Onun belirttiği gibi söz konusu değişme, toplumda geçerli ideoloji ya da değer yargıları doğrultusunda olmakta ve varolan teknolojinin düzeyine göre gerçekleşmektedir (**TDT**, 21 - 23).

M. Turhan da haklı olarak kültür değişmelerinin toplumların gelişmesinde en esaslı bir etken olduğuna dikkati çekmektedir. Bu değişme, kültürün ya da uygarlıkların ortaya çıkışı kadar eski olmakla birlikte, sistemli bir incelenmesine toplumbilimin geliştiği geçen yüzyılda başlanmıştır. Çok geçmeden de uygarlığın doğuşu ve gelişmesine ilişkin olarak öne sürülen '2' kuramın kültüre de uygulanmasına çalışılmıştır. Bu kuramlar evrim ve yayılma kuramları diye anılmaktadır.

a) **Evrim kuramı** (Gelişme, tekâmül, evolution): Uygarlığın ya da kültürün, toplumların ilk vahşi dönemlerinden günümüze kadar çeşitli aşamalardan geçerek sürekli bir ilerleme ve gelişme gösterdiğini kabul eden görüş. Bu kurama göre, kültürel gelişme kesin kurallara, yasalara bağlı olarak belli ve düzenli bir aşamalar sırasına göre kendiliğinden olmaktadır. Dolayısıyla ilkel kalmış ya da az gelişmiş toplumların kültürlerinde söz konusu evrimin değişik evrelerini bulmak mümkündür.

b) **Yayılma kuramı** (Tarihçi görüş) Toplumsal ve kültürel değişmeyi, bir kültürden ötekine geçen öğelere ve bu öğelerin yaygınlaşıp tutunmalarına bağlayan görüş. Öğelerin geçişi yüzünden de değişik toplumlarda birbirine benzeyen kültürel özellikler görülmektedir. Bu benzerliklerin kökenini, bir başka deyimle yayılmanın doğrultusunu saptamak için tarihe başvurmak gerektiğinden, bu kuram taraftarlarına «tarihçi okul» adı da verilmiştir. Bu görüşte olanlar evrimcilerin tersine, insanların yeni şeyler bulma, icat etme yeteneğini kullanmaktan çok, ruhsal yönden korumacı ve taklit etme eğiliminde olduğunu öne sürmektedirler.

Uygarlık ve kültür alanındaki ayrılıklar ya da gelişmeler hangi kurama bağlanırsa bağlansın, B. Güvenç'in vurguladığı gibi, bunların hiçbiri değişik toplumlarda saptanan sosyal ve kültürel değişmeleri tek başına açıklamaya yetmemektedir. Bununla birlikte gerçek olan kültürün ve onu oluşturan öğelerin zaman dizgesi içerisinde değiştikleridir. Ancak bu değişme her alanda birden olmaz ve bütün kültürler de aynı zaman dilimi içerisinde değişiklik göstermez. Maddi kültür alanında, mimarlıkta, plastik sanatlarda ya da giyim kuşamda baş gösteren değişiklikler hemen ortaya çıkıp görüldüğü halde bilimde, düşün hayatında ve davranışlarda başlayan değişiklikler belli bir yoğunluk ve yaygınlık kazandıktan sonra dikkati çeker.

Öte yandan kültür değişmeleri, ortaya çıkışları ve uygulamadaki yöntem bakımından da farklılıklar göstermektedir. Bunlar **«serbest»** ve **«zorunlu»** diye '2' gruba ayrılabilir:

a) **Serbest kültür değişmeleri :** Yabancı kültür toplulukları ile ilişkide bulunan toplumlarda herhangi bir iç ya da dış zorlama olmaksızın baş gösteren değişiklikler. Uluslararası ilişkilerin büyük boyutlara ulaştığı, kültürün devletlerin güttükleri dış siyasette önemli bir araç ya da öğe haline geldiği, kısacası bir kültür sömürgeciliğinden söz edildiği çağımızda bu tür değişmeler giderek büyük hız kazanmaktadır.

Bu tür değişikliklere Türk tarihinden örnek vermek gerekirse İslamiyete geçişle birlikte Arap ve Fars kültürlerinin etkisi altına girildiğini ve dinle birlikte eski Türk yazısının, giyim kuşamının, sanat anlayışının büyük değişikliklere uğradığını hatırlamamız gerekir. Yüzyıllar sonra Tanzimat döneminde Fransız kültürünün etkisi görüldü. XIX. yüzyıl sonlarında Alman kültürü, İkinci Dünya Savaşından sonra da Anglosakson ya da Amerika Birleşik Devletleri kültürü onun yerini almakta gecikmedi. Daha başka bir yaklaşımla, siyasal ve ideoloji yönünden iki bloka ayrılmış olan dünyamızda batıda Amerika, doğuda Rus kültürü etkili olmaktadır. Arap devletleri ile son yıllarda artan ilişkilere koşul olarak görülmeye başlanan «Arabesk» modası bu tür kültür değişmelerinin son örneğini oluşturmaktadır.

b) **Zorunlu kültür değişmeleri :** Dıştan gelen bir zorlama ile yapılan ya da ülkedeki siyasal iktidarların belli bir amaçla ve devlet gücünü kullanarak yaptıkları kültür değişiklikleri.

Dıştan gelebilecek zorlamaların başında ülkenin dolayısıyla toplumun yabancıların boyunduruğu altına düşmesi gelmektedir. İstilaya uğrayan, toprakları bir imparatorluğa katılan ya da sömürgeleştirilen toplumların dış baskılar sonucu kültürlerinde meydana gelen değişiklikler bugün bağımsızlıklarını kazanmış olan Güney Amerika ve Afrika uluslarında açıkça görülmektedir.

Siyasal iktidarların zorlamasıyla gerçekleştirilen kültür değişikliklerine gelince, hemen her ulusun geçmişinde bunun örnekleri bulunabilir. Eski ve Ortaçağlar boyunca geçerli olan devlet anlayışına ve Tanrısal Haklar kuramına göre hakan veya kral hangi dine giriyorsa tebaasının da o dini kabul ettiği varsayılıyordu. Böylece de dinden başlayan zorunlu bir kültür değişmesi uygulanıyordu.

Daha sonraları bu tür zorlamaları, güçlü devletler karşısında varlığını koruyabilmek için toplum yaşamında yeni düzenlemelere gitmek gereğini duyan yöneticilerin girişimleri izledi. Islahat ya da reform adı verilen bu düzenlemeler beraberinde az ya da çok kültür değişikliklerini de getirir oldu. Türk tarihinde II. Mahmut döneminde hız kazanan Avrupa örneğine göre yeni düzenlemeler, zorunlu kültür değişmelerinde yeni bir aşamayı da belirler. **Meiji Devrimi** diye anılan Japonya'daki büyük değişiklik de bu tür kültür değişmelerinin bir başka örneğini oluşturur.

Türkiye'de Atatürk'ün öncülüğünde gerçekleştirilen devrim de bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim Türkiye, İran ve Pakistan'ın üye oldukları RCD çerçevesinde 1967'de Ankara'da düzenlenen bir seminerde yeni Türkiye'deki gelişme ve değişmeler **Atatürk Önderliğinde Kültür Devrimi** olarak nitelendirilmiştir. İkinci Dünya Savaşından bu yana birçok ülkede bu girişimler, sonuçları ne olursa olsun **Kültür İhtilali** olarak uygulamaya konulmaktadır. Mao Çe - Tung'un 1966'da Çin'de başlattığı Büyük Proletarya Kültür İhtilali gibi.

D — BAŞLICA KÜLTÜR SINIFLAMALARI

Kültürün ne olduğu ve kültür ile uygarlık arasındaki benzerlik ya da ayrılıkların nereden kaynaklandıkları tartışmaları sürüp giderken, her iki kavrama da ulus ölçeğinden daha büyük boyutlar tanıyan kimi araştırıcıların yeryüzündeki kültür ve uygarlıkları sınıflamaya yöneldikleri görülmektedir. Tarih Felsefesi alanına giren bu çalışmaların ayrıntılarına inecek değiliz. Ancak iki ayrı nedenle söz konusu sınıflamalardan en çarpıcı olanları üzerinde durmayı da gerekli görmekteyiz. Birincisi, sınıflamaların XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Avrupa'da egemen olan kültür/uygarlık anlayışını temelinden sarsmış olmaları. İkincisi de, bu ayrımların, «Türk Kültürü, Fransız Kültürü» gibi uluslara dayalı betimlemelerin yanında «İslam Kültürü, Avrupa Kültürü» gibi dinsel topluluklara ya da coğrafyaya bağlanan adların nereden kaynaklandıklarına biraz olsun ışık tutmalarıdır. Bu çerçeve içerisinde konumuz yönünden hayli ilginç olan ve sınıflamaları çok geniş yankılar ve tepkiler doğuran '2' araştırmacı üzerinde duracağız: Oswald Spengler ve Arnold Toynbee.

1) Oswald Spengler (1880 - 1936)

Bir Alman burjuva ailesinin çocuğu olan Spengler matematik ve fizik öğrenimi görmüştü, matematik öğretmenliği yapıyordu. Ancak tarihe ve sanat tarihine büyük ilgi duyduğu için öğretmenlikten ayrılarak tarih araştırmalarına dalmıştı. Bir gün vitrinlerde gördüğü **Klasik Kültürün Çöküşü** adlı kitaptan esinlenerek **Batının Çöküşü** adını verdiği bir kitap yazmaya başlamıştı. Eseri 1917'de tamamlamışsa da savaş öncesi sıkıntılarından ötürü ilk cildini 1918'de ikincisini de ancak 1922'de bastırabilmişti.

Bundan sonra da tarihsel çalışmalarını sürdüren Spengler Nazilerin iktidara gelişlerinde çıkardığı **Karar Yılları** kitabıyla «üstün ırk» iddialarını alaya almıştı. Son eseri **Milattan Önceki İkincibin Yılının Dünya Tarihi Hakkında** adını taşımaktadır.

O. Spengler'in büyük yankılar uyandıran ve kendisinin bir filozof olarak tanınmasına yol açan eseri **Batının Çöküşü (Der Untergang des Abendlandes)** olmuştu. (Bunun Türkçe çevirisi 1978'de Dergâh Yayınları arasında basılmıştır.) Kendi deyimiyle bir gözlemci (connaiseur) olan Spengler bu kitabıyla batıda yani Avrupa'da geçerli olan tarih ve uygarlık anlayışına karşı çıkıyordu.

XIX. yüzyılda sosyalbilimlerin gelişmesine paralel olarak tarih de bağımsız bir bilim niteliği kazanmıştı. Bu arada tarihin tek yönlü bir akış olduğu kanaati de yaygınlaşmıştı. Tarih, insan topluluklarının yer ve zaman içindeki **gelişme ve ilerlemelerini** inceleyen bir bilim olarak tanımlanıyordu. Tarihsel süreci eskiçağ, yeniçağ gibi dönemlere ayırmada da bu tek yönlü akış düşüncesi egemen oluyordu. Gelişme ya da uygarlık

söz konusu olduğunda, genellikle yeryüzünde tek bir uygarlığın, Avrupa uygarlığının varolduğu savunuluyordu. Özetle, tarih ve uygarlık anlayışında Avrupa'yı biricik «merkez» kabul eden bir görüş egemendi. Bu görüşe **katılmayan** Avrupa dışındaki bölgelerde de uygarlıkların bulunduğunu öne süren kimi aydınlanma düşünürlerinin, Voltaire'in, Herder'in ve Hegel'in savları Avrupa'nın üstün olduğu inancını yıkamamıştı.

Spengler bu egemen tarih görüşünü yanıltıcı buluyor, bir Kopernik edasıyla şöyle diyordu:

«Batı Avrupalı tarih planının en uygun belirtme şekli Batlamyus (Ptolemaios: 108 - 168) sistemidir. Bu eserde onun yerine öne sürülen sistemi ben tarih alanında Kopernik keşfi olarak sayıyorum.» (**BÇ,** 30).

Ona göre tarihi tek bir çizgi üzerinde çağlara ayırmak anlamsız bir işti. Böyle bir çizgi halindeki tek şemanın gerisinde «Batı Avrupa insanının hiçbir kuşkuculukla geme vurulmamış olan kendini beğenmişliği» yatmaktadır diyordu. O, tarihte sürekli bir gelişme ve tek bir uygarlık yerine, yan yana ya da arka arkaya yeralan **bağımsız kültürler** buluyordu. Böylece tekilci ve tekelci bir görüş yerine çoğulcu (pluralist) bir anlayış getiriyordu.

Spengler, tarihin başlıca '2' görevi olduğunu kabul ediyordu:

a) Hayat kurallarına ve yasaya uygun olarak toplum yaşamındaki gelişmeleri, ilerlemeleri göstermek,

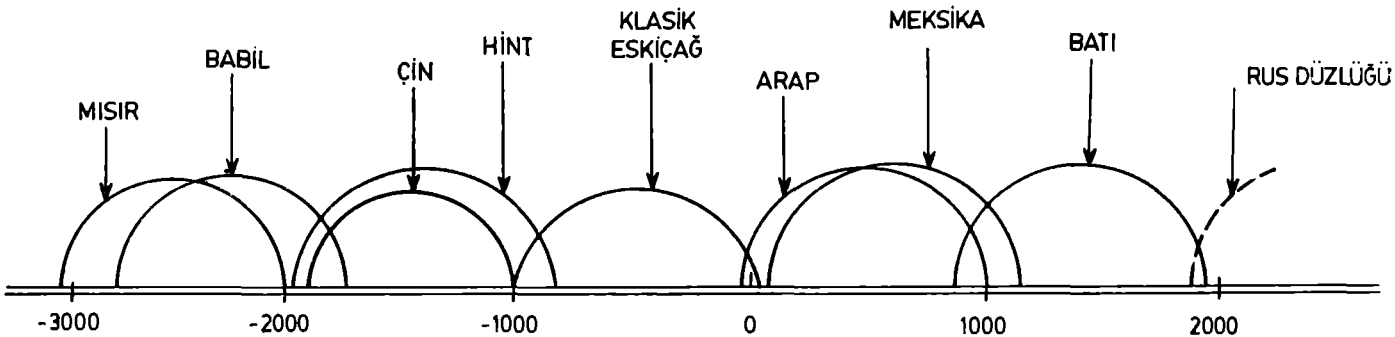
b) Kültürler arasında rastlantı sonucu ya da düzensiz olarak görülen etki ve karşı etkileri belirlemek.

Çoğulcu bir görüşü savunan Spengler doğal olarak dünya tarihini de bir bütün olarak kabul etmiyordu. Ona göre dünya tarihi bir topluluktur; gelmiş geçmiş ve yaşayan kültürlerden oluşan bir topluluk. O, tarihsel akışı da düz bir çizgi yerine, sıradağların tepeleri gibi dizilmiş yarım çember biçimindeki eğri çizgilerle açıklamaktadır. Bu dizge içerisinde M. E. üçüncü binden başlayarak tarihte bilinen 5.000 yıl boyunca şu '8' **yüksek kültür** yer almaktadır (Çizelge 1)

1 — **Mısır Kültürü**	M.E. 3.000 — 2.000
2 — **Babil Kültürü**	» » »
3 — **Çin Kültürü**	M.E. 2.000 — 1.000
4 — **Hint Kültürü**	» » »
5 — **Klasik İlkçağ Kültürü** (Yunan - Roma)	M.E. 1.000 — 0
6 — **Majik Kültür** (Büyülü Kültür, Arap Kültürü)	0 — 1.000
7 — **Meksika Kültürleri**	» »
8 — **Batı Kültürü**	1.000 — 2.000

Spengler, **batı kültürün**den sonra 9. yeni bir yüksek kültürün doğmakta olduğunu da eklemektedir. Ancak onun **Rus düzlüğü kültürü** diye söz ettiği bu yeni kültürden kastı Bolşevik kültürü değildir. Zaten kendisi kitabını 1917 Bolşevik ihtilalinden önce yazmıştır.

SPENGLER'E GÖRE
DÜNYA TARİHİNDE KÜLTÜRLER



ÇİZELGE 1

Spengler'in kültür anlayışını ve sınıflamasını iyice kavramak için onun kullandığı bazı terimler ve kavramların açıklanması gerekmektedir.

a) **Biçimlendirici ilkeler:** Spengler, kültürü dünya tarihinin ana etkeni, onu biçimlendiren ilkeler olarak değerlendirmektedir. Örneğin, Klasik, Barok, Gotik.. denen üsluplar yalnızca mimarlık için değil bütün sanat dalları için geçerlidir. Bir ressam ile bir müzisyen hatta bir filozof kişisel farklılıklara karşın ortak bir üslup taşıyabilirler. İşte Spengler'e göre kültür, bu ortak üslubu belirleyen ilkelerdir.

b) **Canlı organizma:** O, kültürü canlı varlıklara benzetmektedir. Bu nedenle de her canlı organizma gibi kültürlerin de doğduklarını, büyüyüp geliştiklerini ve yaşlandıktan sonra çöküp öldüklerini kabul etmektedir. Bu yüzden tarihsel akışı düz bir çizgi doğrultusunda değil de kültürlerin doğup geliştiğini ve öldüğünü simgeleyen yarım çemberler olarak düşünmüştür (Çizelge: 1). Canlıların, özellikle de insanların hayatlarında olduğu gibi kültürlerin hayatlarını da '4' döneme ayıran Spengler, onları doğada yaşanan '4' mevsim ile de karşılaştırmaktadır:

Çocukluk	İlkbahar
Gençlik	Yaz
Olgunluk	Sonbahar
İhtiyarlık	Kış

O, bununla da yetinmeyerek kültürlere insanınkine benzer ortalama bir ömür, bir süre de saptamıştır. Bu süre, her kuşak için ortalama '33' yıl hesabıyla '30' kuşak boyu, yani '1.000' yıldır.

c) **Kültür ve uygarlık:** Spengler'in dünya tarihinde kabul ettiği '8' kültür çevresinden her biri kendi içinde bir bütün oluşturmaktadır. Bunlar normal ömürlerini tamamladıktan sonra ya çöker ortadan kalkarlar, ya da yaratıcılıklarını yitirmiş olarak bir süre daha yaşarlar.

Kültür çevreleri canlı organizmaya benzeyen dönemlerin dışında şu '3' evreden de geçerler: Simgesel bir **ilk kültür** - metafizik/dinsel **yüksek kültür** - uygarlıkçı **son kültür.** Bu evreler Nusret Hızır'ın belirttiği gibi A. Comte'un «3 Hal Kanunu»ndan esinlenmişe benzemektedir.

Böylece Spengler, **uygarlığı** (civilization) canlılığını, yani biçimlendirici ilkeler olma niteliğini yitirmiş olan kültürlerin son evresi ve kendinden sonraki kültüre doğru bir uzantısı olarak görmektedir. Kendi deyimleriyle «her kültür kendi uygarlığına sahiptir.» Uygarlık «kültürün önlenmez kaderi» ve «gelişmiş bir insanlık türünün varabileceği en dış ve yapay» durumudur. Uygarlıkların «temel düşüncesi» ya da simgesi ise **büyük şehirdir.** Ama kırsal hayatın, taşranın aleyhine gelişen bir şehir. Büyük şehir hayatı, halk kültüründen, bölgesel kültürlerden uygarlığa geçiş demektir. Paraya dayalı bu kozmopolit hayat «kültürün kesin kapanışını» ve taşralıya karşı yepyeni bir dönemin açılışını haber verir. (**BÇ, 44** ve ötesi.)

Kültürden uygarlığa geçiş Mısır'da ME. 2.000 de olmuştur. Klasik eskiçağda ise, bu dönüşüm IV. yüzyılda gerçekleşmiş, yaratıcı Grek kültüründen salt zekâya dayanan Roma uygarlığına geçilmiştir. Dolayısıyla **Sezarizm** yani Giulius Cesar dönemi, biçimlendirici etkinliğini yitirmiş olan klasik çağ kültürünün uygarlığa dönüşmüş evresidir. **Batı kültürü**ne gelince, burada kültürün uygarlığa dönüşmesi **XIX.** yüzyılda tamamlanmıştır. Napoleon Bonaparte bu geçişin simgesidir. Bu nedenle organizma olarak yaşamının ihtiyarlık dönemine ya da kış mevsimine girmiş olan **batı kültürü** de sona erecektir, hatta sona yaklaşmaktadır. Bu yüzdendir ki o eserine **Batının Çöküşü** adını koymuştur.

d) **Eşzamanlık:** Spengler, toplumda geçerli olan kronolojiye göre aynı zaman dilimi içerisinde yer almayı gerektiren mutlak eşzaman anlayışına da karşı çıkıyordu. Ona göre, ayrı kültür çevrelerinde, dolayısıyla çok farklı zaman aralıkları ile ortaya çıksalar bile, kültürlerin aynı gelişme noktalarında yer alan ya da onu belirleyen kişiler ve olgular eşzaman sayılmalıdır. Bu konuda şöyle diyordu:

«Kültürlerin benzer karşılaştırılmalarında şekilleri çarpıcı bir görünüşte sergilenir. Değişik manalarla bile olsa aynı safhadan (evreden) geçtiklerine göre onlara çağdaş diyebiliriz. Böylece misal olarak, Ehramlar (Mısır piramitleri) Gotik katedrallerle çağdaştır. Kültürdeki benzer şekiller çağdaş kültürün âdetlerine bağlıdır, fakat bazen kesin bir uygunluk gösterirler. Böylece antik plastik sanatlarla Barok org müziği benzer olaylardır. Denilebilir ki benzer ve eş olaylar aynı şeydir mesela Büyük İskender ve Napolyon gibi.» (**BÇ,** 116 ve ötesi.)

Ona göre batı kültürünü yansıtan J.S. Bach ile klasik çağ kültüründen olan Phidias eşzamandır. Spengler böyle bir noktadan hareketle aralarında yüzyıllarca zaman farkı da olsa, yaşadıkları kültürlerin temsilcisi olan kişileri ve olayları eşzaman kabul etmiştir. Onun eşzaman saydığı kişiler için şöyle bir tablo düzenlenebilir:

Eşzaman Sayılanlar	Bağlı Oldukları Kültürler
J.S. Bach	Batı
Phidias	Klasik Eskiçağ
Chi Huanf Ti	Çin
Augustus	Klasik Eskiçağ
Muhammed	Arap
Pythagoras	Klasik Eskiçağ
Cromwell	Batı
Calvin	Batı
N. Bonaparte	Batı
III. Tutmosis	Mısır

Bunun dışında Spengler'in kendisi de belirli kültür alanları, örneğin felsefe ve mimarlık için kişi ya da üsluplara dayalı eşzaman tabloları vermiştir:

	Mısır	Klasik	Arap	Batı
Mimarlık	Piramit	Dorik sütun	Tapınağın iç mekân haline gelmesi	Kubbeli Katedraller

	Hint	Klasik	Arap	Batı
Felsefe	Vedanta	Platon Aristoteles	Farabi İbni Sina	Kant Hegel Schelling Goethe

e) **Kültürlerin simgeleri:** Spengler'in anlayışına göre bütün bilimler ya da sanatlar her kültür çevresinde aynı oranda gelişmezler. Kültürlere simge olabilecek bazı etkinlikler, alanlar vardır. Genelde her kültür kendini en iyi biçimde mimarlıktaki özellikleri ile belli eder. Bunun dışında her kültür, kendisine en uygun sanat dalını ve bilimi seçer. Klasik eskiçağ kültürü, belirli bir mekân içerisinde maddi bir cismi, insan bedenini anlatmaya önem vermiştir. Bunun için de heykeli seçmiştir. Batı kültürü ise mekânın ve mekân içindeki devingenliğin sonsuzluğunu ön plana almıştır. Böylece perspektive dayalı **resim** sanatına eğilmiştir.

f) **Arap kültürü:** Spengler'in '8'li kültür dizgesi içerisinde **majik** (büyülü) diye nitelediği **Arap kültürü**, Türk tarihi ve kültürünün de çok uzun bir süresini içermektedir. Bu nedenle onun bu kültürün özellikleri hakkında öne sürdüğü görüşleri özetlemek gerekmektedir.

Ona göre bu kültür Milat yıllarında başlamış ve 1.000 yıllarında yerini batı kültürüne bırakmıştır Alan olarak da Doğu Akdeniz bölgesi, Önasya, Kuzey Afrika ve Habeşistan'da yayılmıştır. Arap kültürünün başlangıç evresinde, klasik eskiçağ kültürü, **uygarlık** evresine girmek üzereydi. Bu yüzden Arap kültürü Roma'nın temsil ettiği bu uygarlığın etkisinde kaldı. Mimarlıkta Basilika üslubu egemen idi, zamanla **kubbe** ortaya çıkmıştır. Roma'daki Pantheon, **kubbeye** geçişin göstergesidir. Arap kültürü de mimarlıkta **kubbeyi** seçmiş ve kubbe bu mimarinin simgesi olmuştur. Öte yandan felsefede de Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde olduğu gibi Yunan felsefesi etken olmuştur. İslamiyetin çıkışından sonra Helenizm aşılmış, antik kültürün baskısı giderek azalmıştır. Peygamber Muhammet, bu kültürün en yüksek noktasında yer alır. Ve Arap kültürü, öncelikle insanı sonsuz mutluluğa ulaştıran (neçata götüren) dinlerin kültürü olmuştur.

g) **Kültürler arasında etkileşim:** Spengler temelde her kültürü kendi içinde bir bütün olarak görmekte ve birini ötekisinin devamı say-

maktadır. Bu nedenle de ona göre kültürler arasında bir etkileşim yoktur. Kültürlerin biribirlerine olan etkileri özde değil, görünüştedir. Herhangi bir kültür çevresinde yaşayanlar, sanatçılar, o kültürün simgeleşmiş kişileri başka kültürlerdeki temaları, anadüşünce ve konuları malzeme olarak alıp kullanabilirler. Grek heykelciliğinin Mısır'daki heykel biçimini alıp geliştirmesi gibi.

Rönesansa gelince, Spengler bu akımı batı kültürüne bir tepki olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Rönesans sanatını da antik sanatın aynı olarak görmemektedir. Öyleki ona göre Rönesans batı kültürüne geçirilmek istenen bir kostüm demektir.

Bununla birlikte Spengler kitabında birkaç kez kültürlerin biribirlerini etkilediğini de kabul eder görünmektedir. O, bu etkileşime **Pseudo morphose** (biçimsel taklit) adını vermektedir. Ancak bu taklit sürekli olmamış, her kültür bu evreyi aşarak kendi özgünlüğünü yaratmıştır. Örneğin Arap kültüründe bu biçimsel taklit evresi Mısır'ın Roma egemenliğine girdiği **Aksium** Savaşında (ME. 31) başlamıştır. Fakat İslamiyetle birlikte Araplar bu evreyi aşmışlardır.

Spengler'in, uygar dünyanın merkezi sayılan Avrupa'nın temsil ettiği batı kültürünün, insanoğlunun yarattığı ve yaşadığı biricik kültür olmadığını belirtmesi ve bunun da çökmesinin kaçınılmaz olduğunu öne sürmesi çok büyük yankılara yol açmıştı. Duygusal bir nitelik de taşıyan tepkiler durulmaya başladığında, eleştiriler de belli noktalarda yoğunlaşmıştı. Çoğulcu görüş genelde kabul görürken, kültürleri canlı bir organizmaya benzeterek onlara belirli ömürler biçmesi, eşzaman kavramına verdiği anlam, kültür ile uygarlık anlayışı ve kültürler arasında etkileşimi kabul etmeyişi savunduğu kültür kuramının zayıf tarafları olarak belirtilmişti. Bununla birlikte Spengler'in görüşleri, dikkatlerin kültür olgusu üzerine çevrilmesi ve bu alanda yeni değerlendirmelerin, yeni sınıflandırmaların yapılmasına yol açması yönünden de olumlu sonuçlar doğurmuştur.

2) Arnold Toynbee (1889 - 1975)

O. Spengler'i eleştirirken kendine özgü bir tarih felsefesi yaratan, «kültür» yerine «uygarlık» kavramını daha kapsamlı bulan ve yeryüzü uygarlıklarında yeni bir sınıflandırmaya yönelenlerin başında İngiliz tarihçisi A. Toynbee gelmektedir. Spengler'in «amatör» sayılabilecek tarihçiliğine karşın Toynbee Londra Üniversitesinde tarih profesörlüğü yapmıştır, Uluslararası İlişkiler Kraliyet Akademisi (Royal Institute of International Affairs)'nin üyesidir, yönetimin de uzun süre danışmanlığını üstlenmiştir. Öte yandan Spengler kitabını bir hamlede yazdığı halde Toynbee 1920'de başladığı çalışmalarını ancak 1961'de sonuçlandırabilmiştir. Yıllar boyunca dünyanın çeşitli bölgelerini gezmiş, elde ettiği sonuçları 27 yıl

boyunca cilt cilt yayımlamıştır. **A Study of History** (Tarih İncelemesi) adını verdiği eserinin ilk cildi 1934'te, 12. cildi ise 1961'de basılmıştır. Çok uzun ve ayrıntılı olan bu eserde yer yer tutarsızlıklar hatta çelişkiler kaçınılmaz olduğu için yaşamının son yıllarında resimli ve özet bir yayımını da yapmıştır. 1972'de Oxford'ta aynı adla basılan bu özet Türkçeye **Tarih Bilinci** adıyla çevrilmiş ve 1978'de Bateş Yayınları arasında çıkmıştır.

Toynbee'nin Spengler ile birlikte olduğu, ona katıldığı önemli bir nokta, Aydınlanma Dönemi tarih felsefesine karşı çıkmasıdır. Yeryüzünde tek bir batı uygarlığı değil, birçok uygarlık bulunduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda tarihte «ilerleme» düşüncesini bir ilke olarak kabul etmeyi yanlış bulmaktadır. Çünkü ilerleme kavramı esasında görecelidir. Bir Gotik katedralinin Yunan ya da Çin tapınağına göre «ilerleme» olduğunu öne sürmenin saçma bir şey olacağını söylemektedir.

Çoğulculukta Spengler'le birleşen Toynbee, kültür/uygarlık anlayışında ondan ayrılmaktadır. Spengler, kültürü tarihi oluşturan, ona biçim veren ilke, ruh olarak ele alıyor, uygarlığı ise, canlılığını yitiren kültürün son evresi, uzantısı olarak niteliyordu. Toynbee ise tarihte ana kavram, ana etken olarak uygarlığı bulmaktadır. Ona göre dünya tarihi biribirinden bağımsız uygarlıklardan oluşmuştur. O, uygarlığın «anlaşılabilir bir inceleme alanı» olarak tanımlanabileceğini söylemektedir. Bu çerçeve içinde uygarlıklar, aslında anayasalar, devletler, kiliseler gibi «gözle görülmeyen varlıklar»dır. Fakat onların gözle fark edilen belirtileri de vardır: Taçlar, silahlar, çanlar, giysiler, heykeller... Bununla birlikte ait oldukları uygarlıkları açıkça yansıtan bu tür gözle görülür sanat eserleri, gerçekte o uygarlıkların çeşitli anlatımlarıdır, uygarlığın kendisi değildir. Toynbee'ye göre bir kültürün, uygarlığın incelenmesi söz konusu olduğunda araç olan bu sanat eserlerini değil, onları yaratan düşünceleri ve değerleri incelemek gerekir (TB. I, 46-48).

Toynbee uygarlık deyimi yerine kimi kez onunla özdeş değil fakat eşdeğer olan **toplum** (**society**) terimini de kullanmaktadır. Ona da «insanlar arasındaki toplam ilişkiler ağı» anlamını vermektedir.

Toynbee'nin, Spengler ile ortak görüşte olduğu ikinci nokta, uygarlıkların/kültürlerin doğuşlarında ve gelişmelerinde benzerlikler, hatta belirli kurallar olduğudur. Toynbee bu bünye benzerliklerine **ritm** demektedir. Onun kanısınca her uygarlık doğar, büyür ve sonra ya çöker ya da çözülür. Ama bu evrelerin hepsi de kaçınılmaz değildir. Yani doğan her uygarlık gelişmeyebilir, çökmeden de sürebilir. Yalnız sona erişler biribirine benzemektedir. Uygarlıkların çöküşlerinin yaklaştığı dönemlerde üniversel devletlerin (imparatorlukların) ve evrensel dinlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Çözülmelerde ise kitlelerin önderlerine yabancılaşmaları, içte azınlıkların egemenlikleri ile işçi (proletarya) hareketleri sonucu «ruhta ayrışım» yani toplumda yaratıcılık yetisinin yok olması ve dıştaki barbarların saldırıları etken olmaktadır.

Toynbee'nin Spengler'den esinlendiği bir başka nokta, göreceli eşzaman kavramıdır. O, değişik kültürler aynı **ritmde** oldukları, yani içyapıları yönünden biribirlerine benzedikleri için onları eşzaman kabul etmektedir. Ancak Toynbee'nin eşzaman anlayışı çok sınırlı olup Spengler gibi çizelgeler düzenleme yoluna gitmemiştir.

Toynbee'nin uygarlıkların doğuşuna ve yeryüzündeki uygarlıkların sınıflandırılmalarına ilişkin görüşleri şöyle özetlenebilir:

a) **Uygarlıkların doğuşu :** Toynbee, kendisine gelinceye kadar uygarlıkların nasıl doğdukları hakkında öne sürülmüş olan görüşleri ve geçerli tarih felsefelerini '2' gruba ayırmaktadır: **Irkı** ana etken olarak kabul edenler; **çevreyi** etken olarak görenler.

O, XIX. yüzyıl Avrupasında Comte de Gobineau ile başlayan ırkçılık akımlarının ve «üstün ırk» kavramının uygarlıkların yaratılmasında etkili olduğu yolundaki görüşü geçerli bulmamakta, dahası böyle bir savı «ahlak açısından iğrenç» olarak nitelemektedir. Öte yandan doğanın ve toplumsal çevrenin uygarlık/kültürler arasındaki çeşitliliğin nedeni olduğunu öne süren Yunan düşünürlerinin görüşlerini savunan Thomas Buckle gibi, çevrecilerin kuramlarını da yeterli görmemektedir. Bu nedenle de her iki kuramın yerine geçen iki başlı bir kuram öne sürmektedir: **Meydan okuma (irade. challenge)** ve tepki **(çevreden gelen istek, response.)**

Toynbee, uygarlıkların doğuş nedeninin basit değil, karmaşık olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre söz konusu «neden», «bir varlık değil, bir ilişkidir.» İnsanların dışındaki iki güç arasındaki etkileşme, ya da iki ayrı kişiliğin karşılaşması gibidir bu neden. Otomobil motoronun çalışması için gerekli olan benzin ve hava gibi..

Her uygarlığın başlangıcında ona «neden» olan **meydan okumayı** ve ona karşı gösterilen verimli tepkiyi araştırmak gerekir. Her ikisi birlikte işlediklerinde yani meydan okumaya çevreden yeterince destek gelince yeni bir uygarlık doğar. Örneğin Nil'in taşıp meydan okumasının çevresine yaydığı birikim, uyandırdığı olumlu tepki Mısır uygarlığını doğuran ana etken olmuştur. Mezopotamya uygarlığının doğuşunda aynı biçimde Dicle - Fırat ırmaklarının, Çin uygarlığında da Sarı Nehrin etken olduğu gösterilebilir. Meksika'daki Maya uygarlığının doğuşunda ise meydan okuma «orman», buna karşılık verimli tepki de «ormandan işe yarayacak toprak kazanma» olarak belirlenmektedir.

Bununla birlikte her meydan okuma ve cevap, tepki, yeni bir uygarlık doğurmayabilir. Toynbee bu tür uygarlıklara **durdurulmuş uygarlıklar** demektedir. Eskimolarda ve Polinezyalılarda olduğu gibi.. Onların yaşadıkları bölgelerde meydan okumanın gereğinden fazla ya da tepkinin az olduğu düşünülebilir. Ne olursa olsun arıların ve karıncaların düzenine benzeyen bu çalışkan, uzmanlaşmış toplumlarda yaratıcı bir uygarlık doğmamıştır.

Spengler, kültürlerin oluşum ve gelişimini organizmaya benzetip biyolojiden örneklemeler yaptığı halde, Toynbee benzetmelerini spora dayandırmaktadır. Bir dağa tırmanmaya çalışan bir grup sporcudan bazıları nasıl çeşitli engeller yüzünden tepeye ulaşamayıp yarı yolda, yamaçta, hatta dağın eteklerinde kalıyorlarsa, kimi uygarlıklar da amaçlarına ulaşmayabilirler. Bunların bir kısmı gelişemez, hatta ölü olarak doğar, başlangıç noktasında kalır.

b) **Yeryüzündeki uygarlıklar:** Uzun süren incelemeleri sırasında Toynbee, genel olarak yeryüzünde '21' uygarlığın meydana geldiğini kabul etmişti. Ancak sonradan bunlara ek olarak kimi «uydu» yani başkasına bağlı uygarlıkların da yaşandığını, dahası, kimi uygarlıkların da ölü doğdukları görüşünü savunduğu için uygarlıkların sayısını '21'den '34'e çıkarmıştır. Bir fikir edinmek için önce onun 21'lik dizgesini sıralayalım:

1) **Eski Mısır** (ME. 4. bin)
2) **Sümer - Akad** (ME. 3. bin)
3) **Babil** (ME. 1500)
4) **Hitit** (Eti)
5) **Çin**
6) **Uzakdoğu** (Kore ve Hıristiyanlık dönemi Çin'i)
7) **Japon**
8) **Minos** (Girit. ME. 3.000)
9) **Syriac** (İlk Suriye. MS. 300 dolaylarında)
10) **İran** (Akamenişler ile sona erer)
11) **Arap**
12) **Hellenik**
13) **Ortodoks Hıristiyan**
14) **Ortodoks Rus**
15) **Batı Hıristiyan**
16) **İndik** (Eski Hint)
17) **Hindu** (IV. yüzyıl Hindistan'ı. Gupta'lar dönemi)
18) **And** (Peru. İnka'lar)
19) **Maya** (Meksika)
20) **Yucatan** (Meksika'da bir yarımada)
21) **Meksika**

Spengler her kültür çevresini bağımsız kabul ediyor ve küitürler arasında doğrudan doğruya ilişkinin çok az olabileceğini savunuyordu. Oysa Toynbee uygarlıklar arasında etkileşimi kaçınılmaz bulmaktadır. Bu nedenle de bazı «uydu uygarlıklar» bulunduğunu öne sürmektedir. Onu Spengler'den ayıran son bir nokta da uygarlıklar için belirli ya da zorunlu bir süre, bir ömür kabul etmeyişidir. Uygarlıklar güçlerine ve toplumdaki tepkiye göre kısa ya da uzun ömürlü olabilirler.

Uygarlıkların kesin ve nihai bir listesi yapılamaz; bu nedenle yukarda tartıştığımız bazı noktalar tam olarak kesinleşmemiştir. Aşağıdaki çizelge bütün uygarlıkların zaman süresini gösteriyor; ancak ayrı görünmek iddiaları şüpheli bulunan bazı uydu uygarlıklar bunun dışındadır.

TAM GELİŞMİŞ UYGARLIKLAR

A BAĞIMSIZ UYGARLIKLAR

Başkalarıyla ilişkisi olmayanlar

Orta Amerika Uygarlığı
And Dağları Uygarlığı

Başkalarıyla akraba olmayanlar

Sümer-Akad Uygarlığı
Mısır Uygarlığı
Ege Uygarlığı
İndüs Uygarlığı
Çin Uygarlığı

Başkalarıyla akraba olanlar

Sümer-Akad, Mısır, Ege ve Hitit'le akraba Suriye Uygarlığı
Ege ile akraba Helen Uygarlığı
İndüs ile akraba Hint Uygarlığı
Önce Mısır, sonra İslam, sonra da Batı ile akraba Afrika Uygarlığı

Hem Suriye, hem Helen ile akraba } Ortodoks Hıristiyan, Batı, İslam Uygarlıkları

B UYDU UYGARLIKLAR

Orta Amerika'nın uydusu } Misisipi, Güney-Batı Uygarlıkları

And Dağları uydusu } Kuzey And, Güney And Uygarlıkları

Sümer-Akad'ın uydusu (?) Elam Uygarlığı
Sümer-Akad'ın uydusu Hitit Uygarlığı
Sümer-Akad'ın uydusu (?) Urartu Uygarlığı
Önce Sümer-Akad, sonra Suriye'nin uydusu İran Uygarlığı
Mısır'ın uydusu (?) Meroit Uygarlığı

Çin'in uydusu } Kore, Japon, Vietnam Uygarlıkları

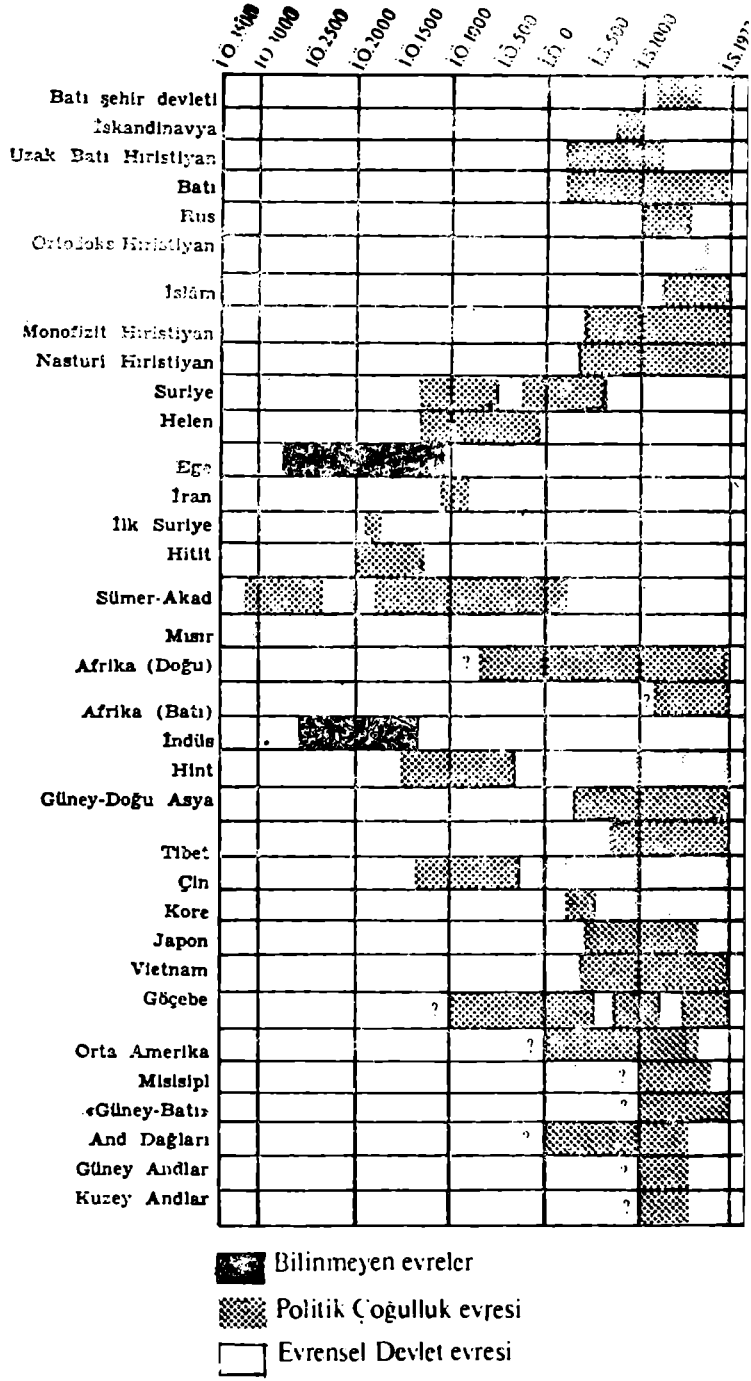
(?) İtalya Uygarlığı
Önce Hint, sonra, yalnızca Endonezya ve Malaya'da İslam uydusu
Tibet Uygarlığı
Önce Ortodoks Hıristiyan, sonra Batı uydusu Rus Uygarlığı
Avrasya ve Afrasya steplerine komşu uygarlıkların uydusu
Göçebe Uygarlıklar

I ÖLÜ DOĞAN UYGARLIKLAR

Mısır'ın gölgede bıraktığı ilk Suriye Uygarlığı
İslamın gölgede bıraktığı Nasturi Hıristiyan Uygarlığı
İslamın gölgede bıraktığı Monofizit Hıristiyan Uygarlığı
Batının gölgede bıraktığı Uzak Batı Hıristiyan Uygarlığı
Batının gölgede bıraktığı İskandinav Uygarlığı
Modern Batının gölgede bıraktığı Ortaçağ Batı Şehir-Devleti Evreni

(A. Toynbee, *TB*, I, 77)

İÖ. 3500 ile İS. 2000 arasının dünya uygarlıkları ve bu uygarlık büyümelerinin evreleri.



ÇİZELGE 2

Toynbee, **Tarih Bilinci** adlı kitabında uygarlıklar için yeni bir dizge vermektedir (Çizelge : 2, Toynbee, Tarih Bilinci, I, 77). Buna göre yeryüzünde '34' uygarlıktan söz edilebilir. Bunlar '2' gruba ayrılmaktadır: **Tam gelişmiş** ve **ölü doğmuş** olanlar. Tam gelişmiş uygarlıklar da kendi içinde '2'ye bölünebilir: **Bağımsız** ve uydu uygarlıklar. Böylece onun son çizelgesi şöyle oluşmaktadır :

Tam Gelişmiş Uygarlıklar	27	tane
a) Bağımsız	14	»
b) Uydu	13	»
Ölü Doğan Uygarlıklar	7	»
	34	

Toynbee'nin görüşleri ve çizelgesi de Spengler'inki gibi tartışılabilir. **Önemli** olan, her ikisinin de **kültür** ya da **uygarlık** kavramlarını tarihin ana konusu olarak kabul etmeleri ve Avrupa'nın kültürün/uygarlığın biricik beşiği olduğu yolundaki varsayımı temelinden yıkmalarıdır.

II - DEĞİŞİK ÖĞELERİ AÇISINDAN TÜRK KÜLTÜRÜNÜN TARİHSEL DEĞİŞİM VE GELİŞİMİ

A - «TÜRK KÜLTÜRÜ» VE «TÜRKİYE KÜLTÜRÜ» KAVRAMLARI

Ulusal boyutlar içinde düşünüldüğünde, ulus ya da ülke adı kullanılarak kültür için yapılan tanımlamalarda, yeryüzündeki toplumların büyük birçoğunluğu yönünden arada büyük bir fark söz konusu değildir. Örneğin Japon kültürü/Japonya kültürü, İngiliz kültürü/İngiltere kültürü, Yunan kültürü/Yunanistan kültürü deyimleri arasında tam anlamıyla bir ayrılık bulunmasa bile, kavram olarak büyük ayrılıklar ya da çelişkiler yoktur. Buna karşın Türk kültürü/Türkiye kültürü deyimleri kavram ve içerik yönlerinden biribirinden oldukça farklıdır. Bu ayrılık Türk tarihinin öteki ulusların tarihlerine benzemeyen akışının doğal bir sonucudur. Şöyle ki, İngiliz ya da Fransız tarihi, İngiliz veya Fransız adını taşıyan toplulukların, ulusların kendi adlarını verdikleri toprak parçaları üzerinde başlayan ve süregelen bir tarih demektir. Bu nedenle «İngiliz kültürü» denildiğinde dolaylı da olsa «İngiltere» denen belirli bir ülkede filizlenen ve gelişen bir kültür anlatılmış olur. Oysa Türk tarihi, belirli bir coğrafya parçası ile sınırlandırılmasına olanak bulunmayan bir nitelik taşımakta ve Türklerin göçüp yerleştikleri ve devlet kurup egemen oldukları ülkelerin tümünü kapsamaktadır. Öte yandan bugün «Türkiye» denen topraklar da Türklerin tarihlerinin başlangıcından bu yana oturdukları yer, yani Türklerin öz yurdu anlamına gelmemektedir. Bu yüzden de Türk tarihinde «göç, yurt kurma» kavramları ile «anayurt, yeni yurt, yavru vatan» deyimleri öteki ulusların tarihlerinde pek görülmeyen büyük bir önem taşımaktadır. Kısacası Türk tarihi alan olarak yalnızca Türkiye denen coğrafya parçası ile sınırlı bulunmamaktadır. Bunun sonucu olarak da **Türk kültürü** ile **Türkiye kültürü** deyimleri arasında boyut ve süreç yönlerinden küçümsenemeyecek bir ayrılık vardır.

Günlük konuşmalarda eşanlamda kullanılan ya da biribirine karıştırılan bu iki tanımlama arasında şu farkın bulunduğu unutulmamalıdır. **Türk kültürü** denildiğinde, Türk kavminin tarih sahnesine çıkışından başlayarak günümüze dek süregelen ve Türklerin yerleştikleri, yaşadıkları, bugün de yaşamakta oldukları yerlerde yarattıkları, bugün de etkinliğini sürdüren kültür anlaşılmaktadır. **Türkiye kültürü** ise, Türklerin yerleşmelerinden ötü-

rü Türkiye denilen bu topraklarda onlardan önce de varolan, onların gelişiyle büyük bir değişikliğe uğrayarak devam eden ve günümüze ulaşan kültür anlamına gelmektedir. Bunda bir kültürler topluluğu ya da bileşkesi de söz konusudur. Kavramlar arasındaki fark, **Türk kültürü** ile **Türkiye kültürünün** kökenlerinin neler olduğu sorununa eğilindiğinde daha da belirginleşmektedir.

Türk kültürünün ana kaynağının Orta Asya olduğu bilinmektedir. Türklerin İslam öncesi dönemde geliştirdikleri bu özgün kültürün Çin ve Hindistan gibi komşu ülkelerin kültürlerinden de etkilendiğini kabul etmek gerekir. İslamiyetin kabulünden sonra ise Müslüman Arap-İran kültürlerinin büyük etkisiyle yeni bir kültür bileşkesine (sentezine) ulaşıldığı da kuşkusuzdur. Böylece **Türk kültürünün** genelde '3' kaynağa dayandığı meydana çıkmaktadır: **Orta Asya - Komşu ülkeler (Çin, Hint) - İslam (Arap, İran).**

Türk kültürünün zamanla üçlü bir bileşke niteliğini kazanmasına karşın **Türkiye kültüründe** etkileşim kaynakları değişmekte ve dörtlü bir bileşke görülmektedir. Orta Asya'dan getirilen öz, İslamiyetle birlikte yeni bir görünüm kazanmayı sürdürürken Anadolu'da karşılaşılan eski kültürler bu değişmeyi genişletmiş, ona yeni boyutlar kazandırmıştır. Arkasından başlayan Haçlı Seferleri ile Avrupalılarla, batılılarla karşılaşılmış ve Rumeli'ye geçip imparatorluğu kurduktan sonra da onlarla yan yana, kimi kez de iç içe yaşanılmıştır. Giderek, batı, Avrupa örnek alınarak girişilen düzenleme hareketleri, batı kültürünün etkilerini daha da artırmış ve hızlandırmıştır. Bütün bu nedenlerle Türkiye Cumhuriyeti'nde bugün varlığını sürdüren **Türkiye kültüründe** «4» köken, dörtlü bir bileşke söz konusudur: **Özgün Türk kültürü (Orta Asya) - İslam kültürü (Arap, İran) - Anadolu yerli kültürleri - Batı (Avrupa) kültürü.**

Tarihin akışı içerisinde coğrafyanın da belirlediği bu gerçekler karşısında ulusal ya da evrensel kültürümüzü **Türk - İslam Sentezi** olarak nitelemek veya ona indirgemeye çalışmak, bilimsel bir yaklaşım olmamanın dışında Türk kültürüne belirli oranda da olsa renk ve zenginlik kazandıran kökleri yadsımak olur. Böyle bir davranış çağdaşlaşma çabalarına ters düşer ve ulusal kültürü çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkarma amacıyla da bağdaştırılamaz.

B KÜLTÜRÜN BAŞLICA ÖĞELERİ

Çok yönlü bir olgu, ya da değişik kaynaklardan çıkan bir bütün olan kültürün hangi öğelerden oluştuğu konusunda ileri sürülen görüşlerde tam bir uyum bulunmamaktadır. Kültür olayını belirli kurallara, yasalara dayandırmak olanağı bulunmadığı için görüş ayrılıklarını bir bakıma doğal

karşılamak gerekir. Dahası, kültürü öğelere ya da kısımlara ayırmanın doğru olup olmadığı da tartışılmaktadır. Kimi araştırmacılar, kültürün ancak bireylerin tavır alış (**atitüd**) ve düşünüş biçimleri ile ortaya çıktığına işaretle, tek tek öğelerin ve öğeler arasındaki ilişkilerin kültür bütününü etkileyemeyeceğini öne sürmektedirler (M. Turhan, KD, 36 vd.). Ancak, başlıca özelliklerinden biri devingenlik ve değişkenlik olan kültüre bu özelliği veren etkenin genelde öğelere dayalı değişiklikler olduğu göz önüne alınırsa kültürü oluşturan öğeleri incelemenin yararlı, hatta zorunlu olduğu anlaşılır. Bir başka anlatımla, kültür değişmelerini doğuran itici güç, aslında kültür öğelerinden birinde ya da birkaçında ortaya çıkan değişme ve gelişmelerdir. Biz burada Türk kültürünü tarihsel süreç içerisinde inceleyeceğimiz için zaman boyutunda bu değişiklikler daha kolayca belirlenip saptanacaktır. Dolayısıyla tarihsel açıdan bakıldığında, kültürün hangi öğelerden oluştuğunu belirlememiz ve onları «yer»i (mekân) gözardı etmeksizin «zaman» içerisinde izlememiz kaçınılmaz olmaktadır.

Kültürü oluşturan öğeleri inceleyenlerin şimdiye kadar yaptıkları sınıflamalar '3' kümede toplanabilir:

1) Kültürü '2' büyük kısma, dolayısıyla '2' öğe grubuna ayıranlar. Ancak bunların kısımlara verdikleri adlar biribirini tutmamaktadır. Bu yönden de '3'e ayrılmaktadırlar

a) Ayrıma **maddi kültür, manevi kültür** adlarını verenler: Genelde toplumbilimcilerden kaynaklanan bu ayrım yanlılarının ülkemizde de pek çok olduğu görülmektedir.

b) Kültürü **sanatlar/teknikler** ve **âdetler** diye ikiye ayıranlar.

c) Kültürü oluşturan öğeleri **tarih olan** ve **tarihi olan** diye sınıflayanlar. Böyle bir ayrım Kültür Bakanlığınca yayımlanan Sadık Tural'ın kitabında göze çarpmaktadır. O, «Tarihi olan unsur» (öğe) deyimiyle, günümüzde yerini yitirmiş maddi ve manevi öğeleri belirtmek istediğini söylemektedir. Etkinliklerini sürdürdüklerini kabul ettiği öğeleri ise «tarihi» saymaktadır. Bundan başka onun ikinci bir sınıflama daha yaparak «Allah, insan ve devlet» kavramlarını Türk kültürünün «bütünleştirici ilk unsurları» diye nitelediği de dikkati çekmektedir. Ne var ki ulusal kültür sorunu üzerindeki tartışmaları ortadan kaldırmak amacıyla yapıldığı anlaşılan bu tür ayrım ya da nitelendirmeler, kişisel görüş olmanın dışında bir değer taşımamakta ve yeni yeni tartışmaları doğuracak gibi görünmektedir.

2) Üçlü ayrım yapanlar: Kültürü insanların bedensel, toplumsal ve ruhsal gereksinimlerini karşılayan araçlar bütünü olarak niteleyenler, kültür öğelerini ilgili oldukları alanlara ya da derecelerine göre '3'e ayırmaktadırlar:

a) Çok önemli olan, kültürün özünü oluşturan öğeler,

b) Öz olmadıkları, yan çevrede bulundukları halde kimi kez birey ya da toplum için önemli olan öğeler,

c) Etkileri pek duyulmayan, önemsiz olan öğeler.

3) Kültürü çok daha fazla öğelerden oluşan bir bütün olarak görenler:

İster ulusal boyutlar içinde düşünülsün, isterse evrensel düzeyde ele alınsın, kültür konularına ve sorunlarına karşı duyulan ilgi ve bunun sonucunda artan incelemeler, kültürün çok boyutlu ve karmaşık bir bütün olduğu gerçeğini giderek daha çok kanıtlamaktadır. Böylece onu çok sayıda ve değişik öğelerden oluşmuş bir bileşke olarak kabul etme görüşü daha da yaygınlaşmaktadır. Aslında kültürü «maddi» ve «manevi» diye ikiye ayıranlar, onu iki temel görüşlü kabul edenler hatta öğeleri önemlerine göre sıralayanlar da, bu sınıflandırmalarını bir değil birkaç öğeye dayandırdıkları için, kültürün birçok öğeden oluştuğunu kabul ediyorlar demektir.

Kültürü meydana getiren öğelerin hayli değişik olduğunu savunanların da söz konusu öğelerin sayısı konusunda biribirlerinden farklı düşündüklerini de vurgulamamız gerekir. Genelde göze çarpan, araştırıcıların bağlı oldukları esas bilim alanlarına göre ve yeğledikleri kültür tanımına göre değişik öğeler sıraladıklarıdır. Örneğin Bozkurt Güvenç, bir sosyal-antropolog gözüyle kültürün ana öğeleri için merkezde «dil» in yeraldığı ve bireyle birlikte töreler, aile, akrabalık, din - devlet - yönetim, üretim - tüketim, yerleşme, sanat - bilgi - eğitim ve sağlığı içeren çemberlerden oluşan bir şema vermektedir. Bununla da yetinmeyip G.P Murdock'tan naklen, kültürel içerik ve ilişkilerde değişken kurum ve ilgileri gösteren '78'lik bir çizelge sunmaktadır (İK, 109, 122).

Biz burada yeğlediğimiz kültür tanımı çerçevesinde onu oluşturan öğeleri şöyle sıralayacağız: Dil, yazı, din, bilim, giyim-kuşam, sanat, yerleşme.

Şurasını da önemle vurgulamalıyız ki amacımız Türk kültürünün tarih içindeki görünümünü ve değişmesini, gelişmesini sergilemektir. Bu nedenle onu oluşturan öğeleri salt bu akışı belirleyen etkenler olarak ele alacağız. Yani dili bir dilbilimci, dini bir dinbilimci, sanatı bir sanatçı ya da sanat tarihçisi yaklaşımı ile değil, onları kültür olgusunu belirleyen, yönlendiren ve değiştiren değerler olarak incelemeye çalışacağız. Bunu yaparken de o bilim dallarındaki araştırmaların verilerinden yararlanmayı ihmal etmeyeceğiz.

III — DİL

A — BİR KÜLTÜR ÖĞESİ OLARAK DİL

Kültürü «Bir toplumda geçerli olan ve gelenek halinde devam eden her türlü **dil**, duygu, düşünce, inanç, sanat ve yaşayış öğelerinin tümü» diye tanımlamıştık. Tanımda da yeraldığı gibi dil, kültürü oluşturan ana öğelerden biri demektir.

Dili tanımlamak gerekirse, çeşitli görüşler içerisinde konumuz açısından daha tutarlı görünen D. Aksan'ın şu tanımını aktarabiliriz:

«Dil, düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir.» **(HYD,** I, 55)

Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi dil, birçok yönden büyük bir önem taşımaktadır. Her şeyden önce dil, kişiler arasında en etkin, sürekli ve en doğal iletişim aracıdır. Birey, duygu, düşünce ve isteklerini hiçbir başka araca ya da aracıya başvurmaksızın dil ile karşısındakine iletir. Aynı zamanda çevresindeki kişilerin duygularını ve isteklerini gene dil sayesinde öğrenir. Toplumda elde edilen bütün bilgi, bulgu ve deneyler de ancak dil aracılığı ile başkalarına aktarılabilir. Kısacası dil, bilimsel, dinsel ya da felsefeye ilişkin her türlü düşüncenin taşıyıcısıdır.

Kültür de yeniden öğrenilip aktarılması gereken tarihsel ve toplumsal bir kalıt olduğuna göre, onu oluşturan öğelerin öğrenilmesinde ve yeni kuşaklara aktarılmasında dile büyük gereksinim vardır. Yaşanılan hayatta bir kültürün içeriğini ve niteliklerini kavrayabilmek için, onun dil yönünden dayandığı anlamlar sistemini bilmek gerekir. Bu nedenle dil, kültürü oluşturan bir öğe olmanın yanı başında, onu elde etmek için kullanılan bir araç niteliğini de taşımaktadır. Bütün bunların dışında dil, bir ulusu oluşturan ve ulusallığı sağlayan ana etkenlerden biri olarak da toplumda önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü çağımızda ulus denen toplumu oluşturan ana etkenin ırk ya da din birliği değil, dili de içeren kültür birliği olduğu kabul edilmektedir. İşte bütün bu nedenlerle K. Vossler, dili «kültürün aynası» olarak nitelemektedir. Ünlü Alman düşünürü ve devlet adamı Wilhelm Humbolt ise, bir ulusun dilinin incelenmesiyle onun kültürünün ve dünya görüşünün aydınlatılabileceğini öne sürmektedir. Gerçekten de ulusların kendi toplumsal gereksinmelerine göre sözcük ürettikleri ve ulusal dillerin toplumca önemsenen alanlara ilişkin olarak geliştiği, zenginleştiği görülmektedir. Eskimo dilinde kar ve

buz ile ilgili sözcüklerin, Vietnam dilinde pirince, Grekçede ve İtalyancada denizciliğe ilişkin sözcüklerin çokluğu bu görüşü desteklemektedir. Biraz sonra değineceğimiz gibi Türkçede de akrabalığa, tarıma ve hayvancılığa ilişkin sözcüklerin, deyimlerin çokluğu Türk yaşamının, kültürel gereksiniminin doğal bir sonucudur.

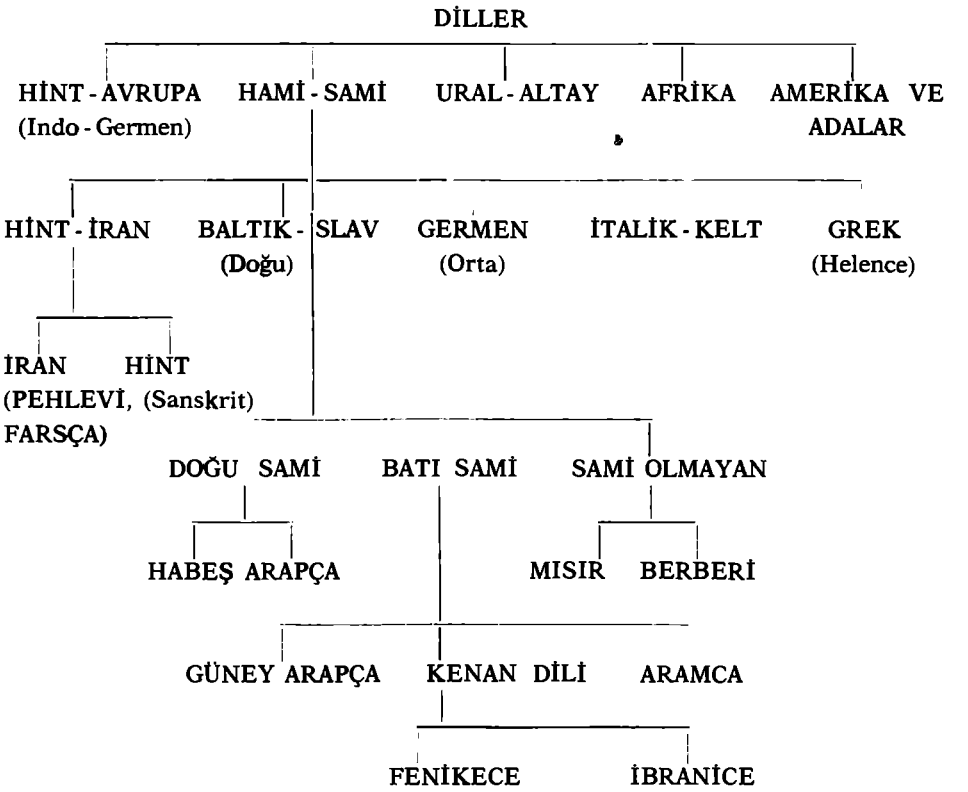
Bu denli önemli bir dizge ve araç olduğu içindir ki kültür sorunlarına eğilen düşünür ve araştırmacıların çoğu dile, kültürü oluşturan öğelerin başında yer vermişlerdir. Türkiye'de de aynı değerlendirmenin geçerli olduğu görülmektedir. Gerçekten de Gökalp'tan başlayarak geçen süredeki incelemecilerin büyük bir çoğunluğu dili, yani Türkçeyi ya Türk kültürünün temeli saymışlar, ya da onu kültürü oluşturan öğelerin merkezine yerleştirmişlerdir.

B — TÜRKÇENİN DİLLER ARASINDAKİ YERİ

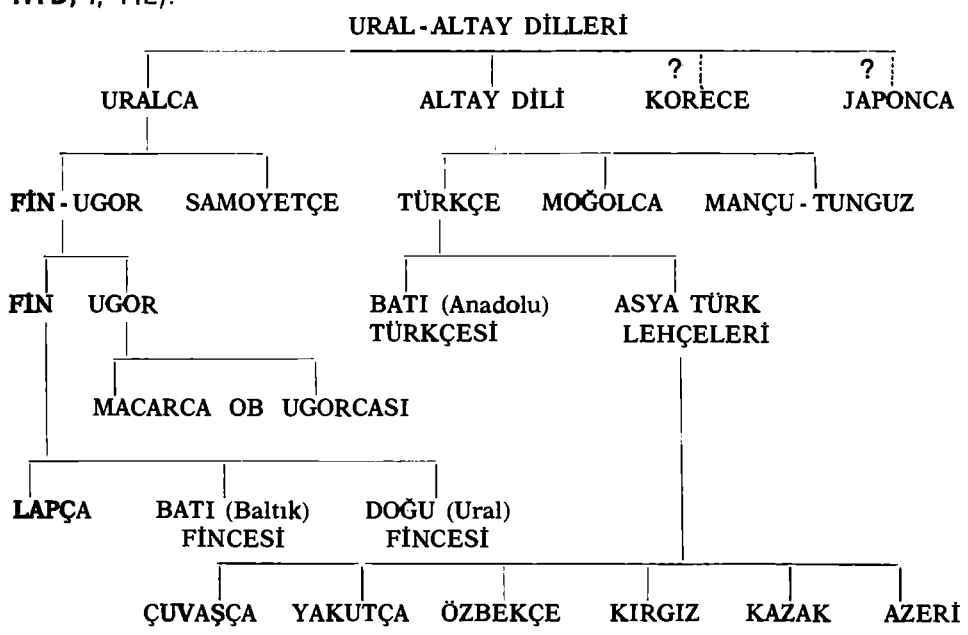
Türkçe denilen dil, kuşkusuz ki Türklerin tarihlerinin ilk dönemlerinden beri konuştukları ve akıp giden zamen içerisinde de değişen, gelişen, etkileyen ve etkilenen bir içerik taşımaktadır. Ancak dil değerlerinin günlük konuşmalar dışında gelecek kuşaklara somut olarak aktarılabilmesi için onun yazılı hale gelmesi büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Türkçenin yazılı belgelerinin çok eskilere gitmediğini ve Göktürklerden önceki dönemlerden günümüze fazla bir şey kalmadığını hatırlamamız gerekmektedir.

Türkçenin Türk tarihi boyunca geçirdiği değişiklikleri ve Türk kültürü üzerindeki etkilerini inceleyebilmek için öncelikle onun yeryüzünde konuşulan diller arasındaki yerinin saptanması yararlı olacaktır. Günümüzde konuşulan diller genelde '2' ayrı açıdan sınıflandırılmaktadır: Biçim (morfolojik) ve kaynak ya da akrabalık ilişkileri (geneolojik) açısından. Bunlardan ikincisi yani kaynağa ya da kökene dayalı sınıflamalar, kültürel etkileşmeyi biçimsel yönden yapılan sınıflamalara oranla kuşkusuz ki daha iyi yansıtmaktadır.

Yeryüzünde konuşulan dillerin kökenleri ve biribirleriyle olan ilişkileri konusunda yapılan incelemelerin sonucunda çok değişik dil sınıflamalarına gidilmiştir. Amacımız yalnızca Türkçenin tarihsel gelişiminin doğurduğu kültürel sonuçları belirlemek olduğu için dillerin sınıflandırılmalarına ilişkin tartışmalara girmeksizin, çok genel bir sınıflamayı belirtmekle yetineceğiz. Kökeni ve akrabalık ilişkilerini esas alan, birçok ansiklopediye de girmiş olan bu sınıflamaya göre yeryüzündeki diller '5' büyük gruba ayrılabilir. Biz bu sınıflamada Türkçenin yerini saptayabilmek için onun içinde bulunduğu dil grubunun ayrıntılı şemasını vereceğiz; onun dışında da Arapça ve Farsça gibi Türkçeyi çok büyük ölçüde etkilemiş olan dillerin hangi gruplarda yeraldıklarını belirtmekle yetineceğiz:



Türkçenin içerisinde yer aldığı **Ural - Altay** dil grubuna gelince bu diller için biraz daha ayrıntılı olan şu çizelgeyi verebiliriz (krş. D. **Aksan**, **HYD**, I, 112):



Türkçenin tarihsel gelişimi açısından, dil sınıflamalarından çıkartılacak ilk önemli sonuç, Türk dilinin, İslamiyetten sonra en çok etkilendiği Arapça ve Farsça ile kökende hiçbir akrabalığının bulunmadığı ve bunların ayrı ayrı gruplarda yer aldıklarıdır. Bu noktada unutulmaması gereken bir özellik de, Arapça ile Farsça arasında da bir kaynak ilişkisinin bulunmadığıdır. **Ural - Altay** dillerinin **Altay** kolundan olan Türkçeye köken bakımından en yakın olan diller ise **Moğolca** ile **Mançu-Tunguz** dilleridir. Farsça, büyük çoğunluğu Avrupa'da konuşulan dillerden oluşan Hint-Avrupa dilleri içerisinde yer almaktadır. Hami-Sami dillerinden olan Arapça ise kaynak yönünden Habeş dili ile İbraniceye yakın bulunmaktadır. Dolayısıyla Avrupa dillerinin kendi gruplarından olan Latince ile olan akrabalıklarını, Türkçenin Arapça ve Farsça ile olan ilişkileriyle eşdeğer saymaya olanak yoktur. Fransızca, İtalyanca ya da Almancanın Latince ile ilişkilerini tarihsel süreç içerisinde doğal, hatta zorunlu görmek gerekir. Buna karşın Türkçenin Arapçanın ve Farsçanın etkisinde kalması sonucu oluşan Osmanlıca, dildeki bir gelişmenin değil, dinsel ve siyasal nedenlerden kaynaklanan bir başkalaşımın ürünüdür.

Biçim (morfoloji) yönünden yapılan sınıflamalarda ise Türkçenin «bitişimli» diller grubunda yer aldığı görülür. Çekim ve sözcük yapımlarında sözcük kökü değişmez, çekimlerde ve yapımlarda ekler kullanılır. Bunların dışında Türkçenin büyük bir özelliği de «sonek»lerin çokluğudur. Bu nitelik de Türkçede ekler, takılar kullanılarak yeni sözcükler türetmek ve dolayısıyla dili zenginleştirmede öteki dillerde pek bulunmayan büyük bir olanak sağlamaktadır.

C — TÜRKÇENİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE ETKİLEŞİM

Yeryüzünde konuşulan diller hangi kökenden gelirse gelsinler, başlangıçtaki saflıklarını olduğu gibi sürdüremezler. Çünkü dil de her toplumsal ya da kültürel varlık, öğe gibi zaman içerisinde değişimden kurtulamaz. Bu değişme veya gelişmenin de '2' ana nedeni vardır:

a) Toplum/ulus içindeki çeşitli gereksinimler ve yönlendirmeler,

b) İlişkide bulunulan başka toplumların konuştukları dillerin etkisi ya da diller arasında karşılıklı etkileşim.

İnsanların konuştukları diller, içerisinde yaşanılan toplumun bedensel, düşünsel ve ruhsal gereksinimlerine göre ve zamanın akışı içerisinde gelişir, zenginleşir ve kısmen de değişir. Çünkü toplum yaşayışındaki değişiklikler, ekonomik yaşamın zorunlulukları ve bilim, teknoloji ve sanct alanındaki buluşlar yeni yeni kavramlar ve değerler yaratırken, dilde bunları karşılayacak sözcükler bulmak da kaçınılmaz olur. Eğer söz konusu değişme ve buluşlar, toplumdaki bireyler ya da gruplarca gerçekleştiril-

mişse orada konuşulan dil kullanıldığı için yeni sözcükler ve terimler kazanan dil de gelişmiş, zenginleşmiş olur. Tersine yeni değer ve kavramlar başka dilleri konuşan birey ya da toplumların eseri ise, bu kavramların dile aktarılması gerekir. Yabancı kökenli bir kavram ya da değerin topluma mal edilmesinin en geçerli ölçütlerinden biri, ona söz konusu dilin yapısına ve sözvarlığına uygun bir karşılık bulunmasıdır.

Göçebe ya da yarı göçebe yaşamın geçerli olduğu dönemlerde toplumsal, ekonomik ve sanatsal gereksinimlerin çok alt düzeyde olduğu kuşkusuzdur. Aynı zamanda toplumlararası ilişkiler de çağımızdaki boyutlarla karşılaştırılamayacak kadar düşük orandadır. Kavimler ve devletlerarası ilişkilerin giderek artması, diller arasındaki etkileşimi de daha büyük oranlara çıkarmaktadır. Bu nedenlerle Türkçenin Türk tarihinin uzun akışı içerisinde geçirdiği değişim ve gelişimleri dilleri etkileyen bu genel çerçeve içerisinde ele alacağız.

1 — İslam Öncesi Dönem

Türkçenin Hiung-nu'lardan başlayarak Türklerin konuştukları bir dil olduğu bilinmektedir. Ancak o dönemden günümüze Türkçe herhangi bir metin ulaşamadığı için dilin başlangıçtaki özelliği ve sözvarlığı hakkında fazla bir şey söyleme olanağına sahip değiliz. Aslında İslam öncesi Türk tarihinin en büyük özelliklerinden, ya da açıkçası eksikliklerinden biri, devlet kurucusu, dolayısıyla tarih yaratıcı olan Türklerin yaptıkları tarihi yazmamış olmalarıdır. Bu nedenledir ki Göktürk anıtlarına gelinceye kadar o dönem Türk tarihi hakkında bilgilerimiz, Türklerin yakın ilişkide bulundukları toplumların özellikle de Çin kaynaklarında verilen bilgilerle sınırlı kalmaktadır. Nitekim Çin kaynakları ME. 329 yılı olaylarını anlatırken '2' dizelik bir Türkçe şiiri de aktarmaktadırlar.

Türklerin göçebelikten tam yerleşik yaşama geçişlerini gösteren belgeler ise çok daha sonraki yüzyıllara ilişkin bulunmaktadır. Gerçekten de bugünkü bilgimize göre bunu kanıtlayan en eski belge, 581 yılında Sogutça yazılmış olan Bugut yazıtıdır (S. Tezcan, **TYK**, 40). Türk yazısıyla ve Türkçe olarak yazılmış yazıtlar ise, bu tarihten yüzyıl sonrasında başlamaktadır.

Orhon yazıtlarındaki dil, Türkçenin oldukça gelişmiş, zengin, işlek ve akıcı bir edebiyat dili düzeyine ulaştığını kanıtlamaktadır. Ancak sözvarlığı gerçek boyutlarıyla saptanamadığı gibi komşu dillerle ilişkileri, karşılıklı etkileşimin sınırları da henüz ayrıntıları ile incelenmemiştir. Doğan Aksan'ın bir araştırmasına göre Göktürk yazıtlarındaki Türkçede yabancı dil öğelerinin oranı yüzde biri bile bulmamıştır.

Uygurlar döneminde yabancı toplumlarla kültürel ilişkilerin artmasının ve Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık gibi yeni dinlerin kabul edilme-

sinin bir sonucu olarak yabancı dillerin etkilerinin de arttığı görülür. Bu dönemde değişik dinsel metinlerin Türkçeye aktarılmasına çalışılırken, Türkçenin kuralları çerçevesinde pek çok sözcük de türetilmiştir. Ancak bunların yanı başında, R. Rahmeti Arat ve Saadet Çağatay'ın incelemelerinden de anlaşılacağı gibi başka dillerden alınan sözcükler de çoğalmıştır.

Türk toplum ve devlet hayatına uygun olarak İslam öncesi dönemde Türkçenin başlıca '3' alanda oldukça zengin sözcüklere sahip olduğu görülmektedir : Aile - tarım - yönetim. Aile, birçok toplumda ana birim olarak kabul edilmekte ve kutsal sayılmaktadır. Ancak aile ilişkilerini ve akrabalıkları belirlemede Türkçedeki sözcük zenginliğini öteki dillerde bulmaya pek olanak yoktur. Hayvancılığı da içeren tarım, Türk boylarında ekonominin temel uğraşı olduğu için dilin bu alandaki gereksinimi karşılayacak düzeye ulaşmış olması doğal sayılmalıdır. Nihayet Türkçede devlet ve yönetime ilişkin sözcüklerin zenginliğini de bu alana verilen önemin ve önceliğin sonucu kabul etmek gerekir.

2 — İslamiyet; Arapça ve Farsçanın Baskısı ve Tepkiler

Türklerin VII. yüzyıl ortalarından başlayarak İslam kültür çevresine girmelerine koşut olarak Türkçenin '2' yabancı dilin etkisi altına girdiği görülür: Arapça ve Farsça. Üstelik bu etki giderek bir baskıya, «boyunduruğa» dönüşmüş ve Türkçe öz kimliğini yitirerek bir başkalaşıma uğramıştır.

Doğal sayılamayacak olan bu büyük değişikliğin nedenlerini '3' grupta toplayabiliriz:

a) İslam kültürü ve imparatorluğu içerisine giren kişiler ve topluluklar için uyulması gereken birer kurala dönüşmüş olan anlayış ve değerlendirmeler.

Dinin kutsal kitabı Kuran'ı ve peygamberin hadislerini aslından okuyup anlayabilmek için Arapça bilmek gerekir. Ezan Arapça okunmakta, **hutbeler** Arapça verilmektedir. Bunların dışında Arapça bilim dili olarak kabul edilmiştir. Bilim adamları da eserlerini Arapça yazmaya çalışmaktadırlar. Böylece Arapça ibadet ve bilim dili olarak İslam dünyasında bütün öteki dillerin önünde yer almış, üstün sayılmıştır.

Sanata gelince, edebiyattan başlayarak sanatın hemen her dalında geçerli dil olarak da Farsça yeğlenmiştir. Bu nedenle sanatla uğraşan Müslümanın Farsça öğrenmesinin gerekli olduğu yolunda bir kanı doğmuştur.

b) Türk boylarının İslamiyete girişle birlikte yurt değiştirmeleri, batıya yönelmeleri.

X. yüzyılda kitle halinde İslamiyete geçen Oğuzlar, Dandanakan Savaşından sonra batıya doğru hareket edip önce İran'da yerleşmişler ve

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu kurmuşlardı. Arkasından Anadolu'ya girip burayı yurt edinmeleriyle Türk tarihinde yepyeni bir dönem başlamıştı. Bu göç ve yerleşme, Türklerin İran'da, Irak'ta ve Suriye'de İranlılarla ve Araplarla yan yana ve iç içe yaşamalarını sağlarken, dildeki etkileşimi de kolaylaştırmış ve artırmıştır.

Anadolu'nun Türklüğe ve Müslümanlığa açılan zengin bir ülke olması, Selçuklular döneminde İranlı pek çok bilim adamı, sanatçı ve yöneticiyi buraya yöneltmiştir. Medreselerde ve devlet kadrolarında görev alan İranlıların Anadolu'da Farsçanın yayılmasında çok büyük bir rol oynadıkları bilinmektedir.

c) Psikolojik etkenler Yeni bir toplumsal çevreye ya da ülkeye giren kişinin uyum sağlamak, fazla yabancılık çekmemek için orada konuşulan dili öğrenmek için duyduğu eğilim Hele buna bir de din gibi inanca, sanat gibi tutkuya dayanan duygular eklenince geçerli ya da «moda» dili yeğleyip anadili ikinci plana atma eğilimi daha da artmaktadır. Bu açıdan bakıldığında cennette konuşulan dilin Arapça olduğu yolunda peygambere bağlanan bir hadisin de, ebedi saadeti orada bulmak isteyen müminlerin Arapça öğrenme isteklerini kamçılamış oldukları söylenebilir.

Bütün bu nedenlerle Müslüman Türk, ibadet ve bilim için Arapçayı, sanat için de Farsça öğrenmeyi zorunlu görmeye başlamıştır. İranlı bir Müslüman, kendi dili Farsçayı İslam topluluğunun sanat dili olarak sürdürür ve yalnız Arapça öğrenmeyi düşünürken, Türkler bir bakıma '3' dilli olmak durumunda kalmışlardır. Bunun sonunda da Türkler için şu niteleme yapılmıştır :

«Türk, ailesine Türkçe, Allahına Arapça, sevgilisine ise Farsça seslenir!»

Türkçenin diller arasındaki yerini saptarken, Türkçe, Arapça ve Farsçanın ayrı ayrı gruplarda yer aldıklarını, dolayısıyla dilbilgisi ve sözvarlığı yönlerinden aralarında hiçbir yakınlık bulunmadığını belirtmiştik. Bu yüzden Türkçe, o dillerin etkisi altına girerken, bu etki yalnızca o dillerdeki kimi sözcüklerin Türkçeye geçmesi ile sınırlı kalmamıştır. Başlangıçta dile yeni giren yabancı öğelerin Türkçeleriyle birlikte yan yana yaşadıkları ancak giderek Türkçenin dilbilgisi ve yazım kurallarının da bozulduğu ve dilin bir kimlik değişikliğine uğradığı görülmektedir.

İslamiyetin kabulünden sonra kurulan Türk devletlerinin birçoğunda yalnızca bilim adamları Arapça, sanat adamları daha doğrusu edebiyatla uğraşanlar Farsça öğrenmek ve eserlerini o dillerde yazmakla kalmamışlardır. Onların dışında resmi yazışmalarda da Arapça ve Farsça kullanılmaya başlanmıştır ki bütün bunlar Türkçenin aleyhine olmuştur. Böylece yalnız okuryazarlarla büyük çoğunluğu oluşturan halkın konuştukları dil arasında büyük bir ayrılık belirmekle kalmamış, aynı zamanda halkın okuyamadığı, okusa da anlamadığı bir resmi dil sorunu da doğmuştur.

Bu dil ayrılığı ya da karmaşasının en çarpıcı örneği Anadolu Selçuklularında görülür. Dinsel amaç ve eğilimler dışında medreselerde bilim dili olarak okutulan Arapça, yaygınlık kazanırken, çok geçmeden devlet merkezi örgütünün kullandığı bir «resmi dil» haline de gelmiştir. Aslında Arap İmparatorluğunda Arapça ancak VII. yüzyıl sonlarında resmi divan dili olarak kabul edilmişti. Ömer zamanında devletin maliye işlerini yönetmekle görevlendirilen divanda imparatorluğa katılan bölgelerdeki yerel diller kullanılıyordu. Suriye'de Rumca, İran'da da Farsça aynı zamanda divan dilleri idi. Arapçanın resmi divan dili olmasına ilk kez Haccac tarafından girişilmişti. Ancak kesin uygulamaya Emevi Halifesi Abdülmelik (685 - 705) döneminde geçilebilmişti. Anadolu Selçuklularında merkez divanlarında Arapçanın kullanılması, İslami geleneğe uygun da olsa kuşkusuz ki, anadili bilincine ve toplumsal gereksinmelere aykırı bir davranış idi.

Bunun dışında Selçuklular döneminde, edebiyat dilinin Farsça olması gerektiği varsayımına ya da modasına uyularak sanat eserleri de Farsça yazılır olmuştur. Devlet örgütünün çeşitli kademelerinde görev alan İran kökenli yöneticilerle, yeni fethedilen zengin Diyar-ı Rum'a akın eden değişik meslekten kişiler Farsçanın giderek daha da yaygınlaşmasında büyük etken olmuşlardır. Ayrıca II. Kılıçarslan'ın oğullarından birine İran mitolojisindeki kahramanlardan biri olan Keyhusrev adını vermesi, İran kültürünün sarayca da üstün tutulduğunun göstergesi olmuştur. Devam eden bu tür ad vermeler Farsçanın daha da güçlenmesini sağlamıştır. Nitekim bazı kayıtlar bu dönemde medreselerde bir kısım öğretimin Farsça yapıldığını göstermektedir. Bütün bunlara ek olarak, Mevlana Celaleddin gibi büyük bir düşünür ve şairin eserlerini Farsça yazması ve onun adını taşıyan bir tarikatın (Mevlevilik) kurulması da Farsçanın Selçuklular Türkiyesinde kök salmasının önemli etkenlerinden biri olmuştur. O kadar ki dil, ulusallığı ve ulusal kültürü belirleyen temel bir gösterge olarak kabul edildiği için, Türk kökenli olmasına karşın Mevlana'nın şiirleri günümüzde uluslararası kuruluşlarca «İran kültürünün mirası» olarak yayımlanmaktadır («**Mystical Poems of Rûmî**, trans. A. J. Arberry, Unesco collection of Representative Works», Persian Heritage Series No. 3. Chigago, 1968). Aydın sayılan kişilerin, medreselilerin, bilim adamlarının, sanatçıların ve merkezi yönetimde görevli kimi kişilerin yeğledikleri, konuşup yazdıkları Arapça ve Farsçanın geniş halk toplulukları ve Türkmen aşiretlerince anlaşılmadığı kuşkusuzdur. Tebaa sayılan halk, kendi öz dilleri olan Türkçeyi konuşmayı sürdürdükleri için bu dil varlığını koruyabilmiştir. Halkı oluşturan geniş yığınlar, Yunus Emre'nin anlatışında daha da güzelleşen anadillerine sahip çıkmışlardır.

Aydın kesimle okuryazar olmayan halk, yöneticilerle yönetilenler arasındaki bu dil ayrılığı ve anlaşamamazlığın bazı tepkilere yol açması ka-

çınılmazdı. Nitekim de öyle olmuştur. Buna en somut örnekler olarak Anadolu dışında Kaşgarlı Mahmut'u ve Ali Şir Nevai'yi, Anadolu'da da Karamanoğlu Mehmet'i gösterebiliriz.

Karahanlı hükümdar ailesinden olan Kaşgarlı Mahmut, Arapçanın giderek üstünlük ve yaygınlık kazanması ve Türkçenin gözardı edilmesi karşısında öz dilini savunmak gereğini duymuştu. Bu amaçla 1072'de yazmaya başladığı **Divanü Lûgat-it-Türk** adlı eserini 1074'te tamamlamış ve bunu dönemin Abbasi Halifesi el - Muktedi'ye (1075 - 1094) sunmuştu. Mahmut, Tanrının Türkleri yeryüzünün hâkimi kıldığını belirterek herkesin dünyaya egemen olan Türklere muhtaç olduğunu vurgúluyordu. Bu nedenle de Türkleri anlamak ve onları yönetmek isteyenlerin Türkçe öğrenmelerinin gerekli olduğuna dikkatleri çekiyordu. **Divanü Lûgat-it-Türk,** çok zengin örnekler içeren bir Türk dili ansiklopedisi niteliğindedir. Mahmut'un pratikte gözettiği, Araplara Türkçe öğretmenin yanı başında Türkçenin zengin bir dil olduğunu da göstermekti. Nitekim kitaptaki Türkçe sözcüklerin sayısı «7.500»ü bulmakta, ayrıca o dönemin değişik ağızlarından örnekler de yer almaktadır. (Eser, ilk olarak 1915 1917'de Kilisli Rıfat Bilge tarafından '3' cilt halinde yayımlanmıştı. Besim Atalay'ın Türkçe çevirisi ise tıpkıbasım ve dizinle birlikte '5' cilt olarak **Türk Dil Kurumu**nca yayımlanmıştır: 1939 - 1943.)

Kaşgarlı Mahmut'un Türkçe'yi Arapçaya karşı savunan **Divanü Lûgat-it-Türk**'ü, Türk diline ve kültürüne paha biçilmez bir eser kazandırmış, ancak yabancı dillerin Türkçe üzerindeki baskılarını gidermeye yetmemişti. Abbasoğulları İmparatorluğunun yıkılması ile Orta Asya'daki Türkler üzerinde Arapların siyasal egemenlikleri ortadan kalkmıştı. Ama Arapçanın din ve bilim alanındaki etkinliği sürüyordu ve edebiyat dili olan Farsçanın etkinliği daha da artmıştı. Bu nedenledir ki Timuroğullarının sarayında yaşayan ve Hüseyin Baykara'nın (1438 1506) süt kardeşi olan Ali Şir Nevai (1441 1501) Türkçeyi bu kez Farsçaya karşı savunmak gereğini duymuştu. O da Arapçanın anlatım yönünden bütün dillerden üstün olduğunu kabul ediyordu. Fakat Arapça dışında kalan '3' dilden biri olarak nitelediği Türkçeyi öteki dillerden yani Farsçadan ve Hintçeden daha zengin ve güzel buluyordu. **Muhakemetü'l - Lûgateyn** (Sözcüklerin karşılaştırılması) adlı eserinde Türkçenin sözcükler ve tümce kuruluşları açısından Farsçadan daha üstün olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Türkçede en küçük kavramlar için ayrı sözcükler bulunduğu halde Farsçanın bundan yoksun olduğunu örneklerle sergiliyordu. «Türkün yeteneksiz ve beceriksiz gençleri, kolaydır diye Farsça şiir söylemeye özeniyorlar» diyen A. Nevai, kendisinin de gençken Farsça yazdığını, ancak «Türk dili bırakılmak üzere» iken kendini anlayıp Türkçeye döndüğünü de ekliyordu. Bu sözler, A. Sırrı Levend'in de belirttiği gibi, onun dil konusunda «milli bilince eriş»inin bir göstergesidir (**Ali Şir Nevai,** I, 191 vd.).

Türkçeyi Arapçadan değil Farsçadan üstün ve zengin bùlan Nevai'nin bu görüşü daha sonraki yüzyıllarda Kemal Paşaoğlu Ş. Ahmet gibi kimi Osmanlı aydınlarınca da savunulacaktır!

Anadolu'ya gelince; Türkçe üzerindeki Arap ve Fars kıskacına 1243 Kösedağ yenilgisiyle bir de Moğol baskısı eklenmiştir. Siyasal çalkantılar ve Selçuklu oğulları ile üst yöneticiler arasında iktidar mücadeleleri birbirini izlerken, vezarete getirilen Sahipata Fahreddin Ali (ölümü: 1288)'nin divan dilini Arapçadan Farsçaya çevirdiği anlaşılmaktadır (Aksaraylı K. Mahmut, **Müsameretü'l - Ahbar**, 64). Bunun sonucunda da Selçuklu merkezi yönetimiyle Türkmen aşiretleri arasında ilişki daha da zayıflamış, kopma aşamasına gelmiştir. **«Türk iti şehre gelicek farisice ürer!»** biçimindeki atasözü (Veled Çelebi, **Atalar Sözü**, 65) bu dönemde doğmuş olmalıdır.

Karamanoğlu Mehmet Beyin 1277'de giriştiği isyan Anadolu Türkmen halkının Konya yönetimine karşı duyduğu bu kırgınlığın sonucu idi. Mehmet Bey vaktiyle kendisini hapsetmiş olan Selçuklu saltanatına karşı ayaklanırken, Moğol egemenliğinden kurtulabilmek için Mısır Kölemen Hükümdarı Baybars'ı Anadolu'ya çağırmaktan bile çekinmemişti. Menteşe ve Eşrefoğulları Türkmenlerinden aldığı yardımcı kuvvetlerle Konya üzerine yürüyen Mehmet Bey, Selçuklu başkentini ele geçirmeyi başarmıştı (13 Mayıs 1277). Arkasından Cimri sanıyla tanınan Gıyaseddin Siyavuş'u Selçuklu tahtına oturtmuş, kendisi de onun vezirliğini üstlenmişti. Konumuz yönünden asıl önemli olan, Konya'ya girilmeden önce şehir önünde toplanan divanda Mehmet Beyin önerisi üzerine şu kararın alınması idi:

«Bugünden sonra divanda, dergâhta, bergâhta, meclis'te ve meydanda Türkçeden başka dil kullanılmaya!»

Bu karar, Mehmet Beyin yayımladığı buyruk (emirname) diye tanınmakta ve Türkçenin **resmi dil** olarak kabul edilişi olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle de her yıl Karaman'da törenler düzenlenmektedir. Mehmet Beyin alınmasında başlıca etken olduğu bu kararın, Türkçenin tarihsel süreci içerisinde çok önemli bir dönemeç oluşturduğu kuşkusuzdur. Onun böyle bir kararı aldırtmasında, kendisinin de anlamadığı Arapça ve Farsçanın egemen olduğu Selçuklu başkentinde duyduğu kişisel **kuşkunun** da rol oynadığı düşünülebilir. Bununla birlikte önemli olan, Mehmet Beyin Anadolu Türkmen halkının duyduğu tepkiyi dile getirmesidir. Böylece, sarayda, divanda ve dergâhlarda, meydanlarda konuşulan, yazılan dilin Türkçe olmasının sağlanmasına çalışılmıştır. Nitekim Mehmet Beyin Konya'da yönetimde söz sahibi olduğu günlerde Selçuklu tarihinde ilk kez olarak Türkçeyi kullanan bir Divan Kâtipliği oluşturulmuş ve buyruklar hep Türkçe yazılmıştır (C. Cahen, **AT**, 283, 296).

Bununla birlikte Türkçenin Selçuklu yönetiminde **«resmi dil»** ya da **divan dili** olması uzun sürmemiştir. Saltanatı elinden alınan III. Gıyaseddin Keyhusrev'i desteklemek için harekete geçen Moğol ordusu, Konya'ya girmekte gecikmemiştir. Mehmet Bey öldürülmüş, onun tahta çıkardığı Cimri'nin de derisi yüzdürülmüştür! III. Gıyaseddin'in saltanata yeniden kavuşmasında yardımcı olan Sahipata F. Ali yeniden vezarete getirilince de Mehmet Beyin dil konusunda aldırttığı kararın geçerliliği kalmamıştır. Selçuklu merkezi yönetiminde yeniden Arapçaya ve Farsçaya dönülmüştür.

Selçuklu yönetiminde bu geriye dönüşün kurulmakta olan Anadolu Beyliklerinde de etkileri olmuştu. Örneğin XIV. yüzyılda Kadı Burhaneddin'in sarayında yaşamış olan Aziz Esterabadi, resmi yazışmaların Farsça yapılması ve halkın gösterdiği rağbet yüzünden ünlü eseri **Bezm ü Rezm**'i Arapça değil de Farsça yazdığını söylemektedir! Bunun gibi, Karamanoğlu Mehmet Beyin oğulları ve torunlarının bile papalara ve Venedik doclarına göndermiş oldukları mektupların Türkçe değil de Farsça yazılmış olması dikkatleri çekmektedir. Kimi bilginlerin, yazarların ve yöneticilerin Türkçeyi dışlayan bu tür davranışlarından ötürü XIV. yüzyılın ünlü tasavvuf şairi Âşık Paşa, şöyle yakınmaktan kendini alamamıştır:

«Türk diline kimseler bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi!»

3 — Türklüğe ve Türkçeye Dönüş Eğilimleri

Divan dilinin Türkçe, devletlerarası yazışmaların da Farsça olması, bu alanlarda sürekliliği sağlayamamış olsa bile Karamanoğlu Mehmet Beyin girişimiyle açığa çıkan toplumsal tepki, Anadolu'da Türkçeye dönüş eğilimi gösteren çok önemli bir dönemeç oluşturur. Türkmen boyları, merkezi yönetimin çözülmesi ve çökmesi karşısında bağımsızlıklarını ilan edip yeni devletçikler kurarlarken bu beyliklerin hiçbirinde divan dilinin Arapça ya da Farsça olmaması, çok önemli ve anlamlı bir anlayışın göstergesidir. Beyliklerde yönetimin başında bulunanlar, kendilerinin de bilmedikleri Arapça ve Farsça yerine, saraylarında ve divanlarında anadilleri olan Türkçeyi kullanmayı yeğlemişlerdir. Aynı zamanda Selçuklu sultanlarının yaptıkları gibi, Keykubat, Keyhusrev gibi Farsçaya özentiyi gösteren adlar ya da sanlar kullanmamışlardır. Bu suretle Arapça ibadet ve medrese dili, Farsça da edebiyat ve sanat dili olarak belirli alanlarda ve sınırlı ölçüde etkinliklerini sürdürebilmişlerdir.

Bu ortamda kurulan Osmanlı Beyliğinde, örgütlenmeye verilen önem ve önceliğin bir sonucu olarak Türkçeye yönelme daha da belirgin biçimde göze çarpar. Beyliklerin kuruluşunda büyük etken olan Türkmen geleneği ve Türkçeye önem verme, Osmanlı devletinin yükseliş döneminde si-

yasal olduğu kadar kültürel bir etmen olarak da birleştirici bir rol oynar. Anadolu'daki beylikleri kuran ailelerin Oğuzlardan geldiği, Osmanoğulları ailesi ile Karakoyunluların akraba oldukları yolundaki bilgiler ve görüşler yaygınlık kazanır. Tasavvuf akımının güçlenmesi ve Anadolu'da doğan Bektaşiliğin Türkçe «nefes»lerle anlatılması, eski Türk Şamanizminden de izler taşıyan bu yeni tarikatın okuma yazma bilmeyen halk arasında yayılmasını kolaylaştırır. Bu dinsel akımların yanıbaşında, ekonomik içerikli bir esnaf örgütü olan **Ahilik** de, şehir hayatını simgelediği kadar Türk geleneğini ve düşüncesini yansıtan ve Türkçeyi de destekleyen bir etken olarak belirir. Bütün bu gelişmeler Türkçenin yeni kavram ve terimlerle zenginleşmesine, güçlenmesine yol açar. Türkçenin «batı» ya da «Anadolu Türkçesi» adıyla anılan en büyük kolu işte bu koşullar içerisinde doğar.

Bununla birlikte Türkçeye yönelme bakımından asıl vurgulanması gereken, Osmanlı devletinin kuruluşu ile birlikte çok önemli olan '3' alanda Arapça ya da Farsçanın değil Türkçenin geçerli dil olarak kullanılmasıdır : Sarayda, divanda ve şer'i mahkemelerde. Gerçekten de Osmanlı sarayında başlangıcından beri konuşma, anlaşma dili olarak Türkçe kabul edilmiştir. Yabancı kökenli olan kişiler, «devşirme» yoluyla ailelerinden alınan çocuklar, Türk gelenekleriyle birlikte Türkçeyi öğrendikten sonra saray hizmetine alınmışlardır. Padişahlar, erkek ve kadın sultanlar Arapça, Farsça gibi doğu ya da Rumca, Sırpça, İtalyanca gibi batı dillerini öğrenseler de saraylarda geçerli dil daima Türkçe olarak kalmıştır. **Divan-ı Hümayun**'da ise Selçuklu divanının aksine her zaman Türkçe kullanılmış, hükümler ve kanunnameler hep Türkçe yazılmıştır. Dolayısıyla da halk, kendilerini ilgilendiren ve uymakla yükümlü tutuldukları hususları okuyup anlama olanağını bulmuştu. Bunların yanında tebaanın her zaman için başvuracağı adalet alanında da, vakıfların onaylanması (tescil) gibi çok dar bazı konuların dışında kararların, ilamların Türkçe yazılması, onların yönetime ısınmasını sağladığı gibi, Türkçenin toplum ve devlet hayatındaki etkinliğinin sürmesine yardımcı olmuştur.

Kuruluş dönemindeki yöneticilerin, devleti kuran halkın konuştuğu dilin Türkçe olduğunu gözden uzak tutmamalarının bir sonucu olarak o yıllarda yazılan bilimsel eserlerîn bir kısmı da Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Dahası kimi padişahlar bu tür eserlerin Türkçe yazılmasını istemişlerdir. II. Bayezıt'ın bu konuda gösterdiği eğilim, Türkçeye verilen önem bakımından anılmaya değer. Sultan, o dönemde müderris bulunan geleceğin şeyhülislamı Kemal Paşazade Ş. Ahmet'ten bir Osmanlı tarihi yazmasını isterken ona şunları söylemiştir:

«Havass u avâma nâfi'-i 'âm olmağiçün Türkî mekalün minvâli üzre rûşen ta'bîr ve tahbîr oluna; tekellüfât-ı inşâya iltizâm ve tasallufât-ı belâgaya ihtimâm olunmayup vâzıh takrîr ve tahrîr oluna.» (Yüksek tabaka-

dan olanlara ve halka tam anlamıyla yararlı olması için Türkçe söyleyişe uygun olarak açık seçik biçimde anlatılmalı; gösterişli yazıma gerek görmeksizin ve abartılı anlatıma özen göstermeksizin açıkça söylenmeli ve yazılmalı; **Tevârih-i Âl-i Osman,** I, 34.)

II. Bayezıt'tan eserini Türkçe olarak yazma emrini alan tek yazar da Kemal Paşazade değildir. O yılların başka bir yazarı, Edirneli Ruhi de, padişahın, tarih eserlerinin Diyarı Rum'da, yani Anadolu'da herkesin yararlanabileceği dil olan «ibarat-ı Türkiyye» (Türkçe sözcüklerle) yazılmasından yana olduğunu nakletmektedir **(Tarih,** 4 a). Ayrıca belirtmek gerekir ki, ilmiye sınıfından olan Kemal Paşazade'nin çok özgün Türkçe sözcükler yanında Arapça ve Farsça sözcükler ve deyimler kullanmaktan kendini alamamasına karşın, aralarında Ruhi'nin de bulunduğu Âşık Paşazade Ahmet, M. Neşri ve Oruç Bey gibi tarih yazarları, eserlerinde XV. yüzyıl Anadolu Türkçesinin yalınlığını ve güzelliğini yansıtmayı başarmışlardır.

II. Murat döneminde başlayan çevirı çalışmaları da Türkçeye yeni terimler ve deyimler kazandırmıştır. Bunlar arasında Kuran çevirileri de dikkat çekicidir. XX. yüzyılın laik Türkiye Cumhuriyeti'nde Kuran'ın «Allah kelamı» olduğu için Arapçadan başka dile çevrilemeyeceği gibi bir görüş öne sürülürken, XIV. - XV. yüzyıllar Anadolusunda onun birkaç kez çevrilmiş olması ilginç olduğu kadar düşündürücüdür de... Üstelik bu çevirilerde kullanılan Türkçe sözcük ve terimler de dikkat çekicidir. Örneğin Fatih Mehmet döneminde yapılan bir Kuran çevirisinde şu sözcüklere rastlanılmaktadır:

Yalan bağlamak / iftira ; arka virmek / iane; bendeşler / emsal; uyundu / tâbi; tartışmak / cidal, şikak; arıtmak / tezkiye; dirlik / hayat; döneç / daire; tanık / şahid; yiyesi / taam; depelemek / katl; durak / mesken ; öğüt / mev'ize...

(O. Keskioğlu, «Fatih Devrine ait iki Kuran-ı Kerim Tercümesi», **Vakıflar Dergisi,** IV, 95 - 100)

4 — Osmanlıca: Yazı Dili — Konuşma Dili Ayrımı

Karamanoğlu Mehmet Beyin tepkisiyle başlayan ve Anadolu beyliklerinin kuruluşuyla devam eden Türkçeye yönelmenin, XVI. yüzyıla gelindiğinde değiştiği, yerini dilde yeniden bir ikileme bıraktığı görülmektedir. Osmanlıca denen yapay ve karma bir yazı dili yaratılırken Türkçe ikinci plana itilmiş ve dahası «ayağı çarıklı kaba Türklerin» konuştuğu bir dil olarak aşağılanmıştır.

Bu değişikliğin başta gelen nedenlerini '2' noktada toplamak olanaklıdır:

a) Kayı kabilesine dayalı ulusal nitelikteki Osmanlı Beyliğinden çokuluslu Osmanlı İmparatorluğu'na geçiş,

b) Osmanlı sultanlarının **halife** sanını kullanmaya başlamaları ile Arap olana ve Arapçaya daha bir öncelik verilmesi.

Bir kavimler ve uluslar topluluğu olan imparatorluklarda, devleti kuran kavmin konuştuğu dilin üstün tutulmaması, resmi dil haline getirilmemesi, imparatorluğa katılan toplulukların yönetime ısınmaları yönünden büyük önem taşır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, hangi etnik kökten ve dinden olursa olsun itaat altına alınan tebaaya tanınan haklar, onlara kendi dillerini, dinlerini ve geleneklerini, kısaca ulusal varlıklarını ve kültürlerini devam ettirme olanağı sağlamıştır. Ancak Türkçe dışındaki dillere saygı gösterilirken Arapça ve Farsçanın da o düzeyde tutulması, Türkçenin gözardı edilmemesi gerekirdi. Bu hor bakış Türkçenin ihmal edilmesine ve bilim ile teknolojinin ilerlemesi karşısında da giderek yetersiz kalmasına yol açmıştır.

Öte yandan Arapça zaten ibadet ve bilim dili olarak etkinliğini sürdürürken, hilafetin siyasal bir güç olarak kullanılması, Arap ulusunu **«kavm-i necib»** (pak soylu) olarak ön plana çıkarmıştır. Arapça da bu anlayışa koşut olarak daha üstün sayılmıştır. İslam kültürüne sarılma, o kültürde sanat dili olarak yerleşmiş olan Farsçaya da yeniden etkinlik kazandırmıştır. Safevi İran ile artan ilişkiler bu etkinlikte rol oynarken, Osmanlı yöneticileri, şehzadeleri Arapça ve Farsça öğrenmeye önem vermişlerdir. Öyleki bu iki dili bilmek, kültürlü sayılmanın ön koşulu haline gelmiştir.

İşte «Türklüğün büyük yüzyılı» sayılan XVI. yüzyıla bu anlayış içerisinde girilmiştir. Safevi tahtında oturan Şah İsmail, Türk kökenli olduğunu hatırlatırcasına Hatai takma adı ile Türkçe şiirler yazarken, Osmanlı Padişahı Yavuz Selim, **Divan**'ını Farsça şiirlerle doldurmuştur!

Bu tutum, doğal olarak o dönemin yazarlarını ve şairlerini de etkilemiştir. Örneğin, **Selimname** adlı tarihini Arapça yazmış olan şair Keşfî, kendisinden kitabını niçin Türkçe yazmadığını soranlara şu karşılığı verdiğini belirtmektedir:

«Ve hem Türkî dil, dürr-i yetim bigi nâ-traş ve tabiat - hıraşdır. Ol sebepten makbul-i tab'-ı zurefây-i âlem ve pesendîde-i zihn-i fusehây-i benî âdem düşmeyüb, her ehl-i irfân musahebetinden dûr ve sohen-dân sohbetinden menfûrdur.» (Türk dili yontulmamış bir inci tanesi gibidir ve iç tırmalayıcıdır. O nedenle yeryüzündeki zarif yaradılışlı kişilerce hoş karşılanmamakta, dilde kurallara önem veren kimselerin anlayış ve beğenisine de uygun düşmemektedir. Bu yüzden de, kültürlü kimselerin görüşmelerinde dışlanmış ve güzel konuşan kişilerin söyleşilerinde aşağılanmıştır!).

Dikkate değer bir tarih eseri olmanın yanı başında XVI. yüzyıl Osmanlı düzyazısının (nesrinin) en çarpıcı örneklerinden biri olan **Tacü't-Tevârih** (Tarihlerin tacı) yazarı Hoca Sadettin ise, **«hums»** (beşte bir) vergisinin alınması olayını anlatırken Türkler ve onların konuştuğu dil için şöyle diyor (I, 75):

«Tevârih-i Osmaniye tedvinini tasaddî eden baz-ı **etrâk-i bî-idrak,** hums ta'yinini şenâyi'-i bid'aden zan idüb, Kara Rüstem sitem tarîki ile ihtirâ itmişdir deyü yazmışlar ve bu rehgüzârdan ulemaya îtale-i lisan itmişlerdir. Zeyl-i azamet-i ulemay-i dîn, ol asl **bed-csl etrâk** lisanı ile nâpâk olmaz!» (Osmanlı tarihi yazmaya kalkışan kimi **idraksiz Türkler,** hums'un saptanmasını, kötü bid'atlerden biri sanmışlar ve Kara Rüstem'in sırf eziyet olsun diye bu usulü koyduğunu yazmışlardır; böylece de bilginlere dil uzatmışlardır. Din bilginlerinin yüce eteği, o **kötü soylu Türklerin** dilleri ile kirletilemez!)

İran kökenli olup Yavuz Selim'in nedimleri arasına katılan Hasan Can'ın oğlu olan Hoca Sadettin, Türkleri «idraksiz, anlayışsız», ya da «kötü soylu» diye niteler ve onların kullandığı Türkçeyi horlarken, kuşkusuz ki döneminde saray ve yönetim çevrelerinde geçerli olan değer yargılarını yansıtmıştır.

Ne yazık ki dildeki bu olumsuz tutum, imparatorluğun parlak günlerinin geride kaldığı ve parçalanmanın başladığı dönemde daha da artan ölçüde devam etmiştir. Arapça ve Farsçanın baskısı öyle boyutlara ulaşmıştır ki, artık resmi belgelerde günlük ihtiyaç maddelerinin ve kimi unvanların Türkçeleri yerine Arapça ve Farsçalarını yazmaya büyük özen gösterilmiştir. Örneğin **su** yerine **âb, mâ, ekmek**'e **nan, un**'a **dakik, et**'e **lahm, yağ**'a **revgan, bal**'a **asel, kapıcı**'ya **bevvâb, su-yolcu**'ya **ser-çeşme-i âb** ve **mimarbaşı**'na **ser-mimaran-ı hassa** demek ve öyle yazmak âdeta zorunlu hale gelmiştir.

Yazı dili ile konuşma dili, yani aydınların yeğledikleri ve devlet kuruluşlarında kullanılan Arapça - Farsça - Türkçe karışımı Osmanlıca ile halkın konuştuğu Türkçe arasındaki uçurum giderek artarken, kültürel ve toplumsal gereksinmeler XIX. yüzyılda dilin önemini ve dilde çözüm bekleyen büyük sorunlar bulunduğunu ortaya çıkarmıştır.

Artık çağın gereklerini karşılayamayan imparatorluk kurumlarının yeniden düzenlenmesine başlandığı sırada, medreseler dışında yeni okullar açmak ve dış dünyadaki bilimsel gelişmeleri içeren yapıtları Türkçeye kazandırmak zorunluluğu duyulmuştu. Ancak yeni açılan meslek okullarında okutulacak nitelikte Türkçe kitapların bulunmadığı, zengin sayılan Osmanlıcanın da çevirilerde bilimsel terimleri karşılamaktan uzak olduğu acı bir gerçek olarak ortaya çıkmıştı. Bu yüzden de 1827'de öğretime başlayan Tıbbiyede öğretimin Fransızca yapılması yoluna gidilmişti. Bu durumun geçici olmasını dileyen II. Mahmut, yakın gelecekte öğretimin Türkçe yapılması gereğini şöyle belirtmeye çalışmıştı

«Tıp bilimini tümüyle kendi dilimize alıp gerekli kitapları Türkçe olarak düzenlemeye çalışmalıyız. Sizlere Fransızca okutmaktan benim beklediğim, Fransız dilini öğretmek değildir Ancak tıp bilimini öğretip yavaş yavaş kendi dilimize almak ve ondan sonra memleketin her yanında Türkçe olarak yaymaktır.»

Gerçekten de XIX. yüzyılın ünlü devlet ve düşün adamı A. Cevdet Paşanın belirttiği gibi, Osmanlı yazarlarının Arapça yazmaya çalışmaları yüzünden Osmanlıca bir bilim dili olamamış, edebiyat, yazın dili olarak kalmıştı. XX. yüzyıl başlarında Filibeli Ahmet Hamdi, «Biz, bugün fen ve edebiyat alanlarında bile ilim yapacak durumda değiliz, çünkü ıstılahlarımız (terimlerimiz) buna müsait değil» diye yakınıyordu. Bu yüzdendir ki Harp Okulu öğretmenlerinden Hoca İshak, Fransızcadan çevirdiği askerlik, fizik, kimya ve jeoloji gibi değişik alanlara ilişkin eserlerdeki kavram ve terimlerin Osmanlıcada karşılıklarını bulamayınca bunlar için yeni sözcükler türetmek zorunluluğunu duymuştu. Ancak bunu yaparken Türkçenin değil Arapçanın sözvarlığından yararlanma yoluna gittiği için Osmanlıca yeni terimlere kavuşurken dile bir dizi yeni Arapça sözcük de girmişti.

Yazı dilinin aldığı biçim ve içerik, yalnız öz dilleri Türkçe olmayan Osmanlı tebaasının değil, imparatorluğun kurucusu Türklerin bile devlet dairelerinde işlerini gördürmelerini ve kendileri için yürürlüğe konan hükümleri, verilen kararları anlamalarını olanaksız kılmaktaydı. Ziya Paşa, maliye dairelerinden çıkan bir yazıyı ancak yazanın okuyabileceğini, fakat onun da yazdığının anlamını bilmediğini, mahkemelerde sorgulamanın Türkçe yapılmasına karşın tutanakların resmi deyimlerle saptandığı için davalının bundan hiçbir şey anlamadığını, fakat mührünü ve parmağını basmak zorunda bırakıldığını belirterek, bu dil kopukluğunun doğurduğu toplumsal yaraya dikkatleri çekiyordu. Bu ortam içinde Ahmet Vefik Paşa, 1876'da yayımladığı sözlüğüne **Lehçe-i Osmanî** adını vermiş, fakat Türkçe sözcüklerle Arapça ve Farsça olanları biribirinden ayırmak gereğini duymuştu. Yüzyılın sonlarında Şemseddin Sami ise «Dilimizi sadeleştirelim, dilimizi Türkçeleştirelim diye bağırmaktan vazgeçmeyeceğiz» diye dilde yeni bir amaca yönelinmesi gerektiğini savunmuştu.

Artık yazı dilinde de bir sadeleştirmenin yerinde olacağı anlaşılmıştı. Muhafazakâr sayılan Ahmet Cevdet Paşa da bilimsel eserlerin «herkesin anlayacağı tabirat» (deyimler) ile yazılmasından yana olmuştu. Bu anlayışla çok ün kazanan **Tarih**'ini kendi deyimiyle «kaba Türkçe» olarak yazmıştı. Son eserlerinden biri olan **Takvimü'l - Edvar**'ı (Devirlerin Takvimi) bitirdiğinde, «lisan-ı Türkî»nin bilim dili olamayacağını öne sürenlere Türkçe ile her alanda «güzel eserler yazılabileceğini» kanıtladığını söyleyerek haklı bir kıvanç duymuştu (**Tezakir,** 40, s. 110).

İkinci Meşrutiyet dönemine gelindiğinde Türkçülük akımının güçlenip siyasal boyutlar kazanmasına koşut olarak dil çalışmalarının da arttığı görülür. Türkçeciler **Genç Kalemler** ve benzeri dergiler çevresinde toplanarak yoğun bir yayın yapmaktadırlar. 1890'lardan sonra ortaya atılan görüşler şöyle özetlenebilir :

Yabancı dillerden gerektiğinde sözcükler alınabilir. Ancak Türkçenin yapısına uymayan Arapça ve Farsça kurallardan ve tamlamalardan vaz-

geçmek gerekir. Osmanlı yazınına yapay olarak giren sözcükler de yaygın biçimde kullanılmasalar bile bırakılmalıdır. Dilde alıkonacak bütün yabancı kökenli sözcükler ise yalnızca Türkçedeki anlamlarıyla kullanılmalıdır.

Bununla birlikte yalınlaştırmanın boyutları ve korunacak yabancı sözcüklerin oranı söz konusu olduğunda, düzenleme ve düzeltmeden yana olanlar arasında da önemli görüş ayrılıkları bulunmakta idi. Örneğin, önceleri Necip Asım'ın, sonraları Ziya Gökalp'ın öncülük ettiği bir kesim, yalnızca Türkçenin yalınlaşıp uygar bir ulusun dili durumuna gelmesini istiyor ve bunun için Arapça ve Farsça kökenli sözcükleri kullanmaya devam etmekte bir sakınca görmüyorlardı. Buna karşın Şemseddin Sami, «Hepimiz yalnız Türkçe sözcükler arayıp bularak bugün alışılmış olan Arapça, Farsça ya da yabancı sözcükler yerine onları kullanmaya çalışmalıyız. Olanak bulunursa yabancı sözcükleri hiç kullanmamada biribirimizle yarışmalıyız» diye, yalınlaşmanın ötesinde bir özleşmeyi savunuyordu.

5 — Batı Dilleriyle Etkileşim

Türklerin İslamiyeti kabul etmeleri ve Anadolu'ya yerleşmeleri ile Türkçe, Arapça ve Farsçanın zaman zaman bir kıskacı andıran baskısı altına girerken, bu etkilenmeye aynı oranda olmasa da bir başka boyut daha eklenmiştir: Batı dilleriyle ilişki. Ancak şunu hemen vurgulamak gerekir ki Türkçe ile Hint - Avrupa kökenli batı dilleri arasındaki ilişki, genellikle sözcük alışverişi ile sınırlı kalmıştır.

Batı dilleriyle olan söz konusu etkileşimi '2' grupta değerlendirmek, tarihsel akışa daha uygun olur :

a) Türklerin Anadolu'yu yurt edinmelerinden başlayarak Avrupa içerilerine doğru ilerlerken boyundurukları altına alıp tebaa durumuna getirdikleri yerli halkların konuştukları dillerin Türkçe üzerine etkileri. Rum denen Anadolu Ortodoks halkının konuştuğu Yunanca ile Ermenice, Slavca, Arnavutça, Rumence ve Macarca bu grupta incelenebilir.

b) Anadolu'da karşılaşılan Frankların ve siyasal, ekonomik, askeri ilişkilerin oranına göre değişen Avrupa uluslarının konuştukları diller. Bu grupta günümüze göre bir sıralama yapmak gerekirse dizide İtalyanca, Fransızca, Almanca ve İngilizce yer alır.

Yüzyıllar boyunca aynı devletin tebaası olarak iç içe yaşanılan bir ortamda biribirinden farklı olan halkların konuştukları dillerin biribirini etkilemeleri çok doğaldır. Hele buna Türk yönetiminin geniş hoşgörüsü de eklenince etkileşim daha kolay ve daha geniş çapta olmuştur. Avrupa devletleriyle olan ilişkilerde ise, özellikle Türk toplum hayatı için yeni olan alanlara ve tekniklere ilişkin terimlerin, sözcüklerin dile aktarıldığı görülmektedir. Devlet kurumlarının yeniden düzenlenmesinde kimi Avrupa dev-

letleri örnek alındığında o ülke dilinin etkisi daha da yoğunluk kazanmaktadır.

Batı dilleriyle Türkçe arasında etkileşime ilişkin bazı ciddi araştırmalar yapılmış olmakla birlikte bunlar henüz bütün boyutları ile aydınlatılamamıştır. Genelde Balkan uluslarının dillerinde Yunancada, Bulgarcada, Sırpçada, Arnavutçada, Lehçede, Rumencede bugün bile yüzlerce Türkçe sözcüğün yaşadığı bilinmekte, o dillerden de Türkçeye kimi sözcüklerin geçtiği kabul edilmektedir.

Yunancadan ya da Anadolu Rumcasından Türkçeye geçen sözcükler arasında, eski Grekçede «doğu» anlamına gelen ve Bizans İmparatorluğu döneminde bir yönetim bölgesinin (tema) adı olarak kullanılan **Anatolia** (Anadolu) deyimini başta saymak gerekir. Bunun dışında, **efendi, kilit, anahtar, temel, demet, prasa, marul, palamut** vb.. anılmaya değer. Ayrıca **biyoloji, sosyoloji, arkeoloji** vb.. gibi **loji** ile sonuçlanan bilim adları ile **matematik, tiyatro, orkestra, olimpiad, pentatlon, telefon, ansiklopedi**.. sözcükleri de Yunanca kökenli olup değişik kanallardan Türkçeye geçmiştir.

Siyasal ve ticaret ilişkileri nedeniyle Türkçeye birçok sözcüğün geçtiği Latin kökenli ilk Avrupa dili ise İtalyanca olmuştur. Çünkü Türkler Anadolu'ya yerleştiklerinde karşılaştıkları ilk Avrupalılar İtalyanlar olmuştu. Daha Bizans döneminde elde ettikleri ticaret ayrıcalıklarından yararlanan İtalyanlar, Anadolu'nun önemli ticaret limanlarına ve şehirlerine yerleşip koloniler oluşturmuşlardı. Haçlı Seferleri sırasında Ortadoğuda kurulan Frank Krallıkları içerisinde de yer almışlardı. Selçuklular döneminde bu ticari etkinliklerini sürdürdükleri gibi, Osmanlı devletiyle diplomatik ilişkiler kuran ve giderek **kapitülasyonlar** diye anılan ticaret anlaşmaları yapan ilk Avrupalılar da gene İtalyan şehir devletleri olmuştu. Yüzyıllarca süren bu ticari alışverişler ve Galata, Foça, Amasra gibi yerlerdeki İtalyan kolonileri ile olan ilişkiler, dili de etkilemekten geri kalmamıştır. Türkçeden kimi deyim ve terimler İtalyancaya aktarılırken, İtalyancadan da küçümsenemeyecek sayıda sözcük Türkçeye geçmiştir.

Durdu Kundakçı'nın 1970'li yıllarda yaptığı bir araştırmada günümüz Türkçesinde '523' İtalyanca sözcüğün yaşadığı, buna karşılık '146' Türkçe sözcüğün de İtalyancaya geçtiği saptanmıştır. Geçmiş yüzyıllara doğru gidildiğinde bu sayıların daha da fazla olduğu düşünülebilir. '523' İtalyanca kökenli sözcüğün genelde ticaret - bankacılık, denizcilik ve müzik olmak üzere başlıca '3' alanda öbekleştiği dikkati çekmektedir. Şöyle ki bunlardan '318'i ticarete, bankacılığa ve güncel hayata ilişkindir: **banka, borsa, lira, kambiyo, fatura, firma, konkordato, ciro, marka** vb.. '140' sözcük denizcilikle ilgilidir: **pusula, pupa, alabora, baştarda,.. '65'** sözcük de müzik alanındadır : **opera, arya, balo, kanto, konçerto, libretto, maestro, soprano, tenor, solo**.. Bunların dışında **banyo, kanape, gaze**te,

karantina, moda, madalya.. gibi sözcüklerin de İtalyanca kökenli olduğu bilinmektedir.

Ortaçağların zengin ve denizci İtalyan devletleri, ticaret yollarının değişmesi sonucu Doğu Akdeniz yöresindeki üstünlüklerini yitirmeye başlayınca onlardan boşalan yeri önce Fransızlar, hemen arkasından da İngilizler doldurmaya çalışmışlardı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu ile ilişki kurmada önceliği Fransa almıştı. Fransa ihtilali bütün dikkatleri bu ülke üzerine çekerken, Tanzimat dönemindeki yeniden düzenleme girişimlerinde de örnek alınan devlet gene Fransa olmuştu. Fransa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkisi artarken, Fransızcaya artık bir «gâvur» dili diye değil de öğrenilmesi gereken bir araç gözüyle bakılır olmuştu. Böylece XVIII. yüzyıl sonlarından başlayarak Fransızcanın Türk kültür yaşamındaki yeri giderek artmıştı. Tıbbiyede öğretimin uzun süre Fransızca yapılması, yeni açılan okullarda yabancı dil olarak okutulması ve Fransızca öğretim yapan **Galatasaray Sultanisi**nin açılması bu dilin etkisini güçlendiren uygulamalar olmuştu. Aydın sayılan kişiler konuşmalarında Fransızca sözcükler kullanmaya özenirlerken Türkçeye birçok Fransızca sözcük girmeye başlamıştı **mersi, monşer, şeri, vapur, şimendifer, tiren, vizite, vestiyer, gardrop, direktör, sekreter, lise**..

XIX. yüzyıl sonlarında siyasal ilişkilerde Almanya'nın ön plana geçmesi, dil alanında da etkisini göstermişti. Abdülhamit döneminde Türk - Alman ilişkilerinin askerlik dışında, ekonomi alanında da kazandığı yoğunluk, yabancı dil olarak Almancaya yönelmeyi hazırlayan bir ortam **oluşturmuştu**. Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki silah arkadaşlığı da bunu hızlandırmıştı. Böylece diller arasında kimi sözcük alışverişleri olmuştu. Böyle olmakla birlikte Almancadan Türkçeye geçen sözcükler sanıldığından daha az olup **dekan, doçent, hinterland** gibi belirli bir sınır içinde kalmıştı. Almancanın Türkçe üzerine etkisi 1960'lı yıllarda milyonlarca Türkün Almanya'da çalışma yaşamına katılmasından sonra daha büyük boyutlara varmış bulunmaktadır. Bu iç içe yaşamanın Türkçeye aktardığı Almanca sözcüklerin oranını gelecekteki yıllar daha açık olarak gösterecektir.

XIX. yüzyıl sonlarında dilde karmaşayı andıran bu durum kimi tepkilere de yol açmıştır. Dilde sadeleşme tartışmaları sürerken, bir yanda **Serveti Fünun** edebiyatı ile daha ağdalı bir Osmanlıcanın yaşatılmasına çalışılmakta, öte yanda aydın geçinenler Avrupa dillerini, «Frenkçe»yi konuşmaya özenmektedirler. İşte «Lastik» sanıyla tanınan **Said** (ölümü: 1921)' in şu dörtlüğü Türkçeyi savunanların tepkisini yansıtmaktaydı:

«Arapça isteyen Urban'a gitsin
Acemce isteyen İran'a gitsin
Frengîler Frengistan'a gitsin
Ki biz Türküz, bize Türkî gerektir!»

Ç — ATATÜRK DEVRİMİ: TÜRKÇENİN ÖZLEŞTİRİLİP GELİŞTİRİLMESİ ÇABALARI

Türkiye Cumhuriyeti adıyla yeni bir devletin kurulmasından sonra Atatürk'ün dil çalışmalarına verdiği öncelik ve önemin nedenini Türkçenin yukarıda özetlediğimiz tarihsel dalgalanmasında aramak gerekir.

Osmanlı aydınları arasında dil tartışmalarının giderek arttığı bir dönemde öğrenimini tamamlayan ve ulusal her konuyla yakından ilgilenip geleceğe dönük tasarımlarını olgunlaştıran Mustafa Kemal'in daha Birinci Dünya Savaşı yıllarında Türkçenin özleşmesi sorununa eğildiği görülmektedir. **Silvan**'da bulunurken anı defterine, 10 Aralık 1916 günü için şunları yazmıştı:

«Yemekten evvel Emin Beyin **Türkçe Şiirler**'i ile Fikret'in **Rübab-ı Şikeste**'sinden aynı zeminde bazı parçalarını okuyarak bir mukayese yapmak istedim. İkisi de başka güzel. Ancak Türkçe olanda da, diğerinde de aynı derecede Arapça, Farsça kelimat (sözcükler) var!..»

Bu satırlar Atatürk'ün, kendisine «ulusal şair» sanı verilen M. Emin Yurdakul'un özellikle **Türkçe** diye nitelendirdiği şiirlerinde bile Arapça ve Farsça sözcükleri fazla bulduğunu ve bunların dilden ayıklanması gerektiği kanısında olduğunu açıkça göstermektedir.

Ulusa ve ulusallığa dayanan Atatürk, dili ulusallığın en belirgin özelliklerinden biri olarak değerlendiriyordu. Bu noktadan da yola çıkarak amacı, Falih Rıfkı Atay'ın da belirttiği gibi «dilde Türkçeciliği devlete mal etmek» ve «zengin, güzel ve ulusal Türkçe»nin oluşmasını sağlamaktı **(Çankaya,** 479).

Ulusal dil de kendine özgü nitelikleri koruyan ve yabancı dillerin baskısından kurtulmuş olan dil demektir. Atatürk bunu gerçekleştirmek için izlenecek yolu S. Maksudi Arsal'ın **Türk Dili İçin** adlı kitabında 1930' da yazdığı önsözde şöyle belirtmişti:

«Milli his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması, milli hissin inkişafında başlıca müessirdir (etkendir). Türk dili, dillerin en zenginlerindendir, yeter ki bu dil şuurla (bilinçle) işlensin..

Ülkesini, yüksek istiklalini korumasını bilen Türk milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır.»

Atatürk Türkiyesinde devrim hareketlerine girişildiğinde yeni bir abece (alfabe) düzenlemek amacıyla oluşturulan kurula **Dil Heyeti** (ya da Encümeni) adı verilerek onun dil alanında da çalışması öngörülmüştü. Gerçekten de yeni Türk harflerinin kabul edilmesinden sonra bu kurul dağıtılmayarak Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmıştı. Türkçe yazım kurallarının saptanması ve Türkçe Sözlük ile bir dilbilgisi yapıtının hazırlanması ile görevlendirilen kurul yeni üyelerle de genişletilmişti. Ancak

çalışmalarını 1931'e kadar sürdüren bu kurul bir **Yazım Kılavuzu** (İmlâ Lûgati, 1928) yayımlamasına karşın beklenen etkinliği gösterememişti. Bunda da belirli bir çalışma yönteminin saptanamaması ve üyeler arasındaki görüş ayrılığı büyük rol oynamıştı. Kimi üyelerin kullandıkları Türkçe sözcükler «uydurma» diye suçlanmış, TBMM'de kurulun ödeneğinin kesilmesi yoluna bile gidilmişti. Böylece de resmi bir devlet dairesi niteliğinde çalışacak bir kuruluşla dilde beklenen gelişmenin sağlanamayacağı anlaşılmıştı. Sorun ancak halkın da katkısını sağlayacak yeni bir örgütlenmeye gidilerek çözümlenebilirdi.

Bu yeni örgütün ne olması gerektiği konusunda ise başlıca '2' seçenek vardı: Kimi batı ülkelerinde olduğu gibi bir **Dil Akademisi** kurulması, ya da özel bir kurum oluşturulması. Türkiye'de **Fransız Akademisi**ne benzer bir dil akademisi kurulması, daha Tanzimat döneminde gündeme girmiş ve üstelik uygulamaya da geçilmişti. **Encümen-i Dâniş** adıyla 1851'de kurulan bu ilk akademi, ne yazık ki çoğu üyelerinin yetersizliği, görüş ayrılıkları ve siyasal etkilerden kurtulamaması gibi nedenlerle bir etkinlik göstermeden on yıl içinde dağılmıştı. Onun canlandırılması için yıllar sonra M. Salahi Beyin 1890'da II. Abdülhamit'e sunduğu öneri de işlerlik kazanamamıştı.

1930'lu yıllarda bir akademi kurulması konusu yeniden güncellik kazanmıştı. Böyle olduğu halde Atatürk, dilde devrim sayılacak bir özleştirme ve geliştirmenin resmi kuruluşlar ya da akademilerle değil, dernek niteliğinde özel bir örgüt aracılığı ile gerçekleştirilebileceği inancına varmıştı. Tarih çalışmaları için 1931'de kurulan derneğin olumlu çalışmaları bu kanısını daha da pekiştirmişti. İşte dil çalışmalarını yönetecek olan dernek, 12 Temmuz 1932'de böylece kurulmuştu. O zaman adı **Türk Dili Tetkik Cemiyeti** diye saptanan derneğin adı 1936'da **Türk Dil Kurumu** olarak değiştirilmiştir.

Koruyucu başkanlığını Atatürk'ün üstlendiği derneğin ilk kurultayında dilde **evrim** mi **devrim** mi yapmak gerektiği sorunu enine boyuna tartışılmış ve devrimcilik ilkesi benimsenmişti. Seçilen ilk yönetim kurulunun 17 Ekim 1932'de yayımladığı bildiride dil devriminin amacı şöyle belirtilmişti:

a) Türk dilini, ulusal kültürümüzün eksiksiz bir anlatım aracı haline getirmek,

b) Türkçeyi, çağdaş uygarlığımızın önümüze getirdiği tüm gereksinmeleri karşılayacağı bir yetkinliğe erdirmek.

Bu amaç doğrultusunda Türkçeyi özlenen zenginliğe ve güzelliğe kavuşturmada asıl sorun terimler konusunda düğümleniyordu. Aslında terimler, daha XIX. yüzyılın başlarında büyük sorun olarak belirmişti. Batı ile ilişkilerin artması sonucu bir yandan batı kökenli terimler dile dolarken, öte yandan bunlara Arapçaya dayanarak karşılıklar bulmaya

çalışılmıştı. Başhoca İshak'ın açtığı bu yolu A. Cevdet Paşa da izlemişti. O Fransızcadaki **periodique** sözcüğüne karşılık **evrak-ı mevkuteyi** (süreli yayın), **crise** sözcüğüne karşılık olarak da **buhran** (**bunalım**)ı bulmuştu ama, **nationale** (ulusal), **tonilato** gibi terimlerin oldukları gibi kullanılmasını istiyordu. 1861'de kurulan **Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye**'nin terimler konusundaki çalışmaları da yeterli olmamıştı.

İkinci Meşrutiyet dönemine gelindiğinde, batı dillerinden alınan terimlere karşılık bulmak gerektiğinde anlaşan aydınların bunun için başvurulması gereken kaynak dil konusunda '2'ye ayrıldıkları görülmektedir: Arapçadan yararlanılmasını isteyenler - Terimlerin Latince asıllarını savunanlar. Başlarında Ziya Gökalp'ın da bulunduğu Türkçülerin de yer aldığı büyük çoğunluk, bilim dilinin Arapça olduğu ve Arapça kalması gerektiği görüşünden hareketle yeni terimlerin Arapçadan yararlanılarak bulunmasından yana idiler. Gökalp sosyoloji bilimini Türkiye'ye tanıtırken **içtimaiyat** karşılığını kullanmış ve **ruhiyat, şeniyet, hars, mefkûre** vb. gibi Arapça kökenli yeni terimler türetmişti. Buna karşın Abdullah Cevdet, bilimsel terimlerde kaynak olarak **Latince**nin kabul edilmesini savunuyordu. Bu nedenle Z. Gökalp'ın **ruhiyat** diye çevirdiği psikolojiye **psikoloçya** diyordu.

Ne yazıktır ki batı kökenli terimlere karşılık bulmaya çalışılırken doğrudan doğruya Türkçeden onun öz kaynaklarından yararlanmak pek düşünülmüyordu. İşte Atatürk'ün ve **Dil Kurumu**'nun izlediği yol, ihmal edilen bu üçüncüsü yani uzun geçmişi ile Türkçenin kendisi olmuştur.

Daha Dil Kurumu'nun kuruluşunda terim kolunun çalışmaları için şu ana ilke kabul edilmişti:

«Terim bölümünün işi, bugünkü bilim dilimizde kullanılmakta olan yabancı dillerden alınmış terimler yerine, bütün bilimsel kavramlar için öz Türkçe terimler bulup ya da yaratıp koymaktır.»

Çalışmalar bu yolda sürdürülürken 1934'te yürürlüğe giren soyadı yasası da Türkçeye binlerce Türkçe sözcük kazandırmıştı. Atatürk, söylev ve demeçlerinde öz Türkçe sözcükler kullanmaya büyük özen gösteriyordu. Üstelik kendisi de yeni sözcükler türetiyordu: **Er, subay, kurmay,** genel, özel, **evrensel, kutsal,** önemli, **arıtmak, ısı, esenlik, erdem, kıvanç, konuk, tüm** gibi sayıları oldukça fazla Türkçe sözcükler Atatürk'ün buluşu olarak Türkçeye girmiş ve yerleşmişlerdir. Bununla birlikte Atatürk'ün terimler konusunda en büyük katkısı yaşamının son yılında, 1937'de Türkçe terimlerle bir **Geometri** kitabı yazmış olmasıdır.

Yaşamı süresince dil çalışmalarına büyük bir önem veren Atatürk kendi eliyle yazmış olduğu 5 Eylül 1938 günlü vasiyetnamesi ile de, İş Bankasındaki payının yıllık gelirinin belirli kişilere ödenecek paralar çıktıktan sonra **Türk Tarih Kurumu** ile **Türk Dil Kurumu** arasında bölüştü-

rülmesini de istemişti. Böylece o, hiç kuşkusuz, kurucusu olduğu bu iki kurumun gelecekte de hiçbir siyasal baskı altında kalmaksızın çalışmalarını özgürce sürdürmelerini sağlamaya çalışmıştı.

Böyle olduğu halde Atatürk'ün ölümünden ve hele çok partili siyasal hayata geçildikten sonra dil çalışmaları da siyasal tartışmaların alanı içine çekilmiştir. İlk aşamada ezanın Türkçe okutulmasından vazgeçilerek Arapçaya dönülmüştür. Arkasından, 1945'te Türkçeleştirilen Anayasanın yerine 1924 metni yürürlüğe konulmuştur.

Dil konusunda başlayan görüş ayrılıkları, öteden beri Osmanlıca yanlısı olanların desteğiyle giderek artarken **Türk Dil Kurumu** çalışmalarına yöneltilen eleştiriler '2' noktada toplanmıştır:

a) Özleştirmede aşırılığa kaçıldığı, kuşaklar arasında kopukluk yaratıldığı,

b) Sözcük türetmede Türkçenin kurallarına uyulmadığı, «uydurmacılık» yapıldığı.

Bilindiği gibi «aşırılık» değiştirilmesi gereken bir durumda sonuca ulaşabilmek için en geçerli ve en etkin yöntemdir. Bu bağlamda geniş çaplı her düzenleme, reform, inkılap ya da devrim bir aşırılıktır. Günümüzde sık sık sözü edilen «transformasyon» da bir aşırılık demektir. Bu nedenle «aşırılık»ın çok göreceli bir kavram olduğu, dönemden döneme, kişiden kişiye değiştiği unutulmamalıdır. Aslında özleştirmede aşırı davranıldığını öne sürenlerin büyük bir kesimini, dilde devrim şöyle dursun evrimden bile yana olmayanlar ve Osmanlıcayı savunanlar oluşturmaktadır. Ne var ki dile hiç karışılmamasını, onun doğal akışına bırakılmasını ister görünenler, son yıllarda örnekleri çok görüldüğü gibi fırsat buldukça beğenmedikleri sözcükleri yasaklamak, yeğledikleri Osmanlıcayı zorla kullandırmak için birtakım girişimde bulunmaktadırlar. Yani savundukları görüşün aksine dile «müdahale» etmektedirler!

Öte yandan, eğer bir toplumda dedeler, babalar ve torunlar tamamıyla aynı sözcüklerle konuşuyor, hep aynı şeylerden zevk alıyorlarsa o toplumda gelişme yok demektir. İlerlemenin göstergelerinden biri de çocukların dedelerini ve babalarını aşmalarıdır. Yaşlı kuşaklara düşen, gençleri, torunlarını anlamaya yönelmek, bu konuda biraz çaba göstermek olmalıdır.

Dilde sözvarlığını zenginleştirmek için türetilen sözcüklerin dilbilgisi kurallarına uygun olması elbette ki gözetilmesi gereken bir ilkedir. Ne ki dilin kendi mantığı ve dil beğenisi bu kuralı her zaman için geçerli kılmamaktadır. Kurallara uygun olan kimi sözcükler toplumda tutunmaz, dolaşım kazanamazken, kurala aykırı bulunan sözcükler kabul görmekte, yaşayabilmektedir. Eskiler bu durumu **Galat-ı meşhur lugat-i fasihden evladır** (ün salmış bir yanlış sözcük, kurallara uygun sözcükten daha

yeğdir) deyimiyle bir bakıma kurallaştırmışlardır. Türkçenin özleştirilmesi sürecinde de bunu andırır durumlar yaşanmıştır ve kuşkusuz gelecekte de yaşanacaktır. **Muallim** karşılığında türetilen **okutan** sözcüğü kurallara uygun olduğu halde tutunamamış, yerini **öğretmene** bırakmıştır. Buna karşılık **erkân-ı harp** karşılığında öne sürülen **kurmay** sözcüğü hangi kurala uygun olduğu düşünülmeksizin hemen dolaşım kazanmıştır.

«Uydurmacılık» suçlamasına gelince, dil devrimi yapan ya da ulusal dillerini oluşturmaya çalışan her ülkede bu tür suçlama artık geleneksel bir davranış olmuştur! Geçen yüzyılda dilde özleştirmeye giden Almanya'da ve Macaristan'da da yeni sözcüklere karşı bu suçlama yapılmıştı. Türkiye'de de Tanzimat döneminden başlayarak türetilen sözcükler için genelde hep «uydurma» denilmiştir. Ancak başlangıçta bu suçlamayı yapanlar çok geçmeden «uydurma» dedikleri sözcükleri kullanmaya yönelmişlerdir.

Gerçek olan, yabancı kökenli sözcüklere karşılık olarak türetilen sözcüklerin, dilbilgisi kurallarına uygun olmasalar da, sanatçılar, yazarlar, bilim adamları tarafından beğenilip kullanıldığında ve halk ağzında yaygınlaştığında yaşadıklarıdır. Bu arada bazıları da değişikliğe uğrayarak varlıklarını sürdürmekte, ötekiler unutulup gitmektedir. Örneğin 1935'te Türkçeleştirilen Cumhuriyet Halk Partisi Programı üzerinde 1983'te yaptığımız bir değerlendirmeye göre, orada kullanılan öz Türkçe '245' sözcükten '146'sı aradan geçen yarım yüzyıla karşın varlıklarını korumuştur. Bunun yanında '39' sözcük kısmen değişikliğe uğrayaraktan yaşayabilmiş, '60' sözcük ise tutunamamış, ya da yerlerini başkalarına bırakmıştır. Bu da dil devriminin «en aşırı» sayıldığı dönemde öne sürülen sözcüklerden yüzde 59,5'unun dile kazandırıldığını, kısmen değişikliğe uğrayanlarla birlikte bu oranın yüzde 65,5'a çıktığını göstermektedir.

Türk Dil Kurumu'nun çalışmaları ve Türkçenin gelişmesine gönül bağlayanların çabaları sonucu, Türkçe Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardaki içeriğinden çok farklı ulusal bir dil niteliği kazanmış, yazı dili ile konuşma dili arasındaki uçurum giderilmiştir. Bunun yanı başında teknolojik gelişmelere tam ayak uyduramasa bile bir bilim ve kültür dili düzeyine ulaşmış, kazandırılan on binlerce sözcükle de zenginleşmiş ve güzelleşmiştir. Ancak bu durumun korunabilmesi için Osmanlıcaya dönüş özlemlerinden vazgeçilmesi ve Türkçenin sözvarlığının yeni gereksinimleri karşılayacak sözcüklerle donatılması çalışmalarının sürdürülmesi gerekmektedir.

Fakat 1983'te yürürlüğe giren 2876 sayılı yasa ile **Türk Dil Kurumu'** nun, yeni kurulan **Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu** içerisine alınarak bir resmi kuruluş haline getirilmesi, Türkçenin tarihsel akışında yeni bir evre ya da dönemeç oluşturacak nitelikte görülmektedir Söz konusu devletleştirmenin genel hukuk kurallarına ve Atatürk'ün va-

siyetine uygun olmadığı bir yana, yalnızca **Türk Dil Kurumu** adını taşıyan bugünkü örgütün dilde özleştirme çabalarını tamamıyla bırakmış olması ve yaptığı yayınlar yeni bir karmaşa dönemine girildiğini göstermektedir. Yayımlanan **İmlâ Kılavuzu** ile **Türkçe Sözlük**'teki yanlışlar, tutarsızlıklar, dil sorununda birleşmeyi sağlamak şöyle dursun kurumun üyeleri arasında bile yeni yeni tartışmalara yol açmaktadır. Böyle olduğu halde şurasını da vurgulamak gerekir ki, olumlu sonuçları açıkça görülen ve Türk toplumunun büyük kesiminde desteklenen Türkçeyi özleştirme, geliştirme ve güzelleştirme çabaları, siyasal nedenlerle hızını yitirse bile, dilde geriye, Osmanlıcaya dönüş söz konusu olamaz.

IV — YAZI

Yazı «Ağızdan çıkan seslerin, dolayısıyla dili oluşturan sözcüklerin gözle görülebilen ya da elle dokunulabilen işaretler, simgeler halinde biçimlendirilmesidir» diye tanımlanabilir. Sözcüklerin uzağında bulunan kişilere ulaştırılması ya da ondan sonra gelecek kuşaklara aktarılması ancak onların biçimlendirilmeleri ile mümkün olabilmektedir. Bu yüzden de duyguların, düşüncelerin ve olayların saptanıp aktarılmasını ve gerektiğinde yeniden öğrenilmesini sağlayan yazı, insanoğlunun en büyük buluşlarından biri kabul edilmektedir. Aynı zamanda da **tarih** denen sürecin başlangıcı sayılmaktadır. Bu özellikleri ile yazı, toplumda anlaşmayı ve bilgi birikimini sürekli kılan, kültürel etkinliği ve bütünleşmeyi sağlayan bir öğe niteliğini de taşımaktadır.

A — YAZININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Bugün yeryüzünde çok farklı yazıların yani alfabelerin kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca her ulusun şimdi kullandığı yazı sisteminin geçmişte kullandıklarının tamamıyla aynı olmadığı da görülmektedir. Bu farklılıklar, yazı anlayışındaki gelişmenin ürünleri olduğu kadar kültürel etkileşim ya da kültür değişikliklerinin de bir sonucudur. Bu nedenle Türk tarihi boyunca hangi yazı sistemlerinin, alfabelerin kullanıldığını incelemeden önce, yazının gelişme tarihine kısaca değinmemiz ve alfabeler arasındaki ilişkileri belirtmemiz yerinde olacaktır.

Yazının, ilk bulunuşundan günümüzdeki «harf yazısı» durumuna gelinceye kadar genelde '5' aşamadan geçtiği kabul edilmektedir: **Madde yazısı - Resim yazısı - Düşün yazısı - Ses yazısı - Harf yazısı.**

1) **Madde yazısı:** Anlatılmak istenen şeyin, çevrede bulunan çeşitli maddelere, simgelere başvurularak belirtilmek istenmesi. Kimi ilkel topluluklarda görülen bu tür işaretlemeler, yazıya geçişin ilk evresi olarak kabul edilmektedir. Örneğin **dolmen** ya da **menhir** denen dikili taşlar mezar anlamına gelmektedir. Yere değişik biçimde dikilen sopalar, bunlara ya da dallara sarılan değişik renk ve biçimdeki iplikler, bezler de madde yazısı sayılmaktadır.

2) **Resim yazısı (pictographie):** İstenilen şeyi anlatmak amacıyla kayalar üzerine belirli işaretler kazımakla başlayan bu yazı türü giderek an-

latılmak istenen nesnenin resmini yapmaya dönüşmüştür. Kayalar üzerine çizilen işaretlere **petrographie** denilmektedir. Resim yazısının batı dillerindeki karşılığı ise **pictographie (piktografi)** dir. Resim yazısı ilk kez Mezopotamya'da arkasından Mısır'da bulunmuştur.

3) **Düşün yazısı (ideographie)**: Düşüncelerin belirli simgelerle anlatılması demek olan bu tür resim yazısının gelişmesi sonucunda bulunmuştur. Sümer **Çivi Yazısı** ile Mısır **Hiyeroglif**'i bunun en belirgin örnekleridir.

4) **Hece (ses) yazısı (phonographie)**: Şekil yazısından «ses»lerin, hecelerin belirtildiği yazıya geçiş, yazı tarihinde ikinci büyük gelişmeyi yansıtmaktadır.

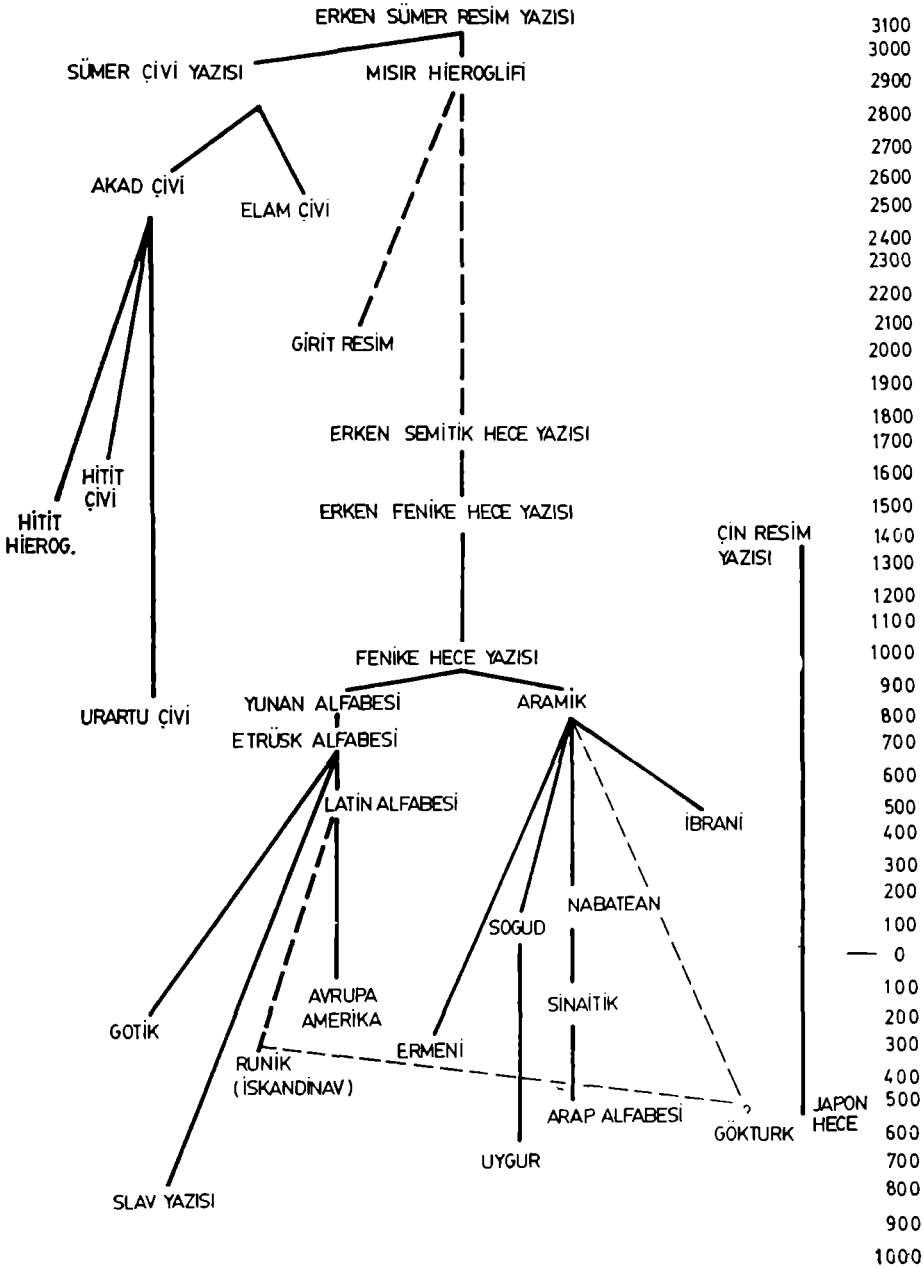
5) **Harf yazısı, abece (alfabe)**: Hece yazısında tek heceli sözcüklerin zamanla «sesli» elemanlarını yitirip «tek ses» işareti haline gelmeleri ya da şekil yazısındaki işaretlerin stilize edilip belirli bir sesi belirten simgelere dönüştürülmesi, yazının gelişmesinde son aşamayı oluşturmaktadır. Bu simgeler dizisinde ilk işaretlere Yunancada **alfa, beta,** Arapçada **elif, be** denildiği için tüm dizgenin adı Arapçada «elifba» olmuştur. Dilimize önceleri bu biçimde geçen ad, Türkçedeki ses uyumunun etkisiyle «**alfabe**»ye dönüşmüştür. Bu, harflerin adlarının sıralanmasından oluşan bir ad olduğundan ötürü de Türkçenin özleştirilmesine paralel olarak **alfabe** yerine **abece** denilmeye başlanmıştır.

Bu genel bilgilerin ışığı altında alfabenin tarihsel gelişimini gösteren şöyle bir tablo çizilebilir (**Çizelge: 3**).

Tablodan da anlaşılacağı gibi, yazının asıl doğup geliştiği bölge Ortadoğu olup, alfabenin tarihi bu yörenin eski tarihi ile iç içedir. Mezopotamya'da Sümer dünyasında başlayan **piktografi** denen resim yazısı, **çivi** ve **hiyeroglif** diye '2' karakterde gelişmiştir. Sümer çivi yazısı Akad ve Elam dönemlerinden geçerek Anadolu'ya ulaşmıştır. Anadolu'da ilk yazı örnekleri ME. 2. binin başlarında ortaya çıkmaktadır. Resim yazısı ile başlayan bu tür, sonradan bir hece yazısına dönüşmüştür. Hititlerin kullandığı bu yazı türü onlardan Urartulara da geçerek ME. VI. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

Sümer erken resim yazısından etkilenen ikinci kol, Mısır **Hiyeroglif** yazısı ise, bugünkü alfabenin bulunmasını sağlayan kaynak olmuştur. Yazının tarihsel gelişiminde asıl büyük aşama, resim yazısından **heceye** geçişte olmuş, bu da Ortadoğuda Fenikeliler tarafından gerçekleştirilmiştir. **Fenike hece yazısından** sonraki atılım **harf**lere geçiş olmuştur.

Ortadoğuda Yunan ve Arami alfabeleri olarak '2' yönde başlayan gelişmeler, bugün yeryüzünde kullanılan alfabenin çok büyük bir kısmını meydana getirmiştir. Yunan alfabesinden çıkartılan Latin ve Slav alfabeleri, Avrupa ve Amerika kıtalarını kapladıktan sonra öteki kıtalara da yayılmaya başlamıştır. Arami kolundaki değişme ve gelişmeler de İbrani, Sogd, Ermeni ve Arap alfabelerini doğurarak daha çok Ortadoğuda yaygınlık kazanmış ve Afrika'yı etkileyebilmiştir.


ERKEN SÜMER RESİM YAZISI
SÜMER ÇİVİ YAZISI
MISIR HİEROGLİFİ
AKAD ÇİVİ
ELAM ÇİVİ
GİRİT RESİM
HİTİT ÇİVİ
HİTİT HİEROG.
ERKEN SEMİTİK HECE YAZISI
ERKEN FENİKE HECE YAZISI
ÇİN RESİM YAZISI
FENİKE HECE YAZISI
URARTU ÇİVİ
YUNAN ALFABESİ
ETRÜSK ALFABESİ
ARAMİK
LATİN ALFABESİ
İBRANİ
NABATEAN
SOGUD
GOTİK
AVRUPA AMERİKA
SİNAİTİK
ERMENİ
RUNİK (İSKANDİNAV)
ARAP ALFABESİ
GÖKTURK
JAPON HECE
UYGUR
SLAV YAZISI
3100
3000
2900
2800
2700
2600
2500
2400
2300
2200
2100
2000
1900
1800
1700
1600
1500
1400
1300
1200
1100
1000
900
800
700
600
500
400
300
200
100
0
100
200
300
400
500
600
700
800
900
1000

ÇİZELGE 3

Yazının soykütüğünü gösteren tabloda görüldüğü gibi, Uzakdoğu ülkelerinde Çin'de ve Japonya'da kullanılan resim - hece yazılarının Mezopotamya'dan kaynaklanmadığı, bunların bağımsız bir gelişme olduğu kabul edilmektedir.

Türklerin kendilerine özgü yazıları olarak bilinen **Göktürk alfabesi**nin kökeni, biraz sonra değineceğimiz gibi oldukça tartışmalıdır. **Uygur alfabesi**nin ise Sogd alfabesinden çıktığı bilinmektedir.

B TÜRKLERİN TARİH BOYUNCA KULLANDIKLARI ALFABELER

Türkiye Cumhuriyeti'nde bugün kullanılmakta olan alfabeye gelinceye kadar Türklerin alfabelerini birkaç kez değiştirdikleri bilinmekte ve bu konuda şöyle '4' lü bir dizi yapılmaktadır: **Göktürk, Uygur, Arap, Latin.**

Fakat böyle bir sıralama gerçeği tümüyle yansıtmadığı gibi, adlandırmaların «Arap» ve «Latin alfabeleri» diye yapılması da bazı kavram ve değerlendirme kargaşasına yol açmaktadır. Çünkü tarihleri boyunca çok geniş ülkelere yayılan ve çok değişik kültürlerle ilişkiler kuran Türkler, bu '4' alfabenin dışında başka alfabeler de kullanmışlardır. Günümüzde de söz konusu '4' alfabeden başka alfabeler kullanan Türkler vardır. Öte yandan, İslamiyetle birlikte Türkler arasında yaygınlık kazanan alfabe, «salt» Arapların kullandıkları harflerden ibaret olmayıp, ona bazı eklemeler de yapılmıştı. Bu nedenle **eski yazı** ya da **Osmanlı alfabesi** diye de nitelenen alfabe, Arap alfabesinin Türkçeye uygunluk sağlamasına çalışılan geliştirilmiş bir biçimi idi. Bu nedenle ona **Arap alfabesi** değil, **Arap kökenli alfabe** demek daha doğru bir niteleme olur. Bunun gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde kullanılan alfabe de özgün bir **Latin alfabesi** olmayıp **Latin kaynaklı yeni Türk alfabesi**dir. Nitekim söz konusu alfabenin kabulünü öngören 1928 tarihli yasa «Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun» başlığını taşımaktadır.

Burada alfabeyi ya da yazıyı, bir kültür öğesi olarak incelemeye çalıştığımız için, ayrıntıya inmeksizin, bilinen geçmişten bu yana Türkler tarafından kullanıldığı saptanan alfabelerin genel özelliklerini belirtmek ve değişiklik dönemleriyle nedenlerini vurgulamakla yetineceğiz.

1) Göktürk Alfabesi

Türklerin siyasal varlık olarak tarih sahnesine çıkmaları, Milattan önceki yüzyıllara, **Hiung-nu**'lar dönemine kadar geriye gitmektedir. **Hunlar** döneminde yazının kullanıldığına ilişkin bazı kayıtlar olmakla birlikte, bu yazının niteliği hakkında açık bilgilere sahip değiliz. Bu yüzden Türklerin kullandıkları kesin olarak bilinen ilk alfabe **Göktürkler** döneminde yaygınlık kazanan **Göktürk alfabesi**dir. Son yıllarda **Issık-Göl** ya-

kınındaki bir kurganda bulunan iki satırdan oluşan yazı, Göktürk alfabesi karakterinde olup, ME. V.-IV. yüzyıllara tarihlenmektedir. Bu yüzden de Göktürklere bağlanan ilk Türk yazısının Göktürk Kağanlığının kuruluşundan yüzyıllarca önce bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Bununla birlikte ilk Türk alfabesinden günümüze kalan en büyük kanıtlar Göktürkler döneminde dikilen yazıtlarda karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu yazıtların dikilmelerinden kısa bir süre sonra unutuldukları ve aradan yüzyıllar geçtikten sonra bilimsel araştırmalar sonunda yeniden keşfedildikleri, çözülüp değerlendirilmelerinin ise, ancak XIX. yüzyıl sonunda mümkün olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilk bulunanları Yenisey Irmağı boyundaki yazıtlar olmuştu. 1889'da da **Orhon yazıtları** diye anılan '2' büyük yazıt daha ortaya çıkarılmıştı. Öteki yazıtlardan farklı olarak bunların arka yüzlerinde Çince metinler de vardı. Yani Ankara'daki **Augustus Tapınağı**nda olduğu gibi '2' ayrı dilde yazılmışlardı. Danimarkalı Türkolog Vilhelm Thomsen, 1893'te bu yazıtları çözmüş, böylece bunların Kültigin ve Bilge Kağan tarafından diktirildikleri, yazının Türklere özgü bir alfabe, dilin de eski Türkçe olduğu meydana çıkarılmıştı.

Anıtların öneminden ötürü **Orhon alfabesi** diye de anılan **Göktürk alfabesi**nin kökenine gelince, bu konuda çok farklı görüş ve iddialar bulunmaktadır. Bu alfabede kullanılan işaretler, **Runik** diye adlandırılan eski İskandinav yazısındaki işaretlere benzediği için **Runik** karakterli sayılmış ve o alfabeyle ilişkili olabileceği öne sürülmüştür. Yazıyı çözen Thomsen, bu Türk alfabesinin **Arami** alfabesinden türemiş olabileceği görüşünü savunmuştu. Buna karşın Aristov gibi **Rus** bilginleri, bu yazıdaki işaretlerin eski Türk damgalarından alınmış olabileceğine dikkatleri çekmiştir. A. Cevat Emre ise, Göktürk yazısının Sümer yazısı ile aynı kökten geldiğini varsaymıştır. Bütün bu değişik, hatta çelişik savlar arasında söylenebilecek şey, bilim çevrelerinde en çok Thomsen'in görüşünün tutunduğudur.

Göktürk alfabesi, '38' harf ya da işaretten oluşmaktadır. Bunlardan '4'ü ünlü (**sesli**), '30'u ünsüz, '4'ü de hece işaretleridir. Ünsüzler de «tek ünsüz» (27 tane) ve «çift ünsüz» (3 tane) diye ikiye ayrılmaktadır. Bu alfabede harfler bitiştirilmeyip ayrı ayrı yazılırlar. Sözcükler, aralarına üst üste ikişer nokta (:) konularak birbirinden ayrılır. Sözcük başlarında ve içindeki ünlüler yazılmazken, sondakiler yazılır.

Göktürkler çağında yaygınlaşan bu ilk Türk yazısı ya da alfabesi, yazılar dışında yazma eserlerde de kullanılmıştır. Doğu Türkistan yazmaları diye adlandırılan eserler bunu kanıtlamaktadır. Bu alfabenin Göktürklerden sonra gelen Uygurlar döneminde de bir süre kullanıldığı görülmektedir. 759-760 yıllarında dikilen **Şine-Usu** yazıtı ile son yıllarda bulunan **Taryat** yazıtı bunu göstermektedir. Bunun dışında Göktürk alfabesi, bazı

değişikliklerle Bulgarlar, Hazarlar, Peçenekler ve Sekeller tarafından da kullanılmış ve böylece Orta Asya'dan Avrupa içlerine kadar yayılmıştır.

2) Uygur Alfabesi

Göktürk Kağanlığı'nın 744 tarihinde yıkılmasıyla onun yerine geçen Uygur egemenliği dönemi, kültürel etkinlikler ve gelişmeler yönünden İslam öncesi Türk tarihinin en parlak ve dikkate değer dönemini oluşturur. Çin, Hint ve İran kültürlerinin de etkisiyle kültür hayatına öncelik, renk ve hareketlilik getiren Uygurlar, kâğıdı ve matbaayı da alıp kullanmışlardır. Bu arada kullanılagelen Göktürk yazısını bırakarak kendilerine özgü yeni bir alfabe düzenlemişlerdir.

Uygur alfabesi, Sogd kökenli olup, bazı değişikliklerle Türkçeye uygulanmıştı. Göktürkçede '38' olan harf sayısı '18'e indirilmişti. Bunlardan '3'ü ünlü, '15'i ünsüzdür. Yazı, Arap yazısında olduğu gibi sağdan sola doğru yazılır; «Z» dışındaki bütün harfler de bitiştirilir.

Bu alfabenin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak saptanamamaktadır. Bugün için bilinen, bu yazı ile yazılmış en eski metinlerin IX. yüzyıl sonlarına ait olduklarıdır. Buna karşın, söz konusu alfabe, Uygurların siyasal varlıklarını yitirmelerinden sonra da yüzyıllar boyunca kullanılmıştır. Türklerin İslamiyete geçişleri ve Arap kökenli yeni bir alfabenin kabulünden sonra da Türkistan ve Kırım'daki Türk devletlerinde bu alfabe varlığını koruyabilmiştir. Timur İmparatorluğu ve onun kollarında Uygur yazısının kullanıldığı bilinmektedir. Ebu Said Mirza'nın 1468'de Uzun Hasan'a gönderdiği **bitik** (mektup) Uygur harfleriyle yazılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda da sarayda Uygurca bilen kâtipler vardı ve Orta Asya'daki Türk hükümdarlarına gönderilen mektuplarla kimi «yarlık»ları bunlar yazıyorlardı. Örneğin, Fatih Mehmet'in **Otlukbeli** Savaşından sonra Özbek Hanına gönderdiği zafername Uygur alfabesiyle yazılmıştı. Böylece Orta Asya Türkleri arasında olduğu kadar Osmanlı merkez yönetiminde de geçerliliğini koruduğu anlaşılan Uygur alfabesi, varlığını bir süre daha devam ettirmiş ve XVIII. yüzyılda tamamıyla unutulmuştur.

3) Arap Kökenli Alfabe

Türklerin İslamiyete geçişleri kültürün hemen her alanında büyük bir değişikliğe yol açmıştır. Öyleki İslam öncesi döneme ilişkin kurallar ve değerlerin bir kısmı İslamiyetin öngördüğü çerçeveye uydurularak devam ettirilebilmiş, bir kısmından ise vazgeçilmiştir. İşte bu büyük değişim sırasında **Uygur alfabesi** de bırakılmış ve Arapçadan alınan yeni bir alfabe kabul edilmiştir. Dinin kutsal kitabını, peygamberin hadislerini ve dine ilişkin bilgileri ve yorumları, Arapların kullandıkları yazı ile okuyup anlama eğilimi de bu değişiklikte etken olmuştur.

Yalnız Türkler, Arap alfabesini olduğu gibi almamış, İranlıların yaptıkları gibi ona bazı harfler de ekleyerek kendi dillerine uyarlamaya çalışmışlardır. Bilindiği gibi, Arap alfabesi aslında '28' harfli olup, birleşik olan «lam-elif» (لا) ile birlikte bu sayı '29'u bulmaktadır. İranlılar kendi dillerinin ses özelliğine göre, Arap alfabesinde bulunmayan «p, ç, j, g» gibi okunan ve ayrıca 'n' sesi veren '5' harfi bu alfabeye eklemek gereğini duymuşlardı (پ - چ - ژ - گ - ڭ). Böylece Farsçada yani Müslüman İran alfabesinde harf sayısı '33'e (لا ile birlikte '34'e) çıkmıştı. İşte Türkler de kendi dillerinin ses düzenine daha uygun olan bu '33' harfli alfabeyi almışlardır.

Arap kökenli alfabenin en büyük özelliği, ünlü harflerin eksikliğidir. Gerçekte '29' harfli bu alfabede bir tek ünlü vardır: «a, e, ı» diye değişik seslerle okunabilen «elif» (ا). Bunun dışında, aslında ünsüz olan '2' harf de yerine göre ve bazı kurallarla ünlü olarak okunabilir: v, y, (ى - و). Alfabedeki ünlü eksikliğini gidermek, okumayı kolaylaştırmak için, ünsüz (sessiz) harflerin üstüne ya da altlarına kimi işaretler konulması yoluna gidilmiştir. Ancak **hareke** denen ve işaret ettiği sessiz harften sonra bir sesli harf daha varmışçasına okunmasını gerektiren bu işaretler yazımda birçok karışıklıklar doğurmuştur. Bu nedenle de Kuran dışındaki yazımlarda çoğu kez kullanılmamıştır. Bu yüzden aynı harflerle yazılan sözcükleri çok değişik biçimlerde okumak ve anlamlandırmak gibi bir belirsizlik, tutarsızlık doğmuştur. Örneğin 'g/k' ve 'l' harfleriyle yazılan bir sözcük değişik biçimde, dolayısıyla da farklı anlamlarda okunabilir: كل olarak yazılan bu sözcüğü şu '4' biçimde okumak mümkündür: **gel, kel, gül, kil.**

Bunun gibi ünlü yerine **hareke** de kullanılmadığında, 't, r, k' harfleriyle yazılan ترك **Türk** ya da **terk** diye okunabilir.

Arap kökenli alfabenin önemli bir başka özelliği, temelde aynı olup biribirine yakın sesler için ayrı ayrı işaretler, yani harflerin bulunmasıdır. Bugün Türk alfabesinde tek bir 'h' ve 's' ile 'z' bulunduğu halde Arapçada bunların her birinden '3' ayrı harf vardır. Dolayısıyla hangi sözcükte sesin hangi harf ile yazılacağını bilmek, doğru okuma ve yazmanın önkoşulu olmaktadır. Bugün «su, sır, servet» (zenginlik) sözcüklerinin hepsi aynı 's' ile yazıldığı halde Arap kökenli alfabede bunların her

biri için ayrı bir 's' kullanılması gerekmektedir: صو su, سر sır, ثروت servet.

Bu harf fazlalığı, sesler arasındaki küçük ayrılıkları karşılamaya yarasa da doğru okumayı ve yazmayı güçleştirmektedir. Sözcükleri doğru okumak da metnin özelliğine göre belli oranda bir bilgi birikimini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle o dönemde «okuryazar olmak» deyimi, yalnızca Arap alfabesiyle yazılmış metinleri okuyabilen değil, bilgi dağarcığına bir şeyler yüklemiş kişi anlamına da geliyordu.

Arap kökenli alfabenin, okuma yazmada doğurduğu güçlükler yanında, Türkçenin ses varlığına da uygun olmayışı, yüzyıllık çabalara rağmen imparatorluk içerisinde okuryazar nüfus oranının artmayışında kendini belli etmektedir. Bu yüzden, XVIII. yüzyıl sonlarından başlayarak, alfabenin düzeltilmesi sorunu gündeme gelmiş ve bu konuda çok yönlü bir tartışma açılmıştır. Dikkati çeken nokta, daha tartışmaların başlangıcında, doğu uluslarının, kullandıkları Arap alfabesinde yeni bir düzenleme yapmaları yerine **Latin alfabesi**ni kabul etmelerinin daha uygun olacağının öne sürülmesidir. Bu konuda ilk görüş Fransız dilbilimci C. François Volney (1757-1820) tarafından ortaya atılmıştır. Volney, Lübnan, Suriye ve Mısır'da dolaşmış, 1787-1788 Osmanlı - Rus Savaşı hakkında da bir kitap yazmıştı. Yayımladığı **1'Alphabet Européen appliqué aux langues Asiatique** (Avrupa alfabesinin Asya dillerine uygulanması) adlı incelemesinde, Müslümanlar başta olmak üzere doğu halklarının Latin alfabesini almalarının gerekli olduğunu savunuyordu.

XIX. yüzyılın başlarında belirtilen bu görüşün, değişik biçimde de olsa Osmanlı sarayına ve başkentine de yansıdığı görülmektedir. III. Selim'in kızkardeşi Hatice Sultanın, saray hizmetindeki ressam mimar Melling'ten Latin harflerini öğrendiği bilinmektedir (Ali Seydi, **Teşrifat ve Teşkilatımız,** 247). Çok geçmeden de **İstanbul**'da, kullanılmakta olan yazının yeniden düzenlenmesi tartışmaları başlamıştır. Yeni açılan okullar için Fransızcadan birçok kitapları çeviren ve **Dârü'l-fünun** (üniversite) Müdürlüğüne getirilen Hoca Tahsin (1812-1880), Arap kökenli alfabede de Latincede olduğu gibi harflerin soldan sağa doğru yazılmasını önermiştir. Bu tarihlerde Osmanlı başkentinde bulunan Azerbaycanlı ünlü düşünür Fethali de Fuat Paşanın desteğini sağladıktan sonra «harflerin ıslahı»nı öngören bir tasarı sunmuştur. Söz konusu tasarı o dönemde kurulmuş olan **Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye**'de görüşülmüş ve beğenilmiştir. Ancak, temelde birleşilmekle birlikte karşılaşılacak güçlükler yüzünden uygulamaya konulması istenmemiştir. Bunda da eski İslami eserlerin unutulmasına yol açacağı endişesi büyük ölçüde etken olmuştur.

Adı geçen cemiyetin kurucularından olan Münif Paşa Arap harflerinin devamından yana olmuştur. Fakat kimi düzeltilerin yapılmasını,

yazım yöntemlerinin değiştirilerek okuma yazmanın kolaylaştırılmasını da zorunlu görmektedir. Cemiyet merkezinde 1 Mayıs 1862'de yaptığı konuşmada bu amaçla '2' yol göstermektedir: **Harekelerin** sayısını artırmak, ya da sözcükleri oluşturan harfleri ayrı ayrı yazıp gereken ünlü işaretlerini yerinde belirlemek.. Onun bu önerileri uygulamada yeni karmaşa doğuracağı için geçerlilik kazanamamıştır. **Huruf-ı munfasıla** denen sözcüklerdeki harfleri bitiştirmeden ayrı ayrı yazmak biçimindeki ikinci önerisi, yıllar sonra İkinci Meşrutiyet döneminde Enver Paşa tarafından desteklendiği halde toplumda kabul görmemiştir (Fazla bilgi için, F. Abdullah Tansel, **AHI).**

Tiflis'e dönen Fethali, Arap harflerinin yerine, Volney'in önerdiği gibi doğrudan doğruya Latin alfabesinin alınmasını belirten yeni bir rapor hazırlayarak Âli Paşaya göndermiştir. Ancak bu öneriden de olumlu sonuç alınamamıştır.

Alfabe konusundaki tartışmalar basına da yansımıştır. Ali Suavi alfabenin ıslahını isterken, Namık Kemal bunun gerekli olmadığını savunmuştur. 1869'da **Terakki** gazetesinde Hayreddin imzasıyla çıkan bir yazıda ise okuma yazmadaki güçlüklerin ortadan kaldırılabilmesi için **Latin alfabesi**nin alınmasının yerinde olacağı öne sürülmüştür.

Alfabenin yeniden düzenlenmesi ya da Latin alfabesinin alınması gibi iki ayrı yönde gelişen tartışmalar böylece sürüp gitmiştir. Bu bağlamda, İttihat ve Terakki Cemiyetinde olanların genelde Latin harflerinin alınmasından yana olmaları ilginçtir. Örneğin, İbrahim Temo bu görüşte olduğu için kendisine «Latinci Temo» denilmiştir. Önceleri Arap yazısının Türkçeye uygun bir hale getirilmesini isteyen Kılıçzade Hakkı ve Hüseyin Cahit de Latin alfabesinin kabulünü istemeye yönelmişlerdir. Daha da ilginç olanı, Mehmet adında Tiranlı bir Osmanlı yurttaşının Arnavutluk'ta Latin yazısının kullanılması için 1910'da sadarete başvurması ve bunun şeyhülislamlığa gönderilmesidir. Şeyhülislamlık Kuran'ın Latin harfleriyle yazılamayacağını öne sürerek bu isteğe karşı çıktığından, bu girişim de sonuçsuz kalmıştır. Öte yandan, o dönemde varolan güçlükleri biraz olsun azaltabilmek için, ünlü harfler kullanılmaksızın yazılan sözcüklerde ünlülerin de yazılmasına yönelinmiştir. Böylece **Türk** ve **Ankara** gibi sözcükler eskiden ترك ve انقره biçimde yazılırken, yeni yazımları تورك ve انقارا 'ya dönüştürülmüştür. Ancak bu yöntem de sorunu temelinden çözememiştir. Üstelik **Türk** sözcüğünü «vav» (و = v) kullanarak yazanlar «Vav'lı Türk» diye alaya alınmak istenmiştir.

Özetle, **Arap kökenli alfabe**nin yeniden düzenlenmesi ya da yeni bir alfabenin kabul edilmesi tartışmaları, XIX. yüzyılın ilk yarısından başlayarak cumhuriyet dönemine, 1928'e değin sürmüştür.

4 — Latin Kökenli Yeni Türk Alfabesi

Cumhuriyetin ilanının beşinci yılında **Latin kökenli Türk alfabesi**nin kabul edilmesini, işte bu uzun ve çok yönlü tartışmaların bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir. Söz konusu tartışmaların yapıldığı dönemde öğrenim gören ve yetişen Mustafa Kemal kuşağı, batı dillerini öğrenirlerken doğal olarak Latin alfabesiyle karşılaşmışlardı. Bu yüzdendir ki M. Kemal, daha 1908'de Bulgar Türkoloğu Ivan Malinov'a, bir alfabe değişikliğinden yana olduğunu söylemiştir. 1914'te Madam Corin'e gönderdiği Fransızca mektubun sonundaki Türkçe notu da Latin harfleriyle yazmıştır.

Kurtuluş Savaşından sonra devrimlere sıra geldiğinde, alfabe sorunuyla ilgili olarak yurtdışında iki önemli gelişme görülür: 1917'de öğrenim için Almanya'ya gönderilen Türk öğrenciler orada bir Türk Öğrenci Dernekleri Birliği kurmuş ve Türkçülük alanında çalışmalara koyulmuşlardır. Başlarında Bekir Sıtkı'nın (Oransay) bulunduğu bu gençler, 1924'te Latin kökenli yeni bir alfabe geliştirmişlerdir. Alfabe '5'i ünlü olmak üzere '30' harften oluşmaktadır. Bu alfabeyi tanıtmak için de Berlin'de **Yeni Yazı** adında bir dergi çıkarmaya başlamışlardır. Almanya'da böyle bir girişim sürdürülürken, 1926'da Bakû'da **Birinci Türkoloji Kongresi** toplanmıştır. Kongrede uzun tartışmalardan sonra bütün Rusya Türkleri için Arap alfabesinin yerine Latinceden alınan yeni bir alfabenin kabulüne karar verilmiştir.

Latin kökenli yeni bir Türk alfabesinin gerçekleştirildiğini gösteren yurtdışındaki bu gelişmelerin, Türkiye'deki yazı sorununu belli bir oranda da olsa etkilediği söylenebilir. Nihayet 1928 başlarına gelindiğinde, Türkçenin özelliğine uygun bir alfabenin saptanması için özel bir komisyon kurulması kararlaştırılmıştır. **Alfabe Komisyonu** ya da **Dil Encümeni** adıyla anılan bu kurulda '3'ü uzman, '3'ü eğitimci ve '3'ü de milletvekili olmak üzere '9' üye bulunuyordu.

Komisyon çalışmaları sürerken, TBMM'de ele alınan uluslararası sayıların kabulüne ilişkin yasa, alfabe çalışmalarının hızlandırılmasına yol açmıştır. Şöyle ki, söz konusu yasa görüşmeleri sırasında (20 Mayıs 1928), söz alan milletvekilleri, uluslararası sayılarla birlikte uluslararası yazı işaretlerinin de kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Alfabe Komisyonu, «24» harften oluşan **Latin alfabesi**ni olduğu gibi kabullenmemişti. Türkçenin özelliğine göre Latin alfabesindeki bazı harfleri atarken, buna bazı yeni harfler eklemeyi uygun bulmuştur. Örneğin **«Q»** ve **«X»** harflerine yer verilmezken, **«ç, ğ, j, ş»** gibi ünsüzlerle **ı, ö, ü**

gibi ünlüleri eklemeyi zorunlu görmüştür. **Böylece yeni Türk alfabesi**, '8'i ünlü '21'i ünsüz '29' harften oluşturulmuştur.

Komisyon çalışmalarını bitirdiğinde İstanbul'da bulunan Mustafa Kemal, 8/9 Ağustos gecesi Saray Burnunda halkla konuşurken şöyle demişti:

«Bugün yapmak zorunda bulunduğumuz çok değerli bir iş daha vardır: Yeni Türk harflerini çabuk öğrenmelidir... Bu görevi yaparken düşününüz ki, bir ulusun, bir sosyal topluluğun yüzde 10'u ancak okuma yazma bilir, yüzde 80'i bilmezse, bundan insan olanların utanması gerekir!»

Gerçekten de Latinceden alınan yeni alfabe ile okuma yazma, Arap kökenli eski alfabe ile karşılaştırılamayacak kadar daha kısa sürede gerçekleşmektedir. M. Kemal, yeni alfabenin ancak '5' yıl sonra eskisinin yerini alacağını söyleyen Falih Rıfkı'ya, «Ya '3' ayda yaparız, ya hiçbir zaman» diye yanıt vermişti. Bu görüşünü kanıtlamak için de hemen yurt gezisine çıkmıştı. Gittiği yerlerde yazı tahtasının başına geçmiş, hiç okuma yazması olmayan yurttaşlara yeni alfabeyi öğretmeye koyulmuştu. Bu uygulamalardan olumlu sonuç alınınca, sıra yeni alfabeyi resmen yürürlüğe koymaya gelmişti.

TBMM'nin yeni dönem çalışmalarına başladığı 1 Kasım 1928'de kabul edilen 1353 sayılı yasa ile yeni Türk harfleri yani alfabesi Arap kökenli alfabenin yerini alıyor ve bunun uygulama aşamaları belirtiliyordu. Yazı değişikliğinin, kişi, toplum ve devlet hayatında bir günde uygulanmasının olanaksızlığı dikkate alınarak '19' aya kadar uzanan '3' aşama saptanmıştı. Buna göre, devlet işlemlerinde son sınır 1 Ocak 1929 diye belirlenmişti. Ticaret alanında tutulacak defterler, mahkeme ilamları, dilekçeler için son tarih 1 Haziran 1929 ve basılı evrak ile tutanaklar için de 1 Haziran 1930 olacaktı.

Yasanın kabul edilmesinden sonra yeni Türk alfabesini öğretmek için yurt düzeyinde bir «okuma yazma seferberliği»ne girişilmişti. Bu amaçla **Millet Mektepleri** denen kurslar açılmıştı. Bu okul ya da kursların başöğretmenliğini de M. Kemal üstlenmişti. O, Türkçenin ahenkli ve zengin bir dil olduğunun yeni Türk harfleriyle daha iyi anlaşılabileceğine inanıyordu. Aradan geçen yıllar, kabul etmek gerekir ki bu inancı doğrulamıştır. Arapça ve Farsçanın dışında güzel ve zengin bir Türk dilinin varolduğu gerçeği ortaya çıkarken, ülkede okuma yazma süresi kısalmış, okuryazar oranı büyük boyutlara ulaşmıştır.

Latin kökenli yeni alfabenin kabulü, o tarihten bu yana kimi eleştirilere de yol açmıştır. Bunların başında, Arap harflerinin kullanıldığı yaklaşık '1.000' yıllık dönemde yazılmış eserlerle ilişkinin koptuğu, kültür bağının kesildiği ileri sürülmektedir. Ancak eski harflerle yazılmış kitaplardan bir kısmındaki bilgilerin geçerliliklerini yitirdikleri, bir kesiminin biribirinin tekrarından ibaret olduğu ve her birinin ayrı ayrı bir «kültür eseri» olmadı-

ğı gözardı edilmemelidir. Bugün her alanda yetişen ve sayıları giderek artan Türk uzmanlar gerçekten de değerli olan o mirası kolaylıkla inceleyip yorumlayabilmektedir. Bunlardan önemli bir kesimi de yeni Türk yazısına aktarılmıştır. Dolayısıyla aradan geçen '60' yılı aşkın sürede kültürel bağ tümüyle kesilmiş değildir, bundan sonra da kesilmesi söz konusu olamaz. Öte yandan her devrimin ya da büyük değişikliklerin kişilerde ve toplumda başlangıçta bazı sıkıntılar doğurması kaçınılmazdır. Önemli olan, bu sıkıntıların sürüp gitmemesi, sağlanan yararların kayıplardan ya da kayıp sanılanlardan daha çok olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında da okuma yazma oranındaki büyük artış, basın yayın alanındaki gelişmeler, Latin kökenli yeni alfabenin Türkçenin ve Türk kültürünün yaygınlaşmasında olumlu sonuçlar doğurduğu görmemezlikten gelinemez (Bu konudaki değerlendirmeler için: **Harf Devriminin 50. yılı Sempozyumu).**

Öte yandan Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki **Uygur** ve **Kazak** Türklerinin de Latin alfabesini kabul etmeleri, Türkiye ile Uzakdoğu Türk dünyası arasındaki kültürel ilişkileri güçlendiren bir öğe olmuştur.

5 — Kiril Alfabesi ve Ötekiler

Tarihsel süreç içerisinde Türk topluluklarının yukarıda belirtilen '4' alfabe dışında kalan bazı alfabeleri de kullandıklarını vurgulamamız gerekir. Eski Türk dilleri üzerindeki çalışmalarıyla ün yapan Annemarie von Gabain, Türklerin İslamiyete geçişlerinden önceki dönemde **'5'** ayrı yazı kullandıklarını, hatta bunların '7'ye kadar çıkarılabileceğini açıklamaktadır. Bunlar **Kök Türkçe, Sogd yazısı, Uygur yazısı, Manihayi** ve **Brahmi** yazısı olarak sıralanmaktadır. **Tibet** yazısı ve **Estrangelo**'nun da eklenmesiyle sayıları '7'ye çıkmaktadır. Nitekim Türklerin Göktürk alfabesinden sonra kabul ettikleri Uygur yazısı yaygınlık kazanmışken, kimi yerlerde **Sogd** alfabesi de kullanılmıştır. Manihaizmin kabulünden sonra ise **Manihci** alfabesi de geçerli olmuştur. Gene o dönemlerde Hindistan kökenli **Brahmi** ve Tibet ve Suriye kökenli Nasturi yazısı demek olan **Estrangelo** yazısı ile de kimi Türkçe metinlerin yazıldığı bilinmektedir. («Eski Türkçenin Yazı Dili», **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten,** 1959, s. 311 - 329).

Anadolu'ya gelince, Selçuklu ve Osmanlılar döneminde Arap kökenli alfabenin yanı başında kimi metinlerde **Ermeni** ya da **Yunan** alfabesinin kullanıldığını gösteren örnekler bulunmaktadır. Özellikle dilleri Türkçe, dinleri ise Hıristiyan Ortodoks olan Karamanlı Türklerinin Yunan harflerini kullanmış olmaları dikkati çekmektedir. **Karamanlı yazısı** denen Yunan alfabesi ile Türkçe yazılmış pek çok metin ve basılmış eserler mevcuttur.

Günümüze gelindiğinde Türkler arasında kullanılan alfabelerden birinin de **Kiril alfabesi** olduğu görülmektedir. IX. yüzyılda Kyrillos tara-

fından düzenlenen bu alfabe Slavlar arasında yayıldığı için **Slav alfabesi** diye de anılmaktadır. Rusların, bazı değişikliklerle de Bulgarların ve Sırpların kullandıkları bu alfabe, 1939'da bütün Sovyet Cumhuriyetlerinde de uygulamaya konulmuştur. Böylece Sovyet Rusya Türk Cumhuriyetlerinde 1920'lerde başlayan ve 1926 Bakû Türkoloji Kongresinde genelleştirilen Latin alfabesinden vazgeçilmiştir. Rusya Türkleri 1939'dan bu yana zorunlu olarak **Kiril alfabesi**ni kullanmaktadır.

Kiril alfabesi Romanya'daki **Gagauz** Türklerince de kabul edilmiştir. 1861'e gelinceye dek Yunan yazısını kullanan Gagauzlar, o tarihte Latin harflerini almışlardı. İkinci Dünya Savaşı sonunda 1944'te **Moldavya** bölgesi Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri topraklarına katılınca, orada yaşayan Gagauzlar Kiril alfabesini kullanmak durumunda kalmışlardır.

Bu bilgilerin ışığı altında günümüzde yeryüzüne dağılmış olan Türklerin kullanmakta oldukları alfabeler şöyle sıralanabilir :

Latin kökenli alfabe : Türkiye Cumhuriyeti, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Yugoslavya'daki Türkler, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Uygurlar ve Kazaklar.

Arap kökenli alfabe : Yunanistan, İran, Suriye, Irak ve öteki Arap ülkelerindeki Türkler.

Kiril alfabesi : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nde yaşayan Türkler.

V — DİN

Kültürü oluşturan ana öğelerin biri de dindir. Hatta kültür konusuna eğilen kimi düşünürlerle araştırıcılar, dini, kültürü belirleyen ve onu yönlendiren baş etken olarak görmektedirler. Örneğin çağımızda Amerikalı Thomas Eliot, herhangi bir kültürün yalnızca dine bağlı olarak ortaya çıkabileceği ve gelişebileceği görüşünü savunmaktadır. Ona göre tek bir dinden birkaç kültür de doğabilir. Aynı zamanda dışarıdan gelebilecek bir etkiye kapalı olan toplumlarda din ile kültürün gelişmeleri biribirinden soyutlanamaz. (KÜD, 19 vd.). Türkiye'de Türk - İslam Sentezi kuramcılarından olan Mehmet Kaplan da «Din, Türk milletini yoğuran âmillerin (etkenlerin) başında yer alır.. teferruatına varıncaya kadar bütün varlığımız asırlarca İslamiyet ile yoğrulmuştur» demektedir.

Bu tür değerlendirmeler, dinin kişileri ve toplumları etkilemede oynadığı rolü belirtmekle birlikte, onu tek başına kültüre eş bir kavram saymak, ya da «bütün varlığı» yönlendiren biricik güç kabul etmek oldukça abartılıdır Kültüre ilişkin birçok sorunda olduğu gibi din ve kültür eşitliği konusunda şimdiye kadar bir görüş birliği sağlanamamıştır ve sağlanacağa da benzememektedir. Gerçek olan, T. Eliot'nun da kabullendiği gibi, «din ile kültürün tamamıyla aynı» olduğu toplumların, Totemcilik grubuna giren ilkel bir dine ve henüz gelişmemiş bir kültüre sahip olduklarıdır. Toplum geliştikçe din konusunda da farklı eğilimler ve değerlendirmeler ortaya çıkar. Kültür kavramının içinde bir «din kültürü»nden söz edilmesi bile, kapsam açısından bu farkın göstergesi olmalıdır.

Tektanrılı evrensel dinlerin egemen oldukları toplumlarda da dinsel örgütlerin ya da din adamlarının zaman zaman inananların yalnızca inançları, ruhları üzerinde değil, bedenleri ve düşünceleri üzerinde de yönlendirici oldukları görülmüştür. Fakat insanların güncel hayatlarının her anını belirlemeye, kısacası kültürün sınırlarını çizmeye yönelik bu tür baskılar, tepkiler doğurmaktan geri kalmamıştır. Dinde reformasyon ya da ictihat kapılarının açık tutulmasına çalışılması, bu tür zorlamaların ortaya çıkardığı sonuçlardır. Bu nedenle birleşilmesi gereken nokta, dinin kültürü belirleyen önemli öğelerden biri olduğudur.

Her şeyden önce din, bir inanç sistemi olarak insan ruhunun bir gereksinmesini karşılar; çevrede, evrende sırrına varılamayan olay ve olguların açıklanması için, yoruma kapalı da olsa özel bir alan oluşturur. Tapınma yönüyle de ruhsal bir boşalım sağlayarak manevi bir güç verir,

aynı zamanda güncel yaşayışı etkiler. Bunların dışında vurgulamak gerekir ki, her din kendine özgü bir ahlak sistemi demektir. Kabul ettiği öncelikler ve koyduğu yasaklar aracılığı ile de kişisel olduğu kadar toplumsal davranışları da etkiler, biçimlendirir. Nihayet din, inanç ve tapınma kuralları ve yöntemleri ile de temizlenme, yeme içme, perhiz, giyim kuşam ve sanatla uğraşmalara da kimi zorunluluklar ya da sınırlamalar getirebilir. Hele kimi hukuk kuralları içeren dinlerde bu belirleme ve sınırlamalar daha da büyük ölçülerde görülebilir. Bu nedenlerle din ile kültür arasındaki ilişkiler sorununda, «Kültür, dinin özünü, din de kültürün getirdiklerini kabullenmek zorundadır» diyen Eliot'u haklı görmek gerekir.

Biz de dini bu özelliği ve etkisiyle ele alacağız. Dinin kültür hayatını etkilemesi, toplumda geçerli olan din anlayışına göre değiştiği için, önce yeryüzündeki dinlerin hangi gruplara ayrıldığını ve Türklerin şimdiye kadar hangi dinleri kabul etmiş olduklarını belirtmeye çalışacağız. İslamiyetin kabulünün toplum ve devlet hayatında getirdiği değişiklikleri açıklarken de Anadolu'da İslamiyetin kazandığı içeriğe, **tasavvuf** akımına ve farklı görüşlere değineceğiz. Bu arada **hilafet** ve **fetva** kurumları üzerinde de duracak, nihayet önemini giderek artıran **laisizm** sorununu ele alacağız.

A — DİN NEDİR? YERYÜZÜNDEKİ DİNLERİN SINIFLANDIRILMASI

Din nedir sorusuna yanıt ararken, onun çok değişik tanımları içerisinden kültür tarihi açısından daha belirleyici olan Durkheim'in şu tanımını yeğleyeceğiz

«Din, kutsal yani biribirinden ayrı ve yasak nesnelerle ilgili olan inançlardan ve belirli tapınma yöntemlerinden meydana gelmiş ortak bir sistemdir.»

Din felsefesi demek olan **kelam**'la uğraşan İslam düşünürlerinin de buna benzer bir tanımı kabul ettikleri görülmektedir :

«Din, Allah tarafından konulup ona inananları dünyada ve ahirette kurtuluşa (necata) götüren inanç ve eylemlerden (itikat ve amelden) oluşan bir kurumdur.»

Bu her iki tanımdan çıkartılacak ortak sonuç, din denen toplumsal kurumun '2' bölümden oluştuğudur: **İnanç** ve **tapınma** (ibadet). Her iki bölümün temelinde de şu '2' kavram yatmaktadır: **Kutsallık** ve **yasak.**. Nihayet bu kavramların dışa vurulması, belirtilmesi tapınma yani ayin ve ibadet ile olur. Birey açısından bakıldığında da dinin insanlardaki doğal '3' ruhsal eğilimin toplumlaşması olduğu söylenebilir: **Korunma içgüdüsü-merak - sevgi ve sempati** (F. Challaye, **DT,** 221).

Din kavramının toplumsal hayatla birlikte başladığı kuşkusuzdur. İnsanlar, bilinen o eski zamanlardan beri, inanç ve tapınma yönlerinden bi-

ribirinden çok farklı dinlere sahip olmuşlardır. Bu farklılık günümüzde de sürüp gitmektedir. Bunları sınıflamak söz konusu olduğunda değişik ölçütler kullanılmaktadır. Çoğu kez, Mezopotamya, Mısır, Çin, Hint, Yunanistan, İran dinleri diye ülkelere, coğrafyaya göre ayrım yapılmaktadır. Kimi kez de «çoktanrılı - tektanrılı» diye Tanrı sayısına ya da «kitaba dayanan - kitabı olmayan» diye kutsal bir kitabın bulunup bulunmayışına bakılmaktadır. Bu ikili ayrımlarda «ilkel ve evrensel dinler» gibi yaygınlık ya da Tanrı kavramının soyut olup olmayışı da dikkate alınmaktadır.

Bu tür sınıflamalar yerine, çıktığı ülke neresi olursa olsun başka toplumlara da yayılan ve kültürü etkileyen dinleri, temel inançları yönlerinden gruplamak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla yeryüzündeki dinleri **'4' ana** grupta toplayabiliriz

1 — Totemcilik (totemisme/totemizm)
2 — Ruhçuluk, canlıcılık (animisme/animizm)
3 — Doğacılık, tabiatçılık (naturisme/naturizm)
4 — Tanrısal Esin (vahiycilik, révélationisme/revelasyonizm)

Ayrıntıda kimi farklar olmakla birlikte, bütün pagan dinlerle tektanrılı dinleri ve birer din olup olmadıkları tartışılan **Konfüçyüs** öğretisi ile **Şamanizmi** bu gruplar içinde değerlendirmek mümkündür.

Grupların bellibaşlı özellikleri şöyle özetlenebilir :

1 — Totemcilik

Bu, «adına **klan** denen insan topluluklarını bazı kutsal yaratıklara ya da kutsal sayılan nesnelere bağlayan din» diye tanımlanabilir. Amerika Kızılderililerinin dillerinden alınan **totem** sözcüğü, 1791'den başlayarak bu tür dinlerin ortak adı olarak kullanılmıştır.

Dinlerin en ilkeli olarak kabul edilen totemizmde, kendisine bağlanılan kutsal varlık ya da nesnenin mutlaka bir hayvan olması gerekmez. Bu, herhangi bir bitki olabileceği gibi, deniz, dağ, kayalık gibi bir doğa parçası ya da yağmur, yıldız... gibi bir nesne olabilir.

Totemcilikte '3' ana kavram ya da düşünce vardır: **Totem, mana, tabu.**

Totem: Temel kavram niteliğinde olup '3' ayrı yönden önem taşır:

a) Klanın geldiği, türediği kabul edilen kutsal varlıktır. Bu yüzden de çoğu kez klandaki bireylerin atası sayılır.
b) Klanın adıdır. Klan onun adıyla anılır.
c) Klanın armasıdır, simgesidir.

Örneğin «fil klanı»nda fil hem kendisine bağlanılan, tapınılan kutsal varlıktır, hem klan üyelerini birleştiren ortak addır, hem de o klanın simgesi, işaretidir.

Mana: Her yere yayılmış olan, maddi ve manevi nitelikte kişilik dışı güç demektir. Dolayısıyla klan içindeki bütün yaratıklarda ve nesnelerde görülür, herkeste, her yerde o güç vardır.

Tabu : Bazı hareketlerin, eylemlerin ya da nesnelerin yasaklanması, **kendilerine** dokunulmaması demektir. Bu yasaklamanın amacı kutsal olanı, kutsal olmayandan ayırmaktır. Tabuların başında totem olarak tanınan kutsal varlık gelir. İlke olarak totemik hayvan ya da bitki her zaman için ve her yerde korunur, yenmez. Yalnızca belirli günlerde yapılan dinsel tören günlerinde, **komünyon** denen din toplumuna kabul edilme sırasında ona dokunulabilir, yenecek bir şey ise yiyilebilir. Totem dışında, kutsal sayılan şeylere dokunmak, tören günleri çalışmak, törenlerde konuşmak... gibi şeyler de tabu olabilir.

Totemcilikte aile hayatı yönünden dikkati çeken ve başka dinlerde, toplumlarda da görülen '2' önemli davranışın da belirtilmesi gerekir:

Kan davası : Totem inanışında insan vücudunun bazı kısımları özel bir kutsallık taşır. Bunlar arasında da **kan** ve **saçlar** başta gelir. Totemi oluşturan insanlar, tek bir aile ve kan kardeşi sayılırlar. Bu nedenle klan üyelerinden herhangi biri başka klandan olan birisi tarafından öldürülecek olursa, onun kanını yerde bırakmamak, yani öcünü almak, kan davası gütmek bütün klan için bir borç sayılır

Dışarıdan evlenme (ekzogami, exogamie) : Klan içindeki kadınlar, erkeklerin kız kardeşi (bacı) kabul edilirler. Bu yüzden klan içinden evlenme söz konusu olamaz, ancak başka klanlardan olan bir kadınla bir erkek evlenebilirler.

2 — Ruhçuluk

Dağada insan ruhuna benzer ruhların **(anima)** bulunduğunu kabul eden din demektir. Bu inanışa göre insanlardan doğaya, eşyalara aktarılan «eş»ler (ruhlar) vardır ve her taraf bu ruhlarla doludur.

Bu tür dinlere önceleri, XVIII. yüzyılda **fetişizm** adı verilmişti. Latince **facticius**'dan Fransızcaya **fetiş (fétiche)** olarak geçen sözcük, «sihir, gizem gücü, büyülü, perili nesne» anlamlarına gelmektedir. Auguste Comte, ünlü Üç Hal Yasasını (teolojik - metafizik - pozitif hal) formülleştirdiğinde kullandığı **fetişizm** deyimi yaygınlık kazanmıştı. Fakat XIX. yüzyılda bu tür dinlere **animizm** adı verilmesinin daha uygun olduğu öne sürülmüş, İngiliz etnoloğu Tylor'un çalışmaları ile de bu ad yerleşmiştir.

Din sınıflamalarında totemciliğin mi, animizmin mi daha ilkel olduğu tartışma konusudur. Bu iki din grubu arasında bazı benzer kavramlar da dikkati çekmektedir. Bunların başlıcaları **mana, tabu** ve **atalar** düşüncesidir. Ruhçulukta da **mana** bütün nesnelerde varolan kişilik dışı güç demektir. **Tabu** da kutsal sayılan nesnelerle ilgili yasaklar anlamına gelmekte-

dir. Ruhçulukta totem anlayışı yerine **atalar düşüncesi** geçmiştir. Yarı insan yarı hayvan da olsa efsanevi atalara inanılır. Bu nedenle atalar ruhu büyük önem taşır.

Bununla birlikte animizmin asıl belirgin özelliği, **ruhun** ölmezliğine, canlı kaldığına inanmaktır. Genellikle ruhun (can) bedene ya da bedenin bazı parçalarına (Avustralya yerlilerine göre böbreklerdeki yağ tabakasına) sıkıca bağlı olduğu kabul edilir. Canlı olan ruh, beden ölmeden de belirli bir süre için ondan ayrılabilir. Fakat bedenin dışında iken de onu etkilemeye devam eder. Ruhun bedeni kesin olarak bırakması durumunda ise beden ölür. Ne ki ölen bir kişinin ruhu gene de cesedine bağlı kalır. Ölen birisinin, yaşayanları kıskanıp onlardan öç almaya kalkması olanaklıdır. Bunu önlemek için ölenin cesedine özen gösterilmesi gerekir. Ölüler aslında yaşamaya devam etmektedirler. Yiyip içmek ihtiyacındadırlar, ayrıca saygı görmek de isterler. Bunun için ölenlerin mezarlarına sevdikleri yiyeceklerle, hayatta iken beğendikleri eşyalar, araçlar konur. Yalnız, ölülerin dünyası, canlılar dünyasının tersidir. Yeryüzünün gecesi onların gündüzüdür. Dolayısıyla ölüler kendi gündüzlerinde uyandıkları halde, yeryüzüne geceleyin gelmiş olurlar. Onlarla karşılaşmak tehlikelidir. Öte yandan ruhlar yeniden bir bedene girebilecekleri gibi, büsbütün yok olup gidebilirler.

Animizmde ruhlar her şeye egemen oldukları için, hastalıklar ve karşılaşılan öteki kötülükler fena ruhların etkisi olarak kabul edilir. Bunların etkisinden kurtulmak için başvurulan yöntem **sihir ve büyü**dür. Bu yüzden **büyü,** animizmin tekniği ve stratejisi olarak nitelendirilmektedir. **Büyü**nün esasını, kişilerde ve doğada varolan ruhsal gücü birtakım sözler ve eylemlerle etkilemek oluşturmaktadır. Yüksek sesle veya makamla söylenen bazı sözlerin, kötü ruhların etkisini gidereceğine örneğin, hastalıktan kurtulunulacağına inanılır. Kimi kez de, yağmur yağması, güneş açması gibi gerçekleşmesi istenen olay taklit edilir. Bunun dışında, büyülü bir güce sahip oldukları sanılan bazı nesneler de koruyucu araç, yani **muska** ya da **nazarlık** olarak kullanılabilir. Bu yüzdendir ki kimi toplumbilimciler, süs olsun diye takılan eşyaların, başlangıçta **muska** veya **nazarlık** olarak kullanılmış olduklarını öne sürmüşlerdir.

Evrenin ruhlarla dolu olduğu ve onlarca yönetildiği inancına dayanan animizm, ilkel bir din görünümünde olmakla birlikte, gelişme sayılabilecek bazı değişikliklerle etkisini gelişmiş toplumlarda bile sürdürebilmiştir. Çin'deki **sinizm** ve onun sistemleştirilmiş özü olan **Konfüçyanizm,** genelde animizmin çerçevesine girmektedirler. Japonya'da ulusal din sayılan **şintoizm** ise bir bakıma modern animizm demektir.

Bunlardan başka animizm, ruhun ölmezliği ve bir varlıktan ötekine geçebileceği inancı ile **ruh göçü (tenasüh)** kavramını doğurmuştur. Ölülerin canlandığını kabul etmekle de günümüzde bile geçerli olan **hortlak**

kavramına yol açmıştır. Ruhların iyi ve kötü diye '2' gruba ayrılması ise **peri** ve **cin** kavramlarının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Nihayet, kötülüklerden kurtulmak için başvurulan **sihir** ve **büyü** de animizm inancından çıkan düşünce ve eylemler olmuştur. Bu düşünce ve kavramların öteki dinlerde de görülmesi, animizmin yeryüzündeki dinlere yaptığı katkılar ya da etkiler olarak değerlendirilmelidir.

3 — Doğacılık, Tabiatçılık

Doğacılık, fiziksel çevrede görülen, karşılaşılan olguların kişileştirilmesi, Tanrılaştırılması demektir. İnsanoğlu doğada sık sık tekrarlanan ve kendisinin de büyük ölçüde etkilerini gördüğü olayların ya da olguların nedenlerini açıklamada güçlük çekince, bunları yönlendiren ayrı ayrı güç kaynakları yani Tanrılar olduğunu düşünmeye başlamıştır. Böylece dünyayı aydınlatan, ısıtan, canlı varlıklara yararlı olduğu görülen güneşi, ayı, ürün veren toprağı, akarsuları, denizi, fırtınayı birer güç ve yönlendirici merkez olarak Tanrılaştırmıştır. Giderek bu somut olaylar dışında iyilik, kıskançlık gibi insancıl değerlerin, savaş, barış gibi toplumsal olayların da birer Tanrı tarafından yönlendirildiği varsayılmıştır. Böylece doğacılığın belirgin özelliklerinden ilki, **çoktanrıcılık** olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak Tanrıların sayısı çoğalınca bunların kendi içlerinde bir aile oluşturdukları kabul edilmiştir. Yani bir düzenleme ile de bunlardan biri baş (ana) Tanrı durumuna yükseltilmiştir. Tanrıların doğuşu, özellikleri ve aralarındaki ilişkileri belirten çok zengin bir anlatım, **mitoloji** meydana getirmiştir. Baş (ana) Tanrı düşüncesi de giderek tektanrıcılığa dönüşmüştür.

Doğacılığın ikinci büyük özelliği, Tanrıların somutlaştırılması, gözle görülür şekiller, simgeler olarak düşünülmesidir. Somutlaştırma önce Tanrıların hayvan şeklinde (**zoomorf**) düşünülmesiyle başlamıştır. Bu dönemden sonra, örnekleri **sfenks**lerde görülen yarı insan, yarı hayvan yaratıklar aşamasına geçilmiştir. Bunu da Tanrıların erkek ya da kadın birer insan biçiminde somutlaştırılması dönemi izlemiştir. **Antropomorf** denilen, Tanrıların insan biçiminde düşünülmesi, bugünkü bilgilere göre ilk kez Anadolu'da ve Girit Adasında gerçekleşmiştir. Oradan eski Yunanistan'a ve Roma'ya geçen bu insan-Tanrılar, zamanla daha büyük bir içerik ve etkinlik kazanmışlardır.

İnsan biçiminde somutlaştırılan Tanrıları, gerçek insanlardan ayıran en belirgin özellik, Tanrıların ölmezliği ve yaşlanmamalarıdır. Onlar da insanlar gibi yer, içer, evlenirler, aile yaşamları vardır, çocukları olmuştur, güzellik, çirkinlik, kıskançlık gibi kavramlar onlar için de geçerlidir. Fakat başlangıçta kazandıkları durumu ve özellikleri hatta yaşlarını olduğu gibi korurlar. Ölmedikleri gibi artık çoğalmazlar da.

Doğacılık, Tanrı kavramına somut bir nitelik kazandırdığı için bu dönemde kutsal bilinen, kendilerine tapılan Tanrı ve Tanrıçaların resimlerini, heykellerini yapmak dinsel inancın bir gereği sayılmıştır. Tanrı heykellerine **pagan** (put) denildiğinden doğacılık bir bakıma **paganizm** yani **putatapıcılık** demektir. İnsanoğlu Tanrısını kendisi yapmakta, arkasından yaptığına tapmakta ve onu yaymaktadır. J.J. Rousseau bu davranışı şöyle değerlendirmektedir:

«İlk başlarda her toplumun ayrı ayrı Tanrısı ya da Tanrıları vardı ve bunlar biribirinden farklıydı. İnsanlar, Tanrılar uğrunda değil, Tanrılar insanlar için çarpışıyorlardı. Ancak yenilenler yenenlerin dinini, Tanrısını tanıyorlardı. Romalılar imparatorluklarını kurarken kendi dinlerini, Tanrılarını da yaymaya başlayınca Avrupa'da ve Akdeniz havzasında paganlık tek ve yaygın din haline geldi.»

Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki paganizm yani çoktanrıcılık yalnız Avrupa'da değil, Afrika'da ve Asya'da da zamanla yaygınlık kazanan bir din olmuştur. Öyleki Yahudilikten başlayarak İslamiyete gelinceye kadar tektanrılı evrensel dinler hep putatapıcılığın geçerli olduğu ortamlarda ortaya çıkmış ve çoktanrıcılık aleyhine yayılmışlardır. Ne var ki doğacılık, yukarıda da değindiğimiz gibi son aşamasında tektanrı (ya da Büyük Tanrı) anlayışına yönelmiş bulunuyordu.

Tanrıların çokluğu, onlar arasında görev ya da önem yönünden bir sıralamayı gerekli kılınca, içlerinden biri ana/baş Tanrı durumuna geçirilmişti. Bu gelişmenin de ilk kez Anadolu'da olduğu bilinmektedir. Hititlerin bereket Tanrıçası olan **Kybela** (**Kubaba**), «ana Tanrıça» sayılmıştı. «Grek panteonu»nda (Tanrılar topluluğu) **Hera** ana Tanrıça kabul edilirken, Anadolu'nun aksine Tanrıların başına bir erkek, **Zeus** geçirilmişti. Roma'da ise bu ad **Jupiter**'e dönüşmüştü.

İslamiyetten önce Türkler arasında da uzun süre geçerli olan çoktanrıcılıktan tektanrı kavramına yönelme görülmektedir.

4 — Tanrısal Esin

Göksel (semavi) dinler diye de anılan tektanrılı evrensel dinlerin ayırt edici niteliği, bunların Tanrıdan alınan esine, **vahiye** dayanmalarıdır. Bu dinlerde Tanrı «tek»e indirildiği gibi, doğacılıktaki somut görünümünü de yitirmiş, soyutlaştırılmıştır. Yaratıcı güç olan Tanrı, gözle görülmez, elle tutulmaz ama her yerde varlığı kabul edilir hatta duyulur. Tanrı, dinin esaslarını kendi yarattığı insanlar arasından seçtiği bir kişi aracılığı ile topluma indirmiş, bildirmiştir. Tanrının buyruğunu yeryüzüne ileten bu kişi seçkin, öteki insanlardan daha üstün bir kişilik demektir. Bu nedenle o **peygamber** sanıyla anılır. Peygamber, kendisine seslenen Tanrının sözlerini, üstün seziş gücüyle (vahiy) kavrayıp insanlara ileten bir **elçi (resul)** sayılmaktadır.

Bu gruba giren dinlerde dinin esasları ve Tanrının istekleri esin sonucunda düzenlenen birer kitapta toplandığı için bunlar aynı zamanda **kitabi (kitaba dayalı) dinler** olarak da adlandırılmaktadır.

Evreni ve insanları yaratan gücün soyut bir tektanrı olduğu inancına dayanan Tanrısal esin dinleri, çıkışlarına göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet diye sıralanmaktadır.

a) **Yahudilik:** Yahudi dininin ilk kurucusu İbrahim'dir. Onun esaslarını belirlediği din, kendisinden sonra oğlu İshak'a ondan da torunu Yakup'a geçmiştir. İnanca göre Tanrı, Yakup'a **savaşan Tanrı** anlamına gelen **İsrail** adını verdiğinden, bundan sonra toplum **İsrailoğulları** diye anılmıştır. Bu dinde Tanrıya **Yahova (Yahve)** adı verilmiştir. Böylece **Yahudilik** Yahovaya inananların dini demektir.

İsrailoğulları zamanla köle durumuna düşmüşlerdir. ME. XIII. yüzyılda Mısır sarayında görevli olan Musa, İsrail kavmini kölelikten kurtarmış ve onlarla birlikte Tanrı tarafından kendilerine verilmiş olan **Filistin'e** doğru yola çıkmıştır. **Sina** Dağına vardığında, kendisine seslenen Tanrı, ona **10 Buyruğu (evâmir-i aşere)** bildirmiştir. Bu nedenle de Musa dinin peygamberi sayılmaktadır.

Filistin'de bir krallık kuran İsrailoğulları, ME. 586 yılında Asurluların istilasına uğramışlardır. Yalnızca siyasal egemenliklerini yitirmekle kalmamışlar, **Kudüs'teki** tapınakları yıkılmış, on binlercesi de **Babil'e** sürülmüşlerdi. **Babilonya esareti** denen sürgün yarım yüzyıl devam etmiş, Babil'i zapt eden Pers Kralı Keyhusrev onların yurtlarına dönmelerine izin vermişti. Fakat Yahudi Krallığının eski parlak dönemi bir daha yaşanamamış, 70 yılında da Romalıların istilasına uğramışlardı. Filistin'den çıkan Yahudiler dünyanın çok çeşitli ülkelerine dağılmışlardı. Buna **Diaspora** denilmektedir. Yeniden Filistin'e dönmek için uzun ve yoğun bir mücadeleye giren Yahudiler bu amaçlarına İkinci Dünya Savaşı sonunda ulaşmışlardır. **Birleşmiş Milletler** örgütü Kasım 1947'de Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması yolunda karar almış ve böylece, 14 Mayıs 1948'de bugünkü İsrail devleti kurulmuştur.

Yahudiliğin esasları ve yöntemleri '39' kitap halinde düzenlenmiş olup buna **eski ahit (eski yükümlülükler)** denilmektedir. Bu kitaplardan ilk '5'i **Tevrat (Tora)** adını taşır ve kutsal sayılır. Kudüs tapınağının yıktırılmasından sonra ibadetler **havra**larda yapılmaya başlanmıştır. Ortak ibadet için bir araya gelme, bir toplantı anlamında olduğu için Yahudi ibadet yerlerine Yunanca «toplanma» demek olan **sinagog (synagoge)** da denilmiştir.

XII. yüzyılda sistemleştirilen esaslara göre Yahudi inancı '13' maddede toplanır. Buna göre Tanrı birdir, dünyanın yaratıcısı ve koruyucusudur. O, ölümsüzdür, ruhtur ve hiçbir biçimde temsil edilemez. Tanrı insanların bütün eylemlerini ve düşüncelerini bilir; buyruklarına uyanları

bu dünyada da öteki dünyada da ödüllendirir, uymayanları da cezalandırır, gün gelecek ölüleri de diriltecektir. Yahudilerin töresi Tanrı tarafından Musa'ya verilmiştir. Musa, peygamberlerin en büyüğüdür, onun bütün sözleri geçerlidir. Hiç kimse töreyi değiştiremez. Nihayet peygamberlerin muştuladığı **Mesihi** de Tanrı gönderecektir.

Yahudilikte önemli bir yeri olan **10 Buyruk** ise, Yahovadan başka Tanrı tanınmaması dışında, adam öldürmeme, anaya babaya saygılı olma, zina yapmama, çalmama, komşuya karşı yalan tanıklık etmeme, komşu malına göz dikmeme gibi ahlak kuralları sayılacak ilkeleri ve cumartesi gününün kutlanmasını içermektedir.

Yahudi inancına göre Tanrı Yahovanın şu özellikleri de vardır:

Yahova, ulusal bir Tanrıdır. 12 İsrail kabilesinin koruyucu Tanrısıdır. Aynı zamanda o savaşçı bir Tanrıdır Yahudi kralı, Yahovanın sevgili kuludur.

Yahovanın seçkin kulları olan Yahudileri öteki dinlerden olan insanlardan ayıran ve üstün gören bu anlayış, Yahudiliği Yahudi olmayan kişilere karşı kapamaktadır. Din kardeşliğini öngörmeyen bu tür bir tekelcilik de, Tanrısal esine dayanan tektanrılı dinlerden ilki olmasına karşın Yahudiliğin öteki toplumlar arasında yayılamamasının başlıca nedenini oluşturmaktadır.

b) **Hıristiyanlık:** Tanrısal esin (vahiy) esasına dayanan dinlerin ikincisi olan Hıristiyanlık, **Hristos (Christ)**a inananların dini anlamına gelmektedir. **Hristos** sözcüğü İbranicedeki **mesih**in Yunancaya çevrilmişidir.

Dinin peygamberi olan İsa, Yahudiliğin çıktığı ve yayıldığı bölgede ve bir Yahudi ortamı içinde dünyaya gelmişti. Doğum yılı, sonradan **Miladi Takvim** (Doğuş Takvimi) denen kronolojiye başlangıç kabul edilmiştir İsa'nın Filistin'de Beytlehem'de doğduğu bilinmekle birlikte Hıristiyanlarca annesi Meryem'in kutsal bakireliğine ve babasının Tanrı olduğuna inanılmaktadır. Kendisinin Tanrıdan Meryem'e geçen «kutsal bir ruh» sonucunda doğduğu kabul edildiği için **trinite** denen bir **üçleme (teslis)** dinin temel inancını oluşturmaktadır: **Baba - oğul - kutsal ruh (Ruhü'l-kudüs Santo Spirito). Baba** doğrudan doğruya Tanrıdır. İsa, Tanrının oğludur. Ve Meryem **kutsal ruh** sayesinde İsa'yı doğurmuştur.

Aynı zamanda, baba, oğul ve kutsal ruh, tek kişide toplanmış '3' kişi demektir. Hepsi de ölümsüzdür. Oğul, babadan doğmuştur, kutsal ruh ise, babadan ve oğuldan çıkmadır.

İsa '30' yaşlarına geldiğinde Tanrı tarafından görevlendirildiğini söyleyerek yeni bir dini yaymaya başlamıştı. Kendisine ilk inananlar arasından seçtiği öğrencileri de bu çabada kendisine yardımcı olmuşlardı. Başlangıçta sayıları '13' iken içlerinden birinin ihanet edip ayrılması sonucunda '12' kişi kalan İsa'nın bu yardımcılarına **havari** (Latince: **apostolos)** denilmektedir. İsa'nın din konusunda söyledikleri, onun **mesih** ol-

madığını anlayan Yahudilerin kendisine cephe almalarına yol açtığı gibi, o tarihlerde Filistin'e egemen olan ve çoktanrıcılık anlayışının hüküm sürdüğü Roma İmparatorluğu yöneticilerince de olumlu karşılanmamıştı. Bu yüzden «**Ben Tanrının oğluyum**» diyen İsa, bir Yahudi mahkemesince yargılanarak ölüme mahkûm edilmiştir. Ölüm kararı çarmıha gerilerek yerine getirildiği için çarmıhın küçük bir modeli olan **haç (croix)** Hıristiyanlığın simgesi kabul edilmiştir.

Hıristiyanlığın ilkelerini ve İsa'nın kişiliğini anlatan kutsal kitaba **İncil (Evangile)** denilmektedir. **Müjde, iyi haber** anlamına gelmektedir. Yahudilerin kutsal kitabı **Tevrat, eski ahit** diye nitelendirildiğinden ötürü **İncil, yeni ahit** sayılmıştır. Başlangıçta değişik kimseler tarafından yazıldığı için çok sayıda **İncil** metni ortaya çıkmış, fakat bunlardan '4'ü esas olarak tanınmıştır. Özgün olanları halk Yunancası ile yazılmış olan İnciller, Roma kilisesinin güçlendiği dönemde Latinceye çevrilmiştir. Öteki ulusal dillere çevrilmesi ise ancak XVI. yüzyılda başlayan reform hareketleri sonucunda yapılabilmiştir. Günümüzde '550' ayrı dil ya da lehçeye çevrildiği bilinmektedir.

Hıristiyanlık her şeyden önce Tanrı ve insan sevgisini temel almaktadır. Tanrı, «göğün ve yerin yaratıcısı» aynı zamanda da «kudretli bir baba» olan tek yüce güçtür. Tanrı, «insan aklının ışığı sayesinde hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde tanınabilir.» Tanrının karşısında ise **şeytan** vardır. İlkel sayılan ikici (dualist) dinlerden aktarılan şeytan kavramı, Hıristiyanlıkta, yaradana karşı isyan halinde olan bir yaratık biçimine dönüştürülmüştür. Tanrının etrafını iyiliğin simgeleri olan **melekler** sarmıştır. **Şeytanın** yanında ise kötülükleri savunan **iblisler** bulunur. Yılan kılığına girerek Âdem ile Havva'ya ilk günahı işleten de **şeytandır**.

Hıristiyanlık anlayışına göre İsa, insanları bağışlatmak uğrunda can vermiştir. Onun dönüşü sırasında **mahşer** olacak, ölüler dirilecektir. Aslında bütün Hıristiyanlar biribirinin kardeşidir. Barıştan yana olan İsa, yüzüne bir tokat indirilen Hıristiyanın ona karşılık vermesini değil, öteki yanağını çevirmesini öğütlemiştir. Önemli olan yaşamda mutlu olmaktır. Mutluluğun da pek çok yönleri vardır.

Paganizmin egemen olduğu Roma İmparatorluğu döneminde çıkan Hıristiyanlık, insan sevgisini ön plana aldığı, inananları **din kardeşi** olarak eşit saydığı için özellikle yoksul halk arasında yandaş bulmuştu. Gene de karşılaştığı engeller yüzünden başlangıçta çok güçlükle yayılabilmişti. Yeni dinin yaygınlaştırılmasında İsa'dan sonra çevreye dağılan **havarilerin** çok büyük rolü olmuştu. Bu dağılma sırasında Meryem'in Anadolu'ya gelip son günlerini **Efes** yakınındaki **Aladağ**'da geçirdiği kabul edilmektedir. Aslen Tarsuslu olan havarilerden Paulus'un (St. Paul) ise Kilikya bölgesinde bu yeni dini yaymaya çalıştığı, buradan sonra **Roma**'ya gittiği bilinmektedir.

Uzun süre Hıristiyanlığa karşı koymuş, onu yasaklamış olan Roma İmparatorluğu'nda IV. yüzyılın birinci çeyreğine gelindiğinde büyük bir değişiklik görülür. İmparator Büyük Konstantinus'un 325 yılında bu dini kabul etmesi ile devletin resmi dini olan Hıristiyanlık artık süratle yayılmaya başlamıştır. Üstelik Konstantinus'un yeni dine yeni başkent olarak kendi adını taşıyan **Konstantinopolis**'i kurması (**Byzantion - Konstantinopolis / İstanbul:** 11 Mayıs 330) bu yeni dine daha büyük bir canlılık ve etkinlik kazandırmıştır.

İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra onun canlanıp göğe çıktığına **(mirac, ascension)** inanan Hıristiyanlar, uzun süre kendisinin geri gelmesini beklemişler, bu umutları gerçekleşmeyince örgütlenme gereğini duymuşlardı. Böylece **kiliseler** kurulmuştur. (**Kilise** sözcüğü, Yunancadaki **Ekklesia**'dan gelmektedir ve **topluluk, birlik** anlamındadır.) Hıristiyanlar başlangıçta '5' kilise çevresinde örgütlenmişlerdi: **Kudüs - İskenderiye - Antakya - İstanbul - Roma.** Fakat daha sonraki yüzyıllarda bölgedeki tarihsel gelişmeler bu kiliseleri büyük ölçüde etkiledi. İslamiyetin çıkışından sonra **Kudüs, İskenderiye** ve **Antakya** Müslümanların eline geçince buralardaki kiliselerin etkinlikleri kalmadı. Bağımsızlıklarını yitirip varlıklarını belli koşullar altında sürdürebildiler. **İstanbul** kilisesi ise Bizans yönetiminde bir devlet kilisesine dönüştürüldü. Bu durumda tek başına kalan Roma kilisesi, Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla doğan siyasal otorite boşluğundan da yararlanarak gücünü giderek artırmak olanağını buldu. Bir süre sonra da **papalık** adıyla İsa'nın yeryüzündeki vekili ve Hıristiyanlığın temsilcisi bir dinsel güç merkezi niteliğini kazandı. Aynı zamanda ordusu, donanması bulunan güçlü bir devlet oldu.

Öte yandan Bizans kilisesi ile olan görüş ayrılıkları bu iki kilise arasında XI. yüzyılda **büyük şizma (schisma)** diye anılan kopukluğa yol açtı. (867'de başlayan ve 1054'te kesinleşen bu büyük ayrılık, 1965'te Papa VI. Paulus ile Ortodoks Patriği Athenagoras'ın anlaşmalarına kadar sürmüştür.) Bizans kilisesi, **Ortodoks (doğru yol)** adıyla etkinliklerini sürdürürken, Roma kilisesi **evrensel** anlamına gelen **Katolik** adını almıştır.

Papalık, kiliseye bağlı Hıristiyanların güncel yaşamlarını bile belirleyen katı bir doktrini uygularken, yeryüzündeki gücü temsil eden krallar üzerinde de otoritesini kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla da önemli '2' yolu izlemişlerdir: **Afaroz** ve **endüljans (indulgence/bağışlama).** Hıristiyan topluluğunun dışına çıkarma demek olan **afaroz,** kilisenin yüzyıllar boyu kullandığı ürkütücü bir silah olmuştur. **Afaroz** edilen imparatorlar bile, IV. Heinrich (Enrico) örneğinde görüldüğü gibi, bu kararı geri aldırtabilmek için papaların önünde diz çökmek zorunda kalmışlardır.

Günahların bağışlanması anlamına gelen **endüljans** yetkisi de papaların elinde önemli bir koz oluşturmuştur. Ne var ki bu yöntem zamanla «para vererek günahlardan kurtulma»ya dönüşmüştü. Bu yüzden de endül-

jansların satılması sorunu, XVI. yüzyıl başlarındaki dinsel tartışmaların önemli bir konusu haline gelmiş ve M. Luther'in başkaldırısına yol açan nedenlerden biri olmuştu. **Reformasyon** ile **Protestanlık** adı verilen yeni bir mezhep, ya da yeni bir kilise doğarken, Roma kilisesi de **karşı reform** hareketiyle kendine çekidüzen vermek gereğini duymuştu.

Bütün bu gelişmeler **vicdan özgürlüğü** ve **laisizm** kavramlarının doğmasına ortam hazırlamıştı. Çok sıkı bir uygulamadan sonra, dinin kural ve yöntemlerinde reform yapılması ve **vicdan özgürlüğü**nün geç ve güç de olsa kabul edilerek **laiklik** kapısının açılması, Hıristiyanlık tarihinde belirtilmesi gereken bir aşamayı gösterir.

c) **İslamiyet:** Hıristiyanlığın çıkışından '600' yıla yakın bir süre sonra **Mekke**'de Tanrısal esinden kaynaklanan üçüncü büyük evrensel dinin doğduğu görülür. Daha önce Arap Yarımadasının kuzeyinde çıkan Yahudilik ve Hıristiyanlık Eski Dünyanın birçok yerlerine yayılmış olmalarına karşın **Mekke** ve **Medine** kentlerinin bulunduğu Hicaz kesiminde tutunmamıştı. Dolayısıyla 570'te doğan Muhammet, çoktanrıcılık demek olan putatapıcı bir ortamda gözlerini dünyaya açmıştı. **Mekke,** o dönemde büyük bir canlılık gösteren Asya - Avrupa ticaretinin etkisiyle her yıl panayırların düzenlendiği bir ticaret merkezi idi. Ticaretle uğraşanların zengin olmalarına karşın, çoğunluğu oluşturan Arap halk, daha sonraları **Cahiliye** dönemi diye adlandırılan bir aymazlık, bilgisizlik ya da bilinçsizlik içerisinde idi.

İşte böylesi bir ortamda büyüyen ve küçük yaşta atıldığı ticaret hayatında kervanlarla **Şam**'a kadar gidip öteki dinlerden olanlarla ilişki kuran ve kuşkusuz bu konuda bazı bilgiler edinen Muhammet, '40' yaşlarına geldiğinde yepyeni bir dinin peygamberliğini üstlenmişti. Onun yaydığı bu dine «Tanrıya/Allaha bağlanmak, teslim olmak» anlamında **İslam, İslamiyet** denmiştir.

Yeni bir dini ya da yeni bir felsefi görüş veya sanat akımını yaymaya çalışanların çoğu gibi Muhammet de başlangıçta çevresinin büyük tepkisi ile karşılaşmıştı. Öyleki doğduğu kent **Mekke**'den ayrılıp **Medine**'ye göçmek zorunda kalmıştı. 622 yılındaki bu göç, Arapçada **Hicret** adıyla anılmış ve yeni bir devlet kurulduktan sonra da **Hicri Takvim** denilen İslam kronolojisinin başlangıcı kabul edilmiştir. Hıristiyanlıktaki **Miladi Takvim** karşılığı demek olan böyle bir düzenleme dinin ya da dinle ilgili bir olayın toplumsal kültüre olan etkisini göstermesi yönünden vurgulanmaya değer. Toplumun bir kesimince dışlanmasına karşın Muhammet mücadele yolunu, savaşı seçerek yeni dini yaymağa ve **Mekke**'yi ele geçirip oradaki putatapıcılığa son vermeyi başarmıştır. Bununla da kalmamış **Hicret**'i izleyen '10' yıl içerisinde yeni bir devletin de kurucusu olmuştur.

Allahın Muhammet'e esin (vahiy) yoluyla bildirdikleri, dinin kutsal kitabı olan **Kuran**'da bir araya getirilmiştir. Arapçada **Kuran** sözcüğü **okumak, ezberden okumak** anlamına gelmektedir. Peygamber Muhammet başlangıçta kendisine gelen vahiyleri çevresindekilere tekrar ettirip ezberletirken sonradan yazmasını bilen kişilere, kâtiplere yazdırmıştır. Onun ölümünden sonra Ebubekir'in halifeliği döneminde bunların yok olmaması için bir araya toplanmasına karar verilmiştir. Bu işle görevlendirilen Vahiy Kâtibi Zeyd b. Sabit, taş, tahta gibi maddeler üzerine yazılmış olanlarla halkın ezberinde bulunan tümceleri (**ayet**) ayrı ayrı kâğıtlara yazarak bir metin oluşturmuştu. Ancak değişik kaynaklardan ve kişilerden derlenmesi sonucu **Kuran**'ın biribirinden az çok farklı başka nüshaları da ortaya çıkmış, tek bir metin üzerinde anlaşılamamıştı. Halife Osman döneminde (644-656) söz konusu nüshalar karşılaştırılarak yeni bir düzenleme yapılmıştı. Böylece '114' **sure**'den yani bölümden oluşan **Kuran** metni resmileşmiştir.

Kuran'ın **sure**lerini oluşturan tümcelere **ayet** denilmektedir. Metin düzenlenirken **ayetlerin** inişine, yani peygambere bildirilişine göre tarihsel bir sıra gözetilmemiş, **sure**lerin uzunluğu ön plana alınmıştır. Sureler içerisinde uzunluk yönünden ilk sırayı '286' **ayet** ile **Bakara** almaktadır. Son sırada da '3'er ayet ile **Nasr, Asr** ve **Kevser** sureleri bulunmaktadır.

Kuran'daki sure ve ayetler genel olarak '3' ana bölüme ayrılabilir :

Dinin esasına ve ibadete ilişkin olanlar,

Kişi, toplum ve devlet hayatıyla ilgili hukuk kuralları,

Geçmişte gerçekten yaşanmış olan ya da yaşandığı kabul edilen olaylara ilişkin bilgiler (**esatir**).

Tanrısal esine ya da kitaba dayalı öteki dinlerde olduğu gibi **Kuran** da İslamiyetin inanç ve ibadet alanlarına ilişkin ilkeleri ve kuralları saptamaktadır. İslamiyette inanç (iman) şu '6' esasa dayanmaktadır

— Allahın varlığına ve onun niteliklerine,

— Allahın bildirisini insanlara ulaştıran meleklere,

— Kendilerine daha önce Tanrısal esin (vahiy) gelmiş olan peygamberlere,

— Muhammet'in son peygamber olduğuna,

— Kutsal kitaplara ve Kuran'ın son kitap olduğuna,

— Ahirete ve hesap gününe,

— Kaza ve kadere iman etmek.

Burada **kaza ve kader,** insanların karşılaştığı veya karşılaşacağı her türlü olayın daha önceden Tanrı tarafından bilindiği ve öngörüldüğü anlamına gelmektedir.

Muhammet'ten önceki peygamberlere inanmanın İslami inanç arasına sokulmasının ve Kuran'da Yahudilikten, Hıristiyanlıktan söz edilmesinin nedeni hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunun, o dinlere ait kutsal

kitapların tahrif edildiğine inanmanın bir sonucu olduğu öne sürülmekte ise de, bu konuda kesin bir şey söylemeye olanak yoktur.

Bunlar dışında Kuran'da üzerinde durulan değer ya da konulardan biri, öteki yaratıklar içinde en üstün, en onurlu yeri tutan insandır. Tanrı, insanı bazı güçlerle donatmıştır. İnsanoğlunun da kendisine verilen güçleri her zaman ve her yönde iyi biçimde kullanması gerekir.

Müslümanlığı kabul edenlerin uymaları, yerine getirmeleri gereken '5' şart vardır: **Şahadet - namaz - oruç - zekât - hac.**

Allahın birliğini ve Muhammet'in onun elçisi (resulü) olduğunu kabul etmek ve her zaman bunu tekrarlamak, İslam olmanın önkoşuludur. Bu, bir tür tanıklık olduğu için ona **şahadet** denmiştir.

Öteki '4' şart ise aynı zamanda birer ibadet (tapınma) sayılmaktadır. İbadetlerin ilki **namaz**dır. Kuran'da namazın günde '5' kez kılınacağına ilişkin açık bir hüküm yoktur. Ancak Peygamber, **namazı** böyle kıldığı için onun uygulaması temel alınmıştır.

Oruç, süresi belli tam bir perhiz, yani yiyip içmeme demektir. Kuran, ramazan ayında indirilmeye başlandığı için, o ay kutsal sayılmaktadır. Bu bir ay süreyle tanyerinin ağarmasından gün batımına kadar hiçbir şey yememek ve içmemek dinsel bir ödev kabul edilmiştir.

Zekât, İslamiyetin sosyal dayanışma yönünü yansıtan bir kural niteliğindedir. Bir Müslümanın sahip olduğu mal ve paradan her yıl yoksullara dağıtması gereken 1/40 (kırkta bir) oranındaki pay demektir.

İbadetlerin dördüncüsü **hactır.** Malvarlıkları elverişli olanların hayatlarında bir kez **Mekke**'ye gidip kutsal yerleri ziyaret etmelerini öngörmektedir. İslamiyetten önceki dönemde bir ticaret panayırı olarak düzenlenen toplantıların yerini İslamiyetten sonra **hac** denen dinsel toplantılar almıştır. Bu ziyaretlerle, değişik ülkelerde ve çok farklı kültürler içerisinde yaşayan Müslümanların birbirlerini yakından tanıyıp kaynaşmaları gibi sosyal bir yararın da öngörüldüğü kuşkusuzdur.

İslamın Kaynakları: Bir dinin kurallarını ve yöntemlerini belirleyen ve gerektiğinde başvurulabilecek olan kaynaklar, İslamiyette '4' tane olup şöyle sıralanmaktadır: **Kitap - sünnet - icma - kıyas.**

Kitapla doğrudan doğruya **Kuran** anlatılmak istenmiştir.

Sünnet, Peygamberin Kuran hükümlerine ilişkin açıklayıcı sözleri **(Hadis)** ile gene onun Müslümanlarca uyulması gerekli sayılan davranışları demektir. Muhammet'in inanç ve ibadete ilişkin olarak ya da bazı olaylar karşısında inananları aydınlatmak için yaptığı özdeyiş niteliğindeki kısa açıklamalarına, sözlerine **hadis** adı verilmiştir. Sözcük Arapçada **bildirme, haber, söylenti, yeni şey** anlamlarına gelmektedir. Ancak **hadisler** de söylendiği anda yazılıp saptanmadığı için ağızdan ağza nakledilen içerikleri arasında kimi kez büyük farklar meydana gelmiştir. Uzun çalışmalar ve tartışmalardan sonra bunlardan kesin oldukları kabul edilen-

ler **sahih hadisler** (doğru) adıyla bir araya getirilebilmiştir. (IX. yüzyılda yapılan bu düzenlemeye **Kütüb-i Sitte/Altı Kitap** denilmektedir).

Peygamber Muhammet hayatta iken Müslümanlar, dine ilişkin sorunlarda ona başvuruyorlardı. Onun ölümünden sonra **Kuran'ı, hadisi** ve peygamberin uygulamalarını, davranışlarını kaynak edindiler. Ancak karşılaştıkları toplumsal ve yönetsel sorunları çözmek, **kitaptan** ve **sünnetten** çıkardıklarını uygulamaya koyabilmek için geçerli bir yol, bir yöntem bulmaları da kaçınılmaz oldu. Böylece **icma** ve **kıyas** denen '2' yeni yol, kaynak ortaya çıktı.

İcma, Arapçada **toplanma, birleşme** anlamındadır. Genellikle de «**icma-i ümmet**» biçiminde tamlama olarak kullanılır ki, yetkili din bilginlerinin (müctehid) bir görüşte birleşmeleri demektir. **Kitapta** ve **sünnette** ibadet ya da hukuk sorunlarına ait açık bir kayıt, belirti yoksa **icma** yoluna gidilebilir. Bu durumda aynı dönemde ya da biribirlerine yakın tarihlerde yaşayan ve yorum yapmaya yetenekli, **müctehid** denen din bilginlerinin ortaya çıkan sorunun çözümü konusunda görüş birliğine varmaları gerekir. Uygulamada '2'ye ayrılır **Sözlü icma, susma yoluyla icma. Sözlü** ya da **ameli, kavli** yöntem, kendilerinden görüş istenen bilginlerin kanaatlarını açıkça sözle belirtmeleri demektir. **Sükûti** denen **susma** yönteminde ise, bazı din bilginlerinin kişisel görüş bildirmeyip daha önce ortaya atılan görüş karşısında susmaları demektir ki, bu susuş, bir bakıma onaylama olarak değerlendirilir.. **İcma** görüş birliğini gerektirdiği için çok güç işleyebilen bir yöntem olmuştur. Peygamber çağından sonra da oybirliğini sağlayan gerçek bir icma pek gösterilememektedir.

Kıyas sözcük olarak **karşılaştırma** demektir. Kaynak olarak **kıyas-ı fukaha,** fakihlerin, İslam hukukçularının yaptıkları karşılaştırma anlamına kullanılmaktadır. **Kıyas,** belli ilkelerden hareket ederek onlara benzer hükümler çıkarma yoludur. Herhangi bir konuya ilişkin kesin hükümler içeren **ayet** ve **hadis** yoksa, hakkında **ayet** ve **hadis** bulunan benzeri konularla karşılaştırarak bir sonuca varmak, hüküm çıkarmak demektir. Böyle bir benzerliği, karşılaştırmayı ancak İslam hukuku olan **fıkıh**la uğraşanlar, yani **fakihler** yapabileceği için bu yönteme **kıyas-ı fukaha** denilmiştir.

Kıyas sonunda elde edilen sonuç, aynı zamanda bir görüşü de yansıttığından bu yöntem **ictihad** (**cehd** kökünden türemiş Arapça sözcük olup **çaba harcamak, görüş bildirmek** anlamındadır) diye de adlandırılmıştır. Ancak zamanla görüşler çoğaldığı ve bunlar arasında çelişen noktalar da başgösterdiği için VIII. yüzyıldan sonra **kıyas** sınırları daraltılmıştır. Böylece de **ictihat kapıları** kapatılmıştır. Ne ki bu kapanış, ileride bilim konusunu incelerken belirtmeye çalışacağımız gibi, düşünce yaşamını olumsuz yönde etkilemiştir.

İslamiyetin belirtilmesi gereken ve onu öteki vahiy dinlerinden ayıran başka bir belirgin niteliği, aynı zamanda bir devlet dini olması ve

kutsal kitabı **Kuran**'ın hukuka ilişkin bazı kuralları da içermesidir. İslam Peygamberinin aynı zamanda yeni bir devletin kurucusu olması ve kendisinin devlet başkanlığı görevini eylemli olarak üstlenmesi din ile devlet ayrımına bazı güçlükler getirmiştir. Bu ikili görev peygamberden sonra halifelik denen bir kuruma da yol açmıştır. Aynı zamanda devlet başkanlığı ve dini liderlik anlayışı ileride ortaya çıkacak olan **laiklik** kavramında da kimi sorunlar doğurmuştur.

Öte yandan **Kuran**'da yer alan bazı ceza, vergi, faiz, örtünme, sanatla ilişkili hükümler, toplumsal hayatın bütün gereksinmelerine cevap vermemekle birlikte bireyin güncel yaşantısını etkilemekten de geri kalmamıştır. Dinin kültürel yaşamı yönlendirmesi diye özetlenebilecek olan bu sorunları, ileride **halifelik, laiklik,** giyim kuşam ve güzel sanatlar konularını ele aldığımızda belirtmeye çalışacağız.

B — TÜRKLERİN İSLAM ÖNCESİ KABUL ETTİKLERİ DİNLER

İslamiyet VII. yüzyılda yayılmaya başladığı ve Türklerin yaşadıkları Orta Asya sınırlarına ulaştığı halde, Türklerin bu yeni dine geçişleri ancak X. yüzyılda tamamlanabilmiştir. Türk tarihinin başlangıcından o döneme gelinceye değin Türkler arasında başka dinlerin geçerli olması çok doğaldır. Ne var ki İslam öncesi Türk tarihine ilişkin yerli kaynakların azlığı ve komşu ülkeler kaynaklarında verilen bilgilerdeki kopukluklarla çelişkiler, Türk din hayatının geçmişinin gereği gibi aydınlatılmasına olanak vermemektedir. Okul kitaplarına kadar geçmiş kısa bir değerlendirme ile, Türklerin ulusal dinlerinin **Şamanlık** olduğu, bir ara kabul edilen **Budizmin** toplum hayatında olumsuz sonuçlar doğurduğu ve yaygınlaşmadığı, arkasından da İslamiyetin kabul edildiği söylenmektedir. Oysa gerçek, Türklerin yaşadıkları bölgelerde etkili olan dinlerden birçoğunun onlar arasında da yayılmış olduğudur. Bu nedenle, **totemcilik**ten başlayarak **İslamiyet**e gelinceye kadar Türklerin kabul ettikleri dinlerin neler olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu yalnız dinlere ilişkin bir sıralamanın yapılması yönünden değil, onların kültürel hayata olan etkilerinin ve katkılarının saptanması yönünden de zorunlu bulunmaktadır.

1 — Totemcilik (Totemizm)

En ilkel din olarak kabul edilen **totemciliğ**in Orta Asya Türkleri arasında da yerleşmiş olduğunu gösteren birçok kayıt vardır. Bunların başında, kimi yaratıkların ya da nesnelerin **totem** olarak kabul edilmiş olması gelmektedir. Türklerden bir grubun **kurt'u (Gökböri)** ata olarak tanıdıkları, **Göktürkler**in **kurt**'tan türedikleri hakkındaki efsanenin Çin kaynaklarına kadar geçtiği bilinmektedir. X. yüzyılda Abbasoğulları döneminde özel bir görevle Türklerin yaşadığı bölgeleri gezmiş olan Arap bilgini İbni

Fadlan, **Başkurt** Türklerinden bir kısmının **«yılan»**a, **«bclık»**a veya **«turna»** ya taptıklarından söz etmektedir (**Seyahatname**). XI. yüzyılın Arap tarihçilerinden Gardızî de **Kırgızlar** içerisinde **«inek»**e, **«kirpi»**ye, **«saksağan»**a, **«şahin»**e hatta güzel ağaçlara tapanların bulunduğunu aktarmaktadır (A. İnan, **ETD,** 11). Öte yandan Orta Asya Türklerinden bazılarının keçe, paçavra, kayın ağacı ya da hayvan derisi gibi araçlarla «Tanrı»larının tasvirlerini yaptıkları da bilinmektedir. Bu putlara (fetiş) Altaylılar **tös (Töz),** Başkurtlar **ongun,** Yakutlar ise **tangara** diyorlardı.

Gözlemlere dayanan bütün bu kayıtlar, totemciliğin belirli bir dönemde Türklerin hiç olmazsa bir kesiminde kabul edilmiş olduğunu ve bunun etkilerinin uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Bu arada, İbrahim Kafesoğlu, **totemciliğin** yalnızca bir hayvanın ata olarak tanınması ve ona ait tasvirlerin yapılmasından ibaret olmadığını, bu dinin aile kuruluşuna ve hukuka ilişkin başka yönlerinin de bulunduğunu belirterek eski Türklerde tam bir totemcilikten söz edilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, Türklerde **kurt** saygıdeğer bir simge sayılmış, fakat ona tapılmamıştır. Ayrıca totemci ailede «ana hukuku» geçerli olduğu halde, Türk ailesi **ataerkil** (pederşahi) karakterdedir. Ayrıca Türklerde **mana** kavramı da yoktur («Eski Türk Dini», **TED,** 3, s. 2-8).

Ancak Kafesoğlu, eski Türklerde totemciliğin bulunmadığını savunmaya çalışırken oldukça zorlanmaktadır. Şöyle ki, totemizmin kanıtları olan Başkurtlardaki **ongunları** açıklayabilmek için, bunda Ural etkisinin bulunabileceğini, hatta Başkurtların köken bakımından Altaylı (Türk) değil, Urallı olabileceğini öne sürmektedir! Ayrıca, Türk ailesinin **ataerkil** olduğunu belirtirken totemcilikteki **dıştan evlenme (exogami)**nin Türklerde de geçerli olduğunu gözardı ediyor. Bunun gibi, **mana**nın karşıtının Türklerde **kut** olduğunu da bilmezlikten geliyor.

Asıl vurgulanması gereken nokta, Türk totemciliğine ilişkin kayıt ve bilgilerin çoğunun Göktürk çağı ve sonrasına ait olduklarıdır. Bunlar ilk ve gerçek totemciliğin ayrıntılarını aydınlatmaktan çok, onun sonraki yüzyıllarda devam eden izlerini belirtecek niteliktedir. Bu nedenlerle sonuç olarak, bütün boyutları kesin olarak saptanamamakla birlikte Türklerin de başlangıçta bir totemcilik dönemini yaşamış oldukları yadsınamaz. Sonraki yüzyıllarda bile bunun izleri açıkça görülmektedir. Örneğin **Oniki Hayvanlı Türk Takvimini** kullanan kimi Türkler, totemciliğin kalıntısı olabilecek bir geleneği sürdürmüşlerdir. **Kazaklar**da herhangi bir kişi, kendisinin doğduğu yıla adını veren hayvana özen göstermek zorundadır, onu öldüremez, boğazlayamaz. XIII. yüzyıl Anadolusunda bile **Taptuklu** taifesinin **çam** ağacına taptıklarından söz edilmektedir (O. Turan, **STD,** 547 vd.).

Kısacası Türkler arasında da bir ara yayılmış olan **totemcilik** sonradan yerini başka dinlere bırakmış, fakat toplum ve kültür hayatındaki izleri, yüzyıllarca sürmüştür.

2 — Ruhçuluk, Canlıcılık (Animizm)

Orta Asya Türkleri arasında **animizm** döneminin de yaşandığı ve ruhu ölümsüz ya da kutsal saymaya dayanan bu inanışın onlarca da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Kaynaklar Göktürkler döneminde **Ötügen**'e **Budun inli** denildiğini, bunun, **ülkenin koruyucusu ruh** anlamına geldiğini belirtiyor ve halkın **ruh**lara taptığını, **kam**lara inandığını kaydediyorlar. Batı Göktürklerinin de yılın 5. ve 8. aylarında ruhlara kurbanlar sunduklarından söz edilmektedir (A. İnan, **ETD,** 6, 8). Öte yandan, doğa güçlerine inanan ve onları Tanrılaştıran Türklerin, güneş, ay, dağ, ırmak gibi doğada gördüklerini aynı zamanda birer **ruh** kabul ettikleri de bilinmektedir.

Giderek ruhların iyi ve kötü diye '2' bölüme ayrıldığı, özellikle **atalar ruhu**na saygı göstermenin önem kazandığı saptanmaktadır. Bütün bunlar, doğacılık (naturizm) dönemine geçildiğinde de ruhçuluğun etkisinin sürdüğünü, ya da başka bir deyimle animizmin doğacılıkla bağdaştırıldığını göstermektedir.

Ruhçuluğun başlıca özelliklerinden biri olan **büyü** ve **falın** Türkler arasında da büyük çapta uygulandığını biliyoruz. 921-922 yıllarında Oğuzların yanına gitmiş olan İbni Fadlan, onların, hastalığın **kötü ruh**ların (cin) etkisiyle meydana geldiğine inandıklarını belirterek şöyle diyor:

«Aralarında biri hastalanınca cariye ve hizmetçileri varsa onlar hizmet ederler. Ailesi efradından hiçbiri hastaya yaklaşmaz. Hastaya evlerden uzak bir yerde çadır kurarlar, iyi oluncaya yahut ölünceye kadar orada kalır.»

Kötü ruhların etkisinin, **cin çarpması** olarak adlandırıldığı, cinlerin etkisinden kurtulmak için başvurulan yöntemlerin de **cadıcılık** denen bir uğraş alanı haline geldiği bilinmektedir. **Animizm**in bir kalıntısı olarak daha sonraki dinlerin de hemen hepsine geçen bu **cin** ve **cadı** sorununun, doğuda ve batıda bütün toplumlarda yüzyıllarca sürdüğü görülmektedir. Nitekim yalnız İslam öncesi dönemde değil, onun geçerli olduğu daha sonraki yüzyıllarda, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de bu inanışın yaşadığını ve birçok aksaklıklara, yolsuzluklara neden olduğunu biliyoruz. Örneğin, 1576 tarihli bir belgeye göre, **Manisa** yöresinde türeyen ve Seyyid olduğunu, yani peygamber soyundan geldiğini ileri süren birisi, **cin**leri çağırıp **efsun** ve **büyü** yapmaya başlamıştır. Ancak bu iş için kimi genç kızları kullandığı saptanınca yakalanmış ve ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir. XVII. yüzyılda da **Cinci** sanıyla tanınan birisinin Osmanlı sarayında etkin bir rol oynadığı bilinmektedir. Büyü ve efsunlarıyla ün yapan Safranbolulu Hüseyin Efendinin (ölümü: 1648) hasta Sultan İbrahim'i etkileyerek sarayda etkinlik kazanması, kuşkusuz ki o dönemde de **kötü ruhlara** bağlı olan inanışın bir sonucu idi.

Cadıcılık ve büyücülüğün XIX. yüzyıl Türkiyesinde de etkinliğini sürdürmesi ruhlara bağlı inanışların kolay kolay ortadan kalkmadığının çarpıcı bir göstergesidir. II. Mahmut döneminde başgösteren ve devletin resmi gazetesi olan **Takvim-i Vekayi**'de de yer alan bir olay, bu bakımdan anılmaya değer. **Tırnova** Naibinin bildirdiğine göre, kasabayı **cadı** denen kötü ruhlar basmıştır, bu yüzden halk, evlerini terk etmiştir. Bunun üzerine bir **cadıcı** bulunmuştur. O, kötü ruhların mezarlıktan geldiğini saptamış, '2' yeniçerinin gömüldüğü söz konusu mezarlar açıldığında cesetlerin ters döndüğü, tırnaklarının uzadığı, gözlerinin de ateş gibi parladığı görülmüştür. Cadıcı, kötü ruhlardan kurtulmak için cesetlerin yüreklerine ağaç kazık çakılmasını ve kaynar su ile haşlanmalarını önermiş. Böyle yapıldığı halde umulan sonuç alınamayınca cesetlerin yakılmasına karar verilmiş, alınan fetva ile yakma işi bitirilince de kasaba cadıların etkisinden kurtulmuş!

Ruhçuluk ve büyü ile faldan söz ederken bu yoldaki inanış ya da düşüncelerin günümüz toplumlarında da etkisini sürdürmekte olduğunu eklemeliyiz.

3 — Türk Doğacılığı : Şamanizm

İslam öncesi dönemde Türkler arasında en yaygın biçimde görülen **doğacılığı** (naturizm), **Şamanizm** diye adlandırmanın doğru olup olmadığı konusunda değişik görüşler vardır. Türk Şamanlığının öteki Asya kavimlerinde görülenlerden oldukça farklı bulunduğunu dikkate alan Ziya Gökalp, Şamanizmi eski Türklerin dini değil, sihire ilişkin sistemleri olarak kabul etmişti. Bu nedenle Türkler arasındaki doğacılığa **Toyonizm** diye bir ad takmıştı (**Türk Medeniyeti Tarihi,** I, 106 vd.). Oysa Abdülkadir İnan'ın belirttiği gibi **Toyonizm**in Budizmden başka bir din olmadığı anlaşılmıştır. İ. Kafesoğlu da Gökalp gibi Şamanizmi, bir dinden çok, bir sihir sistemi kabul etmekte ve eski «Türk topluluklarında Şamanlığa benzer bir inancın varlığına ihtimal verdirecek hiçbir kayıt mevcut» olmadığını öne sürmektedir. Ona göre bozkır Türklerinin dinsel inançları '3' noktada toplanabilir : «Tabiat kuvvetlerine inanma - Atalar kültü - Gök-Tanrı» (**a.g.e.** 9 - 20). Eski Türk dinleri ve özellikle Şamanlıkla ilgili incelemeleri ile tanınan A. İnan ise, Türk Şamanizminin başka topluluklarınkinden oldukça farklı ve gelişmiş bir biçimi olduğunu belirterek, «eski Türk dinini, yaygın ilkel Şamanizmin bir dalı» olarak kabul etmektedir. (**ETD,** 15).

Atalar Kültü, animizmin bir kalıntısı ya da gelişmiş biçimi olup başlıbaşına bir din oluşturmamaktadır. **Gök - Tanrı** terimi ya da kavramı ise, çoktanrılı doğacılıkta zamanla tektanrıya yönelmeyi belirlemektedir. Bu her iki anlayış da doğacılıkla bir arada varolmuş. yaşamışlardır. Dolayısıyla İslam öncesi Türk dininin belirgin karakteri kendine özgü bir doğacılık, na-

turizmdir. Bunu **Şamanlık** diye adlandırmak gerçeğe tümden aykırı olmadığı gibi alışılagelen terime de uygun düşmektedir.

Öncelikle şurasını belirtmek gerekir ki Şamanlık, yalnızca Türklerde ya da Orta Asya kavimlerinde görülen bir din olmayıp, onun izlerine Çin' de, Hint'te, Kafkaslarda, Malezya'da, Avustralya'da, Laponlarda, Eskimolarda ve Amerika yerlilerinde rastlanılmaktadır. Bu kadar geniş alana yayılmanın doğal bir sonucu olarak da her yerde farklı içerikler kazanmış, değişik biçimler almıştır.

Tunguzcadan ya da Mançucadan alındığı kabul edilen **Şaman** sözcüğü, **kâhin** yani gizli şeyleri bilen, kayıptan haber veren anlamına gelmektedir. Dinsel ayin ve törenleri yöneten kişiye eski Türk kavimlerinde genellikle **Kam** deniliyordu. **Kam**ın önemli bir başka görevi de, ruhlarla ölümcül insanlar arasında aracılık etmekti. Bu aracılığın amacı, iyi ruhları hoşnut etmek, onların yararlı etkilerinin sürmesini dilemek, kötü ruhların etkisinden ise kurtulmayı sağlamaktı. Kaşgarlı Mahmut da **kom**ı Arapçaya **kâhin** diye çevirmiştir. **Kutadgu Bilig** yazarı Yusuf Has Hacib ise, **kamları,** hastalıkları iyi etmeye çalışan, ilaç veren **otacılar** ile aynı düzeyde saymaktadır.

Kamlık sanatı, herkesin öğrenmekle, eğitimle elde edebileceği bir beceri sayılmıyordu. Onun için ön koşul, belirli bir **kam**ın soyundan gelmek idi. Böyle bir soydan gelen kadınlar da **kam** olabilirlerdi. Aslında **atalar ruhunun** o kimseyi **kam** olmaya sürüklediğine inanılırdı. Kamlar, üstlendikleri dinsel ve sihirli görevleri yerine getirmek için özel giysiler giyiyorlardı. Yüzlerine çeşitli maskeler geçiriyor, başlarına atkuyruğu takıyor, boyunlarına boynuz asıyor, davul, def, zil gibi değişik müzik araçları çalıyorlardı. Bu giyim kuşamları aynı zamanda bir üniforma niteliğinde olup onları toplum içinde farklı kılıyordu.

Kamların bu giyiniş biçimlerinin yüzyıllar sonra Anadolu'da yaşadığı görülmektedir. XIV. yüzyılda **babalar** diye anılan dervişlerin giyinişleri ve davranışları hakkında kaynakların verdiği bilgiler bunu kanıtlamaktadır. XV. yüzyıl başlarında da Erzurum yöresinde böyle dervişlerin yaşadığı hakkında kayıtlar vardır. 1404'te Timur'un yanına giden Kastilya elçisi Klaviyo, **Deli Baba** ya da **Deliler** köyü denilen yerdeki dervişler hakkında şu bilgileri aktarıyor :

«Hastalar buraya nakl olunuyor ve dervişlerin nefesiyle şifa buluyorlar. Bu dervişlerin reisi evliya tanınıyor... ve köyün hâkimidir.. Dervişler sakallarını ve saçlarını tıraş ediyor, yaz kış sırtlarında eski bir aba ile yollardan geçiyor, ellerindeki sazlarını çalarak ilahiler okuyorlar. Bunlara ait tekkenin kapısında bugün de bir püskül ve ay şeklinde bir resim görülüyor. Altlarında geyik, keçi, koyun boynuzlarından bir sıra dizilmiştir. Her dervişin kapısı üzerinde böyle bir işaret vardır.»

Şaman inanışına göre evren (kâinat) '3' bölümden oluşmuştur :

a) **Gök :** Aydınlık âlemidir. Orada iyilik, güzellik ve mutluluk vardır. Tam anlamıyla bir **cennet** demektir. 17 kattan oluşmuştur. En büyük Tanrı/ruh olan **Ülgen** (ya da **Ülgün**) eşi, çocukları ve kendisine bağlı iyi ruhlarla orada oturur.

b) **Yeryüzü :** İnsanların yaşadığı alandır.

c) **Yeraltı :** Karanlık âlemidir. 14 kattır. Kötülüklerin, çirkinliklerin, bahtsızlıkların hüküm sürdüğü yerdir. Bu nedenlerle bir **cehennem** demektir. Korkunç bir Tanrı/ruh olan **Erlik** ile ailesi ve ona bağlı kötü ruhlar bu yeraltında bulunurlar.

Türk Şamanlığında da, çoktanrıcılığın gereği olarak bir Tengriler topluluğu (panteon) olduğu kuşkusuzdur. İlk dönemlerden sonra bu Tanrılar içerisinde en büyüğünün **Gök Tengri** olduğuna inanılmış ve böylece **tek/** bir **Tengri** anlayışı doğmaya başlamıştır. Eski Türkçede **Tengri** sözcüğü iki ayrı anlamda kullanılmıştır : Gözle görünen **gök** ve **en büyük ruh**/Allah anlamında. İslamiyetin kabulünden sonra **gök** sözcüğü **sema, Tengri** ise **Allah** anlamında kullanılır olmuştur.

Türkler arasında görülen Şamanlıkta Tanrıların sayısı boylara ve dönemlere göre değişmektedir. İbni Fadlan'ın aktardığına göre Başkurtlarda bunların sayısı 12'yi buluyordu. Bunların hepsi de doğaya ilişkin adlar taşıyordu Kış, yaz, yağmur, rüzgâr, ağaç, insan, hayvan, su, gece, gündüz, ölüm, hayat... Ama genelde Tanrılar da Gök, Yer - Su ve Yeraltı Tanrıları/ruhları olarak '3'e ayrılıyordu. Altay Şamanlarında en büyük Tanrı **Ülgen (Ülken)** idi. Kırgız ve Kazak lehçelerinde **Ülken, «büyük, ulu»** anlamına gelmektedir. Bu büyük Tanrı güneşin ve ayın ötesinde yıldızların üstünde yaşar. Bütün varlığı yaratan, güneşi ve ayı hareket ettiren de odur. Yağmur onun ağzından akan sulardır. **Ülgen**'in '7' oğlu, '9' kızı vardır. Kızlarına ayrı ayrı ad verilmemiştir, hepsine birden **Akkızlar** denilmektedir.

Altaylıların Tanrılar topluluğunda **Ülgen** ve ailesi dışında daha başka Tanrı ve Tanrıçalarla birçok ruh vardır. Yeryüzünün birtakım Tanrı/ruhlarla dolu olduğu inancına dayanan **Yer - Su kültü,** bazı yorumlara göre bir tür **«vatan»** kavramını da yansıtmaktadır.

Eski Türklerin doğacılık anlayışı, kendine özgü içeriği ve çok yönlü boyutları ile naturizm ve Şamanizm tarihinde büyük bir gelişmeyi göstermektedir. Ancak bunu, İslam öncesinde İslamiyetin **Allah** kavramına eş bir tektanrılı din olarak değerlendirmek, tarihsel gerçeklerle bağdaştırılması kolay olmayan bir abartma sayılmalıdır.

Türk Şamanizmi İslamiyetten sonra da özellikle Anadolu'da İslami bir görünüş altında etkisini sürdürmüştür Öyleki bugünkü Türk yaşayışında bile bu eski dini inanış, görüş ve geleneklerin izlerini bulmak mümkündür. Köprülü Fuat, A. Kadir İnan ve A. Yaşar Ocak'ın incelemeleri bunu kanıtlamaktadır.

4 — Budizm

Türklere özgü bir Şamanlığın yaygın olduğu bir dönemde Göktürk Kağanı To-Po Hanın (572 - 588), **Budizmi** kabul etmesi, bu dinin Türkler arasında da yayılmasına neden olur. Çünkü eskiçağlardan beri geçerli olan bir kurala göre, kabile, boy, aşiret gibi topluluklar başkanlarının ya da hükümdarlarının kabul ettiği dine girmiş sayılıyordu.

Hindistan kökenli olan **Budizm,** ME. VI. yüzyılda bir racanın oğlu olan Gautama (560 - 480) tarafından ortaya atılmıştı. Onun inancını paylaşanlar, kendisine «nura kavuşan, aydınlanmış, kurtaran, bilge, ermiş» gibi birçok anlama gelen **Budda** sanını vermişlerdi. Bu yüzden de öğretisi **Budizm** (**Budacılık**) olarak tanınmıştır.

Budizmin en belirgin özelliği, tapılacak üstün bir varlığa, yani Tanrıya yer vermeyişidir. Bununla birlikte sonunda **Budda'**ya ibadet edilir olmuştur. **Budizm,** her şeyin serbestçe incelenmesi, denenmesi esasına dayanan bir öğreti ya da felsefe niteliğindedir. İlk olarak, **«cevher»**in, **ruhun** ölmezliğini kabul eder. Öte yandan, dünyanın kurtuluşu için benliği feda etmeyi öngörür. Bu amaçla şu '4' «yüce yol» ya da «gerçek»ten geçmek söz konusudur:

a) **Istırap, acı:** Yeryüzündeki bütün varlıklar acıya neden olurlar. Bundan kaçınılmaz.

b) **Hayata susamışlık:** Ancak insan yaradılışı gereği hayatı, yaşamayı sevmektedir. Doymak bilmeyen istekleri, tam anlamıyla yaşamak istemesi yüzünden bu acılara katlanmaktadır.

c) **Acıların yok edilmesi :** Bunun için tutkuların, isteklerin dizginlenmesi, yok edilmesi gerekir. Bencilliği, istekleri ile birlikte kişinin bireyliği de kaybolur. Bu, artık **nirvana** denen aşamadır. Böylece **nirvana,** bireysel varlığın ortadan kalkması, acıların dinmesi demektir.

d) **Acıların yok edilmesine giden yol :** Bu, ahlaka varan yoldur. Yol '8' kola ayrılmıştır. Her kol, başka hiçbir şeyle karışmamış olan inanç, irade, söz, eylem, çalışma, bellek (hafıza), düşünce ve geçim gibi değer ya da kavramların araçlarını gösterir.

Bu '4' kutsal yoldan geçebilen kişilere de **Budda** denebilir. Ama genelde insanlar ancak 3. gerçeğe **nirvana**ya kadar çıkabilmektedir.

Budizm, insanı öğe olarak alan, insanın kendi kendini denetlemesini, kendini kötülüklerden arındırmasını, kişisel sorumluluğu ve kişisel kurtuluşu öngören bir öğreti niteliği taşımaktadır.

Ayrıca bu din, getirdiği yasaklar ve günah anlayışı ile de dikkati çekmektedir. Yasaklar, «zina, hırsızlık, cana kıymak, yalan ve sarhoşluk» diye sıralanmıştır.

Hindistan'ı aşarak Çin'e, Japonya'ya ve Orta Asya'ya yayılan Budizm, Göktürkler tarafından kabul edilmekle birlikte Türk boylarından birçoğu

gene de doğacılığa Şamanlığa bağlı kalmışlardı. Öte yandan kişiyi, insanı esas aldığı için barışı öngören, ona büyük önem eren bir din olduğu için de Budizm savaşçı Türk karakteri ile pek bağdaştırılamamıştı.

5 — Maniheizm

Göktürklerin Budizmi kabul etmelerinden yaklaşık iki yüzyıl sonra, 763'te Uygur Kağanı Bögü'nün (760 - 780) Mâni dinine girmesi üzerine Türkler arasında bu kez de bu İran dini yayılmaya başlamıştı.

III. yüzyılda Babilonya'da doğan Mâni, Hindistan gezisinden sonra kendini Budda, Zerdüşt ve İsa ile bir tutarak yeni bir dini yaymaya koyulmuştu. Bu din, İran'daki **Zerdüştlük** ile Babilonya dinsel görüşlerinin bir bileşkesi olup içinde Budist ve Hıristiyan öğeler de vardı.

Yayıcısından ötürü **Maniheizm** denen bu dinde, **maddeyi** ve **ruhu** esas alan bir ikilik öngörülmüştür. Ana düşüncesi de **iyilik** ile **kötülük** arasındaki zıtlıktır. **İyilik** aynı zamanda ışık ve **ruh; kötülük** de **karanlık** ve **beden** demektir. Evren, iyilik ile kötülüğün, insan ise ruh ile **bedenin** karışımıdır. İnsanlar, «aşk, inanç, yetkinlik, sabır ve hikmet» gibi sahip olmaları gereken '5' erdem sayesinde kötülüğe karşı durabilirler. Bütün ruhlar arınıp Işık göğüne çıktıklarında da her şey alt üst olacak, dünyanın sonu gelecektir.

Mâni'ye göre İsa, bir «ışık habercisi», kendisi de onun eserini tamamlayacak olan ruh idi. Maniheizmde **Zerdüştlükte** olduğu gibi, ışık gönderen güneşe ve aya dua etmek ve Hıristiyanlıktaki **vaftiz** ve **komünyon** gibi törenler de vardı. Ayrıca oruç da tutuluyordu.

Öte yandan Mâni, aynı zamanda ünlü bir nakkaş (ressam) olduğu için resim sanatının **piri** yani öncüsü, en büyük ustası sayılmıştır. Bu yüzden de **Maniheizmde** resimle uğraşmak, övünülecek bir davranış, bir bakıma ibadet niteliğindedir. Maniheizmi kabul eden Uygurlarda resim sanatının gösterdiği gelişme de bunun bir kanıtı olmalıdır.

Manilik, Orta Asya'dan başka batıya doğru da yayılarak bir yandan Roma İmparatorluğu topraklarına, öte yandan Mısır ve Kuzey Afrika üzerinden İspanya ve Fransa'ya da sıçramıştı. Fakat **Zerdüştlük** dışındaki öteki dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın baskısı karşısında uzun süre tutunamamış, zamanla tümüyle ortadan kalkmıştır.

6 — Yahudilik

Türk halkları içerisinde Yahudiliği kabul eden tek grup **Hazarlardır.** V. yüzyıl ortalarında Güney Rusya'da bugün kendi adlarını taşıyan Hazar Denizinin kuzeyinde bağımsız bir devlet kuran **Hazarların** (468 - 965) **Yahudiliği** kabul etmeleri, Önasya'da egemenlik kurma savaşımları ile yakından ilgilidir. Yörenin eski ve güçlü imparatorluğu olan Bizans, önceleri

İran'daki Sasanilerin, İslamiyetin çıkışından sonra da Arap ordularının saldırılarına uğrarken güneye, Kafkaslara sarkmak isteyen **Hazarlar** da kendilerini bu savaşın içinde bulmuşlardı. Sasanilere karşı Bizans'ı desteklemişler, **Emevilerin İstanbul'u** kuşatmasında da (718) onun yardımına koşmuşlardı. Bu durum Emeviler ile Hazarları karşı karşıya getirmişti. Azerbaycan yöresini ele geçiren Araplar, 721'de Hazar topraklarına saldırınca, 799 yılına dek sürecek bir savaşlar dizisi başlamıştı. 737'de Hazarları yenerek başkentleri **İtil'e** kadar ilerleyen Araplar, onları barış yapmaya zorlamışlardı. Varılan anlaşmaya göre Hazarlar arasında İslamiyeti yaymak için '2' Arap bilgini görevlendirilecekti. Fakat bu yenilgi ve Müslümanlığı kabul etmeleri yolundaki baskı olumsuz tepkilere yol açmıştı. Araplardan öç almak isteyen Hazarlar birkaç yıl sonra (765) Azerbaycan'a girip burasını yağmalamışlardı.

İşte Hazar Türklerinin Yahudiliği kabul etmelerinde Araplarla süregelen bu savaşların çok büyük payı olmuştu. Bunun sonucunda 740'ta Hazar Hanı ile birlikte saray halkı ve askeri komutanlar Yahudiliği kabul etmişler, böylece bu din resmi din halini almıştır. Bununla birlikte halkın bir kesimi eski **Şamanizmi** korumuştur. Küçük oranda da olsa bir kesimin Hıristiyanlığı seçtiği de görülmektedir.

Hazarların İsrail kabileleri dışında Yahudiliği kabul eden tek topluluk olmaları, onların etnik kökenleri hakkında değişik yorumların yapılmasına yol açmıştır. Zaman zaman, onların İsrail kökenli **«Onüçüncü Kabile»** olduğu görüşü savunulmuştur. (A. Kcestler'in bu adı taşıyan kitabı Türkçeye de çevrilmiştir). Fakat bütün bunlar **Hazarların** Türk olduğu gerçeğini ortadan kaldıramamıştır.

Devletlerinin Ruslar tarafından yıkılmasından (965) sonra dağılan Hazarlar, bir süre için Azak'ta ve Kırım'da küçük prenslikler kurmuşlardı. Fakat çok geçmeden XI. yüzyılda **Kıpçaklar** ve **Peçenekler** gibi öteki Türk boylarıyla karışarak tarih sahnesinden silinmişlerdir. Bugün Kırım'da ve Ukrayna'da yaşayan ve Yahudi dinini sürdüren **Karaim** ya da **Karait** Türkleri, bazı araştırıcılarca Hazarların bir boyu olarak kabul edilmektedir.

7 — Hıristiyanlık

Yahudiliği seçen Türklerin **Hazarlar** ve onların bir kolu olduğu öne sürülen **Karaimlerle** sınırlı kalmasına karşın, başlangıcından bu yana Hırisyanlığı kabul eden Türk boylarının sayısı oldukça fazladır. Kronolojik sıra yönünden olduğu kadar, din değiştirmenin doğurduğu kültürel sonuçlar yönünden de bunları '3' bölüme ayırmak daha doğru olur:

a) Kişi ya da küçük gruplar halinde Hıristiyanlığa geçen Türkler,

b) Din ile birlikte kültürlerini de kökünden değiştirenler,

c) Hıristiyan olmakla birlikte dillerini ve kültürlerinin birçok özelliklerini koruyanlar.

Orta Asya Türkleri, daha Göktürkler döneminde Hıristiyanlık ile temasa gelmişlerdi. Ancak Bizans İmparatorluğu ile başlayan ve ticaret alanına da yayılarak gelişen bu ilişkiler sonucunda eski dinlerini bırakarak Hıristiyanlığı kabul eden Türklere ait ilk kayıtlar, **Uygurlar** dönemine rastlamaktadır. Ne var ki Hıristiyanlığın yayılması için çok güçlü bir misyonerlik örgütü kurulmuş olduğu halde, Asya Türklerinden bu dine geçenler çok az olmuştu.

Eski dinlerini toptan bırakarak Hıristiyanlığa geçen Türk boylarının, anayurtlarından çıkarak Avrupa içlerine giren ve oralarda devlet kuranlar olması, üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Genellikle **Hazar Denizi** kuzeyinden geçerek Rusya üzerinden Avrupa'ya giren Türklerin, bir süre sonra naturist/Şaman dinlerini bırakıp Hıristiyanlığa geçtikleri görülmektedir. Bu sırada da etkisi altında kaldıkları kiliseye göre de ya Ortodoks ya da Katolik mezhebini seçmişlerdir.

Avrupa'ya geçen Türkler dizisinde ilk sırayı Atilla'nın başkanlığındaki **Batı Hunları** almıştı. Onların, kendiliklerinden ve resmen Hıristiyanlığı kabul ettiklerine ilişkin herhangi bir kayıt yoktur. Bununla birlikte, devletin yıkılmasından sonra etrafa dağılan **Hunların** sonradan gelen öteki Türklere karışmış olsalar da, zaman içerisinde Hıristiyan toplumu içerisinde eridiklerini kabul etmek gerekir.

Bu nedenle Avrupa'da Hıristiyanlığı resmen kabul eden Türkler söz konusu olduğunda ilk sırayı **Bulgarlar** almaktadır. Karadeniz'in kuzeyinde Volga boylarında güçlü bir imparatorluk kurmuş olan **Bulgarlar (Bulgar** sözcüğü eski Türkçede **karışık** anlamında) bir süre sonra kendilerine özgü naturist dinlerini bırakarak '2' ayrı vahiy dinine girmişlerdi. Volga boylarından ayrılan bir kol, VII. yüzyıl sonlarında **Tuna'yı** aşarak yeni bir yurt edinmişler ve buraya **Bulgaristan** diye kendi adlarını vermişlerdi. Burada yeni bir devlet kuran **Bulgarlar,** Bizans ile olan çok sıkı ilişkilerinin sonucunda Çar I. Boris (852 - 889) zamanında Hıristiyanlığı kabul ederek Ortodoks İstanbul Kilisesine bağlanmışlardı. Ancak toplum hayatındaki değişiklik bununla da kalmamıştı. Dillerini de değiştirerek Slavca konuşmaya başlamışlar ve bu nedenle de Slav alfabesi denen **Kiril** harflerini kabul etmişlerdi. Böylece yavaş yavaş öz kültürlerinden koparak Slavlaşmışlardır. Buna karşın batıya göçmeyip Rusya güneyinde kalan Bulgarlar ise X. yüzyılın başında İslamiyeti kabul etmiş ve bölgedeki öteki Müslüman topluluklara katılmışlardı. Din, dil ve yazı gibi önemli öğeleri içeren büyük bir kültür değişikliğinin birey ve toplum üzerinde doğurduğu sonuçlar, uzak geçmişte Türk olan Bulgarların, bugün ülkelerinde yaşayan Türklere yaptıkları acımasızca davranışlarda izlenmektedir.

Bulgarlardan sonra Türk kökenli olan **Macarlar** da toptan Hıristiyanlığa geçmişlerdir. Ancak onlar Katolikliği seçtikleri için Roma Kilisesine bağlanmışlardır. Onların Orta Avrupa'da yerleştikleri topraklara kendilerin-

den önce **Avar** Türkleri girmişlerdi. **Avarlar** kendi istekleriyle din değiştirmemiş de olsalar, zamanla Hıristiyan toplumlara karışıp kimliklerini yitirmişlerdi. Avrupa'da Hıristiyanlığı yaymak görevini üstlenen ve Papa ile anlaşıp «imparator» sanını alan Frank hükümdarı Charlemagne (Büyük Karl), Germenlerden sonra Avarlar üzerine yönelmişti. Onun arka arkaya giriştiği savaşlar sonucunda Avar kralı Hıristiyanlığı kabul etmek zorunda kalmış, çok geçmeden de Avar devleti ortadan kaldırılmıştı (803). Böylece siyasal birliklerini yitiren **Avarlar, Hunlar** gibi yerli halka ve özellikle Slavlara karışıp unutulmuşlardı.

Fin - Ugur kökenli Macarlar, Avar krallığının yıkılışından yaklaşık yüzyıl sonra (907) adlarını verdikleri bugünkü Macaristan'a girmişlerdi. Devletlerini kurduktan sonra ülkelerinin coğrafi konumu gereği daha çok Roma Kilisesi ve Katolik devletlerle ilişkiye geçmişlerdi. Kral **Geza**, 975 tarihinde ailesiyle birlikte Katolikliği kabul etmiş, arkasından **Istvan** 1.000 yılında **Papadan** alınan tacı giyince Katoliklik devlet dini haline gelmişti. Ne var ki **Bulgarlar** dinleriyle birlikte dillerini de değiştirdikleri halde **Macarlar** dillerini ve öz kültürlerinin bir bölümünü korumuşlardır. Yine de yeni girdikleri Hıristiyanlığın savunucusu olmuşlardır. Öyleki Osmanlı İmparatorluğu döneminde Avrupa içerilerine ilerleyen Türkler, «İslamın kılıcı» sayılırken, Macarlar da «Hıristiyanlığın kalkanı» diye anılmışlardır. Türk kökenli olduklarını unutmayan Macarlar, XIX. yüzyılda güçlenen ulusçuluk akımları sırasında Türkoloji çalışmalarına öncülük etmişlerdir. Bu da dilin ulusal kültür içindeki etkin rolünü kanıtlayan çarpıcı örneklerden biridir.

Macarlardan sonra Avrupa'ya giren **Peçeneklerin** ve **Kumanların** sonları da **Avarlara** benzemiştir. **Hıristiyanlaşan Türkler** konusuna eğilen Mehmet Eröz'ün belirttiğine göre, «Türk uruklarının milli şuur yerine, kabile şuuruna sahip olmaları, Bizans devletinin çok işine gelmiş, asırlarca bu Türkleri biribirine düşman etmiş, birbirine kırdırmıştır.» Bu bilinçsizliğin son ucu da, yerleşik merkezi bir devletten yoksun olarak **Güneydoğu Avrupa'da** gezinip duran bu Türklerin zamanla Hıristiyan dünyası içerisinde kaybolmaları olmuştur. 1048 tarihinde Tuna'yı geçen **Peçenekler,** Bizans'la çarpışırlarken, Bizanslılar onlara karşı başka bir Türk boyunu **Kumanları** çıkarmışlardı. Sonunda her ikisini de yenilgiye uğratıp küçük gruplar halinde Rumeli'ye ve Anadolu'ya yerleştirmişlerdi. Üstelik, Bizans hizmetine giren **Peçeneklerin** bir kısmı, Malazgirt'te Anadolu kapılarını zorlayan Selçukluların karşısında yer almışlardı!

Dinlerini değiştirip Hıristiyan oldukları halde günümüze kadar dillerini ve kültürlerini koruyan Türklere gelince, **Gagauzlar** ve **Yakutlar** bu bölükte bulunmaktadır. Bugün SSCB toprakları olan **Ukrayna** ve **Moldavya** (eski **Buğdan** ve **Besarabya**) ile Romanya'da ve Bulgaristan'ın **Dobruca** yöresinde yaşayan **Gagauz** (ya da **Gagavuz**)ların Türklükleri kesin olmakla bir-

likte, hangi soydan geldikleri konusunda değişik görüşler öne sürülmektedir. Genelde de Oğuzlardan oldukları ve XI. yüzyılda Romanya ve Bulgaristan'a girdikleri kabul edilmektedir. **Gagauzlar** bir süre sonra Bizans kilisesinin etkisiyle Ortodoksluğu kabul etmişler, fakat Slav ve Latin çoğunlukların arasında kimliklerini korumasını bilmişlerdir. Bugün konuştukları Türkçe, eski Bulgar Türkçesi, Karaimce, Kıpçakça ve Osmanlıca ile benzerlikler göstermektedir ki, tarihsel süreç ve ilişkiler göz önüne alındığında bunu da doğal karşılamak gerekir.

Hıristiyan oldukları halde kültürlerini koruyan ikinci Türk topluluğu **Yakutlardır.** Kuzeydoğu Sibirya'da, biri Sovyet Rusya'ya ötekisi Cin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı iki özerk bölgede yaşayan **Yakutlar** arasında Hıristiyanlık, XIX. yüzyılda Rus istilası ile yaygınlık kazanmıştı. Bununla birlikte Yakutlar arasında eski **Şamanlıklarını** koruyanlar bulunduğu gibi, büyük bir kesimi de Müslümandır.

Hıristiyan toplumlar arasında Türkçe konuşmalarından ötürü dikkati çeken bir başka grup, **Karamanlılar** denen gruptur. Fakat **Karamanlıların** etnik kökenleri oldukça tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar onları sonradan Türkçe öğrenmiş Grek (Rum) asıllı Ortodokslar olarak kabul etmekte, kimileri de onların aslen Türk olduklarını ve sonradan Hıristiyanlığı seçtiklerini savunmaktadır.

İster Türkleşmiş Hıristiyan, isterse Hıristiyanlaşmış Türk olsunlar, kesin olan, **Karamanlıların** XV. yüzyıldan bu yana Türkçe konuşan ve Türkçe yazan Hıristiyanlar olduğudur. Onların Konya dolaylarında eski Karaman Beyliği ülkesinde oturdukları için bu adla anıldıkları sanılmaktadır. (Bugün Burdur'un Tefenni ilçesine bağlı **Karamanlı** adını taşıyan bir bucak vardır.) Fatih Mehmet'in oğlu Mustafa'nın hizmetinde bulunan İtalyan Angiolello, Konya'ya '3' mil uzaklıktaki bir köy halkının Hıristiyan Ortodoks olduklarını, fakat Türkçe konuştuklarını ve kitaplarını da Arap harfleri ile Türkçe yazdıklarını, içlerinde Yunanca (Rumca) bilenlerin çok az olduğunu aktarmaktadır. Bu durum yüzyıllarca sürmüş, XIX. yüzyılda onların kullandıkları **İncil,** Türkçe olarak basılmıştır.

Söz konusu Karamanlıların bir kısmı Fatih döneminde **İstanbul'a** göçürülmüştür. 1553 - 1555 yıllarında Türkiye'ye gelen Alman gezgin Hans Dernschwam, **Yedikule** yakınlarında oturan «**Caramanos**»lardan söz etmektedir. Onun da belirttiği gibi, bunlar Ortodoks idi, ibadetlerini Grekçe yapıyorlardı, ama Grekçe bilmiyor, Türkçe konuşuyorlardı. Yüzyıllar boyunca Grek harflerini kullanarak Türkçe kitaplar basmışlardı. Onların din, dil, hukuk gibi çeşitli alanlarda yaptıkları yayınları gösteren ve son yıllarda Atina'da basılan bir katalog yüzlerce kitabı ve broşürü içermektedir.

Karamanlı denen bu topluluk Lozan Antlaşması ile nüfus değişimi kapsamına alındığı için Yunanistan'a gitmişlerdir. Böylece de onların Anadolu'daki varlıkları ve edebiyatları sona ermiştir.

C — İSLAMİYET

Türkler, kendilerine özgü bir doğacılık olan **Şamanlık** dışında değişik etkenlerle çevrelerinde karşılaştıkları dinlerden birçoğuna girdikleri halde, bunlardan en sürekli olanı ve ulusal kültürü en çok etkileyeni İslamiyet olmuştur. Bu nedenle Türklerin hangi nedenlerle ve nasıl İslamiyeti kabul ettikleri ve bu yeni dine geçtikten sonra eski kültürleriyle onu nasıl bağdaştırmaya çalıştıkları sorunlarına biraz yakından bakmamız yararlı olacaktır.

1) Türklerin İslamiyeti Kabulleri

Son yıllarda ülkemizdeki yayınların bir kesiminde, Türklerin İslamiyetten önce de «**tek bir Tengri**»ye inandıkları için, bu yeni dine çok direnmeden kolaylıkla geçtikleri biçiminde bir görüş sergilenmektedir. Oysa Osman Turan'ın bundan yarım yüzyıl kadar önce 1946'da yayımlanan ciddi bir araştırmasında da belirtilmiş olduğu gibi, Türklerin İslamiyete geçişleri öyle pek kolay olmamıştır.

Türkler İslamiyetle ilk kez, VII. yüzyılın birinci yarısı henüz dolmadan, İran'ın Arap ordularınca fethedilmesini (642) izleyen yıllarda karşılaşmışlardı. Kimi Türklerin o dönemde **Şamanizmi** ya da **Budizmi** bırakarak İslamiyeti kabul ettikleri varsayılsa bile, bu geçişin '300' yıl gibi uzun bir süreyi kapsadığı ve ancak X. yüzyılda, '940' tarihlerinde tamamlandığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bir bakıma, sürecin böyle işlemesi kaçınılmazdı. Çünkü tek tek bireylerin olduğu kadar toplumların, ulusların, yeni çıkan din, felsefe, sanat gibi alanlardaki akımları, ideolojileri hemencecik kabul etmeleri, benimsemeleri düşünülemez. İnsanlar ve toplumlar eski alışkanlıklarından, değerlerinden kolay kolay kopamamaktadırlar. Peygamberler bile başlangıçta en yakınlarından destek göremezlerken, kendilerine özgü bir dinleri ve yaşayışları olan kavimlerin, yeni karşılaştıkları bir dine hemen kucak açmaları görülmüş değildir. Hele bu yeni din, varolan kendi devletlerinin ortadan kalkmasını, bağımsızlıklarının sona ermesini gerektiriyorsa, kuşkusuz durum daha da güçleşir, karşı koyma eğilimleri artar. Unutulmaması gerekir ki İslamiyet, niteliği gereği **cihat** anlayışı içinde, silahla geliyor ve onu kabul edeceklerin bundan böyle Arap İmparatorluğunun tebaası olmalarını zorunlu kılıyordu. Bu durumda, **bağımsızlıklarına** çok bağlı oldukları bilinen Türklerin kendi bağımsız devletlerinin sona erdirilmesini gönül rızası ile kabullendikleri söylenebilir mi? Kaldı ki Türklerin İslamiyetle karşılaştıkları dönemde Arap İmparatorluğunun yönetimini ellerinde bulunduran **Emevi** ailesinin güttüğü Arapçılık siyaseti, yabancı toplulukları bu yeni dine çekecek yerde uzaklaştıracak nitelikteydi. Böyle bir siyaset karşısında Türklerin **kul (mevali)** olmaya can atmayacakları doğaldı.

İşte bütün bu nedenlerle, Türklerin İslam devleti içerisinde topluca yer almaları, yüzyılları bulan bir sürede gerçekleşebilmiştir. Söz konusu süreyi '3' evreye ayırma olanağı vardır:

1) Türklerin bireysel olarak İslamiyete geçişleri 642 - 751.

2) Grup halinde din değiştirme, orduda ve yönetimde görevler üstlenme : 751 - 868.

3) Toplu din değişiklikleri ve ilk Müslüman Türk devletlerinin kuruluşları 868 - 940.

Arap orduları **Nihavend** Savaşında Sasani devletini yenip İran'ı ele geçirdiklerinde (642) Türklerle '2' ayrı yörede temasa gelmişlerdi: **Kafkaslarda Hazarlar** ile; Doğuda **Maveraünnehir**'deki küçük Türk devletleri ile.

İlk çatışmalar söz konusu savaşın hemen ertesinde **Hazarlarla** başlamıştı. İslamiyeti yaymak, yani **cihat (cihad)** amacıyla savaşan Araplar, Kafkaslarda çok ciddi bir mukavemetle karşılaşmışlardı. 652'de **Hazarlara** yenilmişler, bu yüzden uzunca bir süre için (708'e kadar) bu cephedeki savaşları durdurmayı uygun bulmuşlardı.

Emevi kuvvetleri bundan sonra **Maveraünnehir**'e yönelmişlerdi. **Horasan**'ın itaat altına alınması ile de buradaki Türk devletlerinin sınırlarına dayanılmıştı. Bu yıllar, **Göktürklerin** Çin egemenliğinden kurtulup **Kutlug Devleti** adıyla ikinci kez bağımsız devletlerini kurdukları döneme rastlamaktadır. Fakat Kutlug Devleti, eski gücüne henüz kavuşamadığı için batıdaki Türkistan'daki Türk boyları ve beyleri, kendi başlarına hareket eden küçük devletçikler oluşturmuşlardı. Böylece **Emeviler** karşılarında güçlü bir devlet yerine dağınık, aralarında anlaşmazlıklar olan küçük küçük Türk beylikleri bulmuşlardı.

İşte **Orta Asya'da Arap fütuhatı** diye adlandırılan Türk - Arap savaşları başladığında iki taraf bu durumda idiler. Emevi yönetiminin Kuteybe bin Müslim'i Horasan Valiliğine ataması (705) Arapların Orta Asya'yı ele geçirmelerinin başlangıcı olmuştu. Şiddete dayalı yönetimi yüzünden tarihe zalim sanıyla geçen yörenin genel valisi Haccac'ın da desteğiyle hareket eden Kuteybe, önce **Belh** üzerine yönelmişti. Şehir fazla güçlük çekilmeden alınmış (705), bir ayaklanma başgösterdiğinde de yıktırılıp harap bir kent haline getirilmişti. **Boykent**'te de aynı yöntem uygulanmıştı. Şehir alındıktan (706) surların ve başlıca yapıların yıktırılmasıyla yetinilmemiş, ele geçirilen erkekler de öldürülmüştü! Böylece bir gözdağı verilmek istenmişti. Çok geçmeden **Buhara** (708) ve **Semerkant** (711) gibi büyük ve zengin Türk şehirleri Kuteybe ordularının eline geçmişti. Bu suretle onun 715'e kadar '10' yıl süren Horasan valiliği süresinde **Maveraünnehir** bölgesi Emevi İmparatorluğu topraklarına katılmıştı. Arap orduları bundan sonra Su-Lu Kagan'ın başında bulunduğu **Türkeş** devleti ile karşı karşıya gelmişlerdi. Türkistan'da yaşayan Türkler, Emevi ordularının silahlarıyla getirilen İslamiyeti kabul etmeye çağırılırken de kendi devletlerini ve bağımsızlıklarını yitirmişlerdi.

O. Turan'ın vurguladığı gibi, Kuteybe yönetiminde Türkistan'a yerleşen Emevilerin güttükleri «ezici ve eşit olmayan» siyaset, «Türklerin İslamiyete yanaşmamalarının en mühim sebebini teşkil eder. Bu hususta Müslümanların **Buhara**'da camiye silahla gitmelerinde bile, karşılaştıkları güçlüklere dair haberler güzel bir misal» olarak gösterilebilir (**Tİ**, 465 vd.).

Emevilerin güttükleri bu siyaset, Türkleri İranlılarla birlikte onların saltanatını yıkan akımlara katılmaya sürüklemiştir. Ancak yeniden artan Çin baskısı karşısında Arap siyasetinin değiştiğini de görünce Abbasoğullarını destekleyip İslam devletinde etkin görevler üstlenmeyi yeğlemişlerdir. **Emevilere** karşı ayaklanan Ebumüslim kuvvetleri arasında Türklerin de yer almış olmaları çok muhtemeldir. Bu ayaklanma sonucunda 750 yılında Emevi saltanatı devrilmiş, yerine **Abbasoğulları** sülalesi geçirilmişti. Bu yeni Arap yöneticilerinin önceleri güdülen «Arapçılık» siyasetini bırakmaları, kendilerine iktidarı sağlayan İranlı, Türk gibi halklara **din kardeşi** olarak eşit davranmaları ve yönetimde onlara da yer vermeleri bekleniyordu; gerçekte de öyle oldu.

Öte yandan, **Abbasoğullarının** Bağdat'ta yönetimin başına geçtikleri yıllarda Orta Asya'daki gelişmeler de Türklerin yeni Arap yönetimine daha sıcak bakmalarına yol açmıştı. Türkeş Kaganı Su - Lu'nun ölümünden sonra Çinliler batıya yönelip Batı Türkistan'ı ele geçirmeye çalışmışlardı. Bu da Araplarla Çinlileri karşı karşıya getirmişti. İki tarafın orduları 751 yılında **Talas** Vadisinde karşılaşmışlardı. Türkler yönünden ilginç olan, Türkistan'ın Çin egemenliği altına düşmesinden çekinen **Karluk** Türklerinin bu savaşta Arapları tutmaları ve Çin kuvvetlerine saldırmalarıdır. Birleşen Arap ve Türk kuvvetlerine yenilen Çin ordusu Türkistan'dan geri çekilmek zorunda kalmıştı. **Talas Savaşı**, Batı Türkistan'daki Arap egemenliğini perçinlerken, Türklerin İslamiyete geçişlerinde de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştu. Artık Türklerle Araplar arasında bir dostluk havası doğmuş ve gelişmeye yüz tutmuştur. Türkler gruplar halinde Müslüman olmaya, İslam devletinde görev almaya yönelmişlerdir.

İslamiyete karşı bu tutum değişikliği, aynı zamanda yeniden batıya yönelmenin başlangıcı olmuştur. O zamana kadar batıya hareket eden Türkler, genellikle Hazar'ın kuzeyini izlerlerken, bu kez, Arabistan Yarımadasına doğru uzanan güney yolunu tutacaklardır. Bu yöneliş, İslam İmparatorluğunda etkin görevler üstlenmeden başlayarak, «İlk Müslüman Türk Devletleri» diye nitelendirilen yeni Türk devletlerinin kurulmasına varacaktır. Bu arada **Anadolu**'nun yurt edinilmesiyle de Türk tarihinde yepyeni bir döneme girilecektir.

Abbasoğulları, kendilerine iktidarı sağlayan Türklerle dostluk ilişkileri kurarken, onları yeni oluşturdukları Hassa ordusuna almaya büyük özen göstermişlerdi. Kimi halifeler ise Türk kızlarıyla evlenmeyi yeğlemişlerdi. Böylece Bağdat ordusuna ve sarayına giren Müslüman Türkler, za-

manla yetkilerini ve etkinliklerini artırarak, ordu komutanlıklarına ve yöneticiliklere yükselmişlerdi. Ayrıca bilim ve sanat alanında da varlıklarını duyurmaları, İslam topluluğu içerisinde Türklerin yerini daha da pekiştirmişti. Bütün bu gelişmeler, Türk komutanların, Abbasoğulları merkezi yönetiminin eski gücünü yitirmesinden yararlanarak, görev aldıkları yerlerde bağımsızlıklarını ilan etmelerini kolaylaştırmıştır. Tulunoğlu Ahmet'in Mısır'da bağımsızlığını ilan etmesiyle (868) başlayan bu Müslüman Türk devletleri dizisi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşuna kadar sürmüştür. O evreden sonra da Türklerin doğrudan doğruya İslam topluluğunun ve kültürünün temsilcisi oldukları yeni bir dönem başlamıştır.

Türklerin İslam topraklarında ilk devletlerini IX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde kurmuş olmalarına karşın, büyük çoğunluğunu **Oğuz** boylarının oluşturduğu Orta Asya Türklerinin bir kesimi, X. yüzyıl başlarında bile henüz Müslümanlığı kabul etmiş değillerdi. Bu nedenledir ki Halife el - Muktedir, ünlü bilgin İbni Fadlan'ı özel bir görevle söz konusu Türklere göndermek gereğini duymuştu. Oğuz, Kırgız, Bulgar ve Başkurt Türklerinin yaşadıkları yerleri gezen bu bilginin, 922 - 923 tarihlerinde saptadığı bilgiler, söz konusu Türklerin çoktanrılı bir doğacılığı sürdürdüklerini, içlerinde **totemizme** ve animizme inanan grupların da bulunduğunu kanıtlamaktadır. Ancak bir süre sonra ve rivayete göre X. yüzyılın ikinci yarısı başlarında, çoğunluğu Oğuzlardan olan Karluk ve öteki Türkler '200.000' çadır halinde İslamiyete geçmişlerdir. Böylece Türk boylarının İslamiyeti kabul süreci büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bu büyük geçişten yüzyıl sonra, XI. yüzyıldaki büyük Oğuz ayaklanması, Selçuklu devletinin kuruluşunu sağlayacak ve batıya yönelmiş olan Türkler, **Anadolu'**nun kapısını açacaklardır

2 — Kültürü Etkileyen Bir Öğe Olarak Tasavvuf (Gizemcilik)

Oğuz Türklerinin İslam topluluğu içerisinde **Selçuklular** adıyla kendi devletlerini kurup Anadolu'ya yerleştikleri yüzyılda, İslam dini ve düşüncesi tarihinde yeni bir döneme girilmişti. Özgür felsefeyi başlangıçta dine aykırı bularak yasaklamaya, yok etmeye yönelik baskılar umulan sonucu vermemişti. Sonunda da bu felsefi görüşlere İslami bir çerçeve içinde devam etme olanağı sağlayan ortalama bir düzeyde ya da yolda anlaşmaya varılmıştı. Böylece de **tasavvuf** adı verilen akım güç ve güncellik kazanmıştı. Anadolu'yu yurt edinen Türklerin burada geliştirdikleri dinsel anlayışta, bazı etkenlerin dışında **tasavvuf** görüşünden de yararlanılmıştır. Bu nedenle Anadolu'da İslamiyet konusunu ele almadan önce **tasavvufun** ne olduğunu ana çizgileri ile hatırlamamız gerekmektedir. Ama hemen belirtmeliyiz ki, **tasavvuf** salt bir dinsel ve felsefi akım olmanın dışında, toplumsal ilişkileri, giyim kuşamdan başlayarak edebiyat, resim, müzik gibi kültürü oluşturan birçok alanı etkilediği için de önem taşımaktadır.

Tasavvuf, genelde şöyle tanımlanmaktadır: «Tanrının niteliğini v dünyanın oluşumunu, varlık birliği (vahdet-i vücut) anlayışıyla açıklayc dinsel ve felsefi akım.»

Arapça olan **tasavvuf** sözcüğünün nereden geldiği yolunda değiş görüşler öne sürülmüştür. Kimilerine göre bu akım taraftarları, Türkçı ye **sofa** olarak geçen **suffa'**larda toplandıkları için akıma bu ad verilmi tir. Başkaları onların yünden yapılmış giysi, yani **suf (sof)** giyindiklerinde ötürü böyle anıldıklarını öne sürmektedir. Bir başka görüş de **tasavvuf** d yiminin Yunanca **bilgelik, hikmet** demek olan **sophia'**dan geldiğidir. A rupa dillerinde bu akıma **mistisizm** (mysticisme - gizemcilik) denilmektedi

Tasavvufta '3' yönlü bir ilişkiler demeti söz konusudur:

a) Tanrı - insan ilişkisi,
b) İnsanın öteki insanlarla ilişkisi,
c) İnsanın kendisi ile ilişkisi.

Bu ilişkileri arama ve açıklama çabaları eski **Hindistan'**dan başl yarak **İran'**da ve **Yunanistan'**da da görülür. **Brahmanizm**de Tanrı Brahm dünyayı yaratan güç ve eşyanın başlangıcıdır. Aynı zamanda sonsu mutluluk gene ona ulaşır ve onun vücudunda yok olur. Budizmde is ruhun amacı son aşamaya, yani **nirvana**ya kavuşmaktır. **Nirvana,** yoklu (fena) aşamasıdır.

Bu görüşler **tasavvuf**un tümüyle İslamiyete özgü bir akım olmadığır daha önceki dönemlerde başka ülkelerde de bu doğrultuda görüşler ortaya atılmış olduğunu göstermektedir. Ancak İslamiyette **tasavvuf** ba langıçta dışlanmasına karşın sonradan güçlenip yaygınlaşmış ve kültı rel hayatı etkileyen bir içerik kazanmıştır. İslamiyette ilk **tasavvuf** görüşle mezheplerin doğuşu ile başlamıştı. Bu yoldaki ilk düşünceler İslamiyet yayılışından iki yüzyıl sonra **Arabistan, İran** ve **Horasan** gibi değişik bö gelerde ortaya atılmıştı. Ancak, İslam bilginleri bunu büyük bir tepki i karşılamışlardı.

IX. yüzyıl sonlarında Şair Hallac-ı Mansur (857-922) Tanrı ve insc ayrımını ortadan kaldıran bir atılımda bulunur. O, düşünce **sistemin** özünü **Enelhak** diye özetlemişti. Sözcük anlamı **Tanrı benim** demek olc **Enelhak'**ı Hallac, «Bende **Tanrıdan başka bir şey yoktur**» anlamına kı lanmıştı. Onun kanısınca Tanrı ile insan bir **varlık** ortamında birleşirle Yalnız görünüşlerde fark vardır. **Varlık** kavramı altında toplanan her şe kuşatan varlık da **Tanrıdır.** Tanrının dışında ancak **yokluk (fena)** söz k nusudur. İnsan, kendini Tanrı yolunda yok edince (**fena fillah**) gerçe **varlığa** kovuşur.

Kendine birçok taraftar toplayan Hallac, İslamiyeti, Türkler arasınc yaymaya da çalışmıştı. Fakat sonunda kendisini Tanrı yerine koymak suçlandı ve verilen fetva ile idam edildi!

Üç yüzyıla yakın süren bir karşı koymadan sonra, XI. yüzyılda **tasavvuf** yorumlarının **Kuran**'ın ve **sünnet**in esaslarına ters düşmediği nihayet kabul edilir. Bunda da, bir yandan felsefeye, öte yandan dine bağlı kalan, ancak **aklı** bir yana iterek **imanı** temel ilke olan Gazzali'nin (1055-1111) büyük payı vardır.

Gazzali, **akla** dayanan felsefeyi kabul etmez. Ona göre **akıl** insanı yanıltır. Her türlü kuşkunun ötesinde kesinliğe varacak tek yol **imandır**. «Şeriat bir bina, akıl ancak onun temeli gibidir» diyordu. İlk neden, ilk varlık **(illet-i ulâ)** akılla kavranamaz, gerçeğin bilinmesinde temel olan **vahiy,** esindir. Filozoflar **aklı vahiy**den üstün tuttukları için gerçeğe ulaşamazlar. Felsefenin ana görevi dine yardımcı olmak, onun gösterdiği yoldan gitmektir.

Gazzali, **iman** ile **akıl** arasındaki uyuşmazlığı bağdaştırmak için **tasavvufu** gerekli görüyordu. **Tasavvuf,** insanı **akıl** ile kavuşamayacağı gerçeklere ulaştırır.. Bu görüşleri ile o, **tasavvufun** İslamın esaslarına aykırı olmadığını göstermeğe çalışırken kendine yöneltilmiş olan suçlamalara da karşılık vermiş oluyordu. Çünkü o başta filozoflar olmak üzere akla önem veren birçok kimseyi **küfür** işlemekle suçlarken kendisi de döneminin bazı din bilginlerince «kitaplarına yanlış ve batıl şeyler dolduran bir sapık» olarak nitelenmiş, hatta eserlerinin yakılması için fetva verilmişti!

Ne olursa olsun Gazzali'nin çabaları **tasavvufu** kurtarmıştı. Ancak bu akıma hayat hakkı tanınırken İslamiyetteki **ictihat** kapıları da kapanmış oluyordu. İslami yoruma klasik şeklini veren Gazzali **aklı imanın** emrine sokan düşüncesi ile yalnız İslam Ortaçağını değil, Hıristiyan dünyasını da etkilemiştir. İman sorununa eğilenler hep onun **İhya-i ulûmü'd-din** (din bilimlerinin diriltilmesi) adlı eserine başvurmuşlardır. **Endülüs'**teki İslam bilginlerinin bu kitaba karşı gösterdikleri büyük tepki Gazzali'nin etkisini ortadan kaldıramamıştı. Söz konusu kitabın mevcut nüshaları toplanarak **Gırnata'**da bir meydanda yakılmıştı.

Ancak XII. yüzyılda suçlamalardan kurtulup gelişme gösteren İslam tasavvufu, **Tanrıdan başka varlık yoktur** (La mevcudu illallah) ana kuralına dayanır. Salt **varlık** olan Tanrı, aynı zamanda salt **iyilik** ve salt **güzellik** demektir. Bu kavramların karşıtları şöyledir:

salt	**varlık**	karşıtı	**yokluk**	(fena)
»	**iyilik**	»	**kötülük**	
»	**güzellik**	»	**çirkinlik**	

Yeryüzünde varolan, görülebilen her şey, Tanrının görüntüsünden başka bir şey değildir. Allah, karşılıklı konmuş değişik nitelikteki aynaların ortasında yer tutan **varlık'**tır. Görünenler onun aynalardaki yansımalarıdır. Varlık kalkınca görüntü de kaybolur.

Yaşadığımız âlem, kendinden **varolan** değil, **var görünen** (mümkün) âlemdir. Çünkü Allahın, **Ol! (Kün!)** emriyle varolmuştur. Böyle bir sözle

yaratılmış olduğuna göre, görüntünün (tecelli) öncesi **sözdür** (kelamdır). Bütün bu oluşumun ana nedeni de **aşktır. Aşk,** Allahın niteliğidir, gizemidir. «Allah, varlık âlemini kendine duyduğu aşk nedeniyle yaratmıştır.» **Aşk** da '2' türlüdür: Geçici - gerçek. Geçici (mecazi) aşk, insanlara karşı duyulur; gerçek aşk ise Tanrı aşkıdır. Bu nedenle tasavvuf görüşünde **maşuk,** Allah demektir. **Sakî** yani içki sunan, Tanrı sevgisini isteyenlere sunan **mürşit** anlamında; **kadeh,** sunulan Tanrı ilminin kalıbı; **şarap** (mey), Tanrı ilminin özü; **meyhane** ise Tanrı ilminin sunulduğu yer, dergâh, tekke anlamında kullanılır.

Tasavvuf inanışı, Allahın görüntüsü olan **insanı** '2' öğeden oluşmuş kabul etmektedir:

a) **Ten** (beden): Ölümlü olan '4' maddenin bileşimidir: Toprak, hava, su, ateş.

b) **Ruh** (can): Ölümsüzdür ve Allahın bütün niteliklerini taşır. **İnsan,** Allahtan gelen ve sonunda gene Allaha dönecek olan ölümsüz özün taşıyıcısıdır. İnsanda Tanrıdan gelen bir öz, bir güç vardır (**irade-i cüziye/** güç parçası).

Allaha dönüş, bazı aşamalardan geçerek gerçekleşir. Bu, bir yükselmedir, en **iyiye (ekmele)** ulaşmadır. Yükseliş de '2' türlü olabilir: Dünya zevklerinden el çekme, yalnızca ibadet ve derin düşünceye dalaraktan. Ya da bilgi (**irfan**) edinmekle. Bilgisini artıraraktan, irfan ile olgunlaşan insanın yetkinliği oranında Allah da onun gönlünde **nur** olarak belirir. Bu nur, ışık, insanın Allahı görmesi anlamınadır.

Tasavvuf düşüncesini benimsemiş olanlara, bu kökten türetilen bir deyimle **mutasavvıf** denilmektedir. İyi bir mutasavvıfın bazı niteliklere sahip olması da öngörülmüştür. Genelde peygamberlerden alınan bu nitelikler '8' maddede toplanmaktadır:

İbrahim'in «kerem ve sehaveti» (cömertlik) İshak'ın «kaza ve kadere rızası» (kadercilik) Eyyub'un sabrı Zekeriya'nın «münacatı» (dua ve yalvarma) Yahya'nın garipliği Musa'nın sof hırka giymesi İsa'nın «tecerrüdü» (yalnız başına yaşaması) ve Muhammet'in kanaatkârlığı.

Tasavvuf, daha ilk başladığı dönemde Türkler arasında da yayılmıştı. Fuat Köprülü'nün belirttiği gibi, «eski İran geleneklerini göğsünde saklayan **Horasan**» bu akımın başlıca merkezlerinden olmuştu. Oradan **Türkistan**'a da geçen tasavvuf, çok geçmeden Ahmet Yesevi (? - 1166) tarafından işlenmiş ve onun kurduğu bir tarikata esas alınmıştı. Yesevi' nin her tarafa dağılan müritleri **Anadolu**'ya ulaştıklarında burada söz konusu akımın güçlenmesinde büyük rol oynamışlardı. Nitekim Anadolu' da çıkan **Mevlevilik** ve **Bektaşilik, tasavvuf** düşüncesinin eyleme dönüştürülmesinin ve düşünce ile eylem arasındaki uyumun en güzel örneklerini oluşturmuştur.

Kişiyi, iyiye, iyiliğe ve insancıl değerlere yöneltme amacını güden **tasavvuf,** düşünceyi eyleme dönüştüren bir akım olduğu için genelde toplumsal kültürü çeşitli yönlerden de etkilemiştir. Bu görüşü paylaşanların davranışları, giyim kuşamları, töre ve törenleri başlıbaşına bir grup kültürü oluşturmuştur. Ayrıca bir **tasavvuf edebiyatı** ve **tasavvuf musikisi** ile zengin ve renkli bir folklor meydana getirmiştir. Öte yandan dilin yeni deyim, terim ve sözcüklerle zenginleşmesinde de etkili olmuştur.

3 — Anadolu'da İslamiyet

Türklerin uzun bir süre alan İslamiyete geçişleri ile eski dinsel inançlarının, **Şamanizme** ilişkin değer ve uygulamaların birdenbire sona ermediği kuşkusuzdur. Bu nedenle din değiştirmeyi izleyen yer değiştirme, yani Türklerin Anadolu'ya gelişleri ile bu yeni yurtlarında İslamiyetin —inanç kısmı dışında— güncel hayata uygulama ve değer yargıları yönlerinden değişik bir içerik ve nitelik kazandığı görülür. Bu, günümüzde de çok sözü edilen bir **sentez,** bir bileşkedir. Görünürde bu bileşkenin '2' kaynağı, **Türk** ve **İslam** ayakları belirginleşmekte ise de, ayrıntılara inildiğinde Anadolu'nun eski kültürlerinin de bunda rol oynadığı anlaşılır. Böylece İslam öncesi Türk dini inanış ve değerleri, yani doğacılık olan **Şamanizm** ile İslami inanç ve görüşler birleştirilirken, Anadolu'da yaşanmış olan eski dinler de aynı oranda olmasa bile bu bileşkede etkili olmuşlardır. Böylece '3'lü bir sentez olan Anadolu'daki İslamiyeti öteki İslam ülkelerindeki İslami değer ve uygulamalardan ayıran özellikler, en belirgin olarak bu yeni yurtta ortaya çıkan **tarikatlarda** izlenebilir.

Kültür tarihi acısından şurasını da vurgulamamız gerekir ki, Oğuzlardan başlayarak Selçuklu ve Osmanlı İmparatorlukları dönemlerinde Anadolu Türklüğü genelde İslamiyetin **Sünni** görüşünü benimsemiştir. Bilindiği gibi Kuran'ın yorumunda ve ibadetlerde peygamberin **hadis**leri ile uygulamalarına bağlı kalıp kalmama konusunda İslamiyet '2' büyük kola ayrılmıştır. Söz konusu alanda **Kuran**'a ve **sünnete** yani **hadislere** ve peygamberin davranışlarına kesin olarak bağlanan kola **Sünni** (sünnete uygun) denmiştir. Bunun dışında kalan görüşler ise **Şia** (Ali taraftarları) diye adlandırılmıştır.

Bu ayrım dinsel inanç ile siyasal tutum yani din ve devlet ilişkileri bakımından da büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü, İslam topluluklarında dinsel inanç ve siyasal davranış arasında başlıca '3' ayrı görüş ya da anlayış ortaya çıkmıştır:

a) **Sünni görüş:** Öteki '2' görüşe oranla buna «orta yol» ya da ılımlı görüş de denebilir. Bu görüşte olanlara göre, **imamet** (ya da **hilafet),** yani toplumun din liderliği aslında **Kureyş** ailesine aittir. Ancak bu ana ilke saklı tutularak **Kureyş**'ten olmayan yabancı bir sultana da itaat etmek gerekir. Çünkü sultan, **Ulü'l-emr** (emrine uyulması gereken) bir kişidir.

Böylece **Sünni** görüş dinsel ideal ile siyasal gerçeği bağdaştırmaya çalışmış, gerçeğe uymaya yönelmiştir.

b) **Harici görüş:** Bu görüş taraftarları, İslam toplulukları içerisinde hiçbir kavme, aileye ya da kişiye üstünlük ve ayrıcalık tanımazlar. Irkların, halkların eşitliği esastır. Ayrıca, **temizlik** kavramına da daha geniş bir açıdan bakarlar. Yalnızca bedenin, vücudun değil, ruhun da temizliği esastır. Bu kanaatle, kim olursa olsun, zenci bir kölenin bile **imam** veya **halife** olabileceğini kabul ederler.

c) **Şia-ı Ali** (Ali taraftarları): Bunlar **imamete** çok büyük dinsel bir değer verirler. Bu görüşte din ile siyaset, dolayısıyla devlet yönetimi iyiden iyiye biribirine karıştırılmıştır. Bunun en iyi yansıması başından beri Ali'ye ve '12' İmam'a inanan İranlılarda görülmektedir. **Safeviler** döneminde din ile siyaset bir arada yürütüldüğü gibi son yıllarda Humeyni'nin öncülüğünde yapılan ve «İslam devrimi» olarak nitelendirilen rejimde de devlet yönetimi ile din iç içedir. Humeyni'ye verilen **Velâyet-i Fakîh** sanı da en üstün dini ve siyasi önder olarak onun isteklerinin, görüşlerinin, **fıkıh** kuralları gibi bağlayıcı hüküm niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Bu bilgilerin ışığı altında XIII. yüzyıl Anadolusundaki dinsel hayata bakıldığında, **Selçuklu** devletinin hem en parlak, hem de çöküş dönemlerini içeren bu yüzyılda büyük bir canlılık göze çarpar. Türke, İslama ve Anadolu'ya dayanan '3' ayaklı sentez, meyvelerini vermeye başlamıştır. Evvelce değindiğimiz gibi, felsefi ve dini bir akım olan **tasavvuf,** bu yüzyılda en büyük temsilcileriyle düşünce hayatına egemen olmuştur. Bunun yanı başında, **Babailik, Mevlevilik** ve **Bektaşilik** gibi Anadolu'ya özgü yeni tarikatlar ortaya çıkmıştır. Arapça **yol** demek olan **tarik** sözünden gelen **tarikat** sözcüğü, herhangi bir dinde Tanrıya ulaşmak için izlenen yol anlamına gelmektedir.

Ancak bu oluşum, İslam öncesi dinsel görüşlerin, hatta inançların tümüyle ortadan kalktığını göstermemektedir. Ciddi incelemeler, bu dönemde Anadolu Türkleri arasında eski **Totemizm** ve **Şamanizm** inanç ve görüşlerinin henüz yaşamakta olduklarını kanıtlamaktadır. Osman Turan, bir incelemesinde Selçuklu Türkiyesindeki dinsel hayata ilişkin olarak şunları söylüyor:

«Orta Asya'da Türk göçebeleri arasında mevcut olan **tabiat kültü** ananelerinin Anadolu'ya gelip uzun zaman yaşamış olduğuna şüphe yoktur. En kuvvetli izlerine Dede Korkut kitabında rastladığımız **ağaç kültü** (yani ağaca tapma) göçebe Türkler arasında son zamanlara kadar mevcut olmuştur. Niğdeli Kadı Ahmet, **Taptuklu** taifesinin bir rivayete göre çam ağacına taptıklarını nakleder...»

Gene onun belirttiğine göre, XIII yüzyıla ait bir yazmada, Anadolu Türkmenlerinden bir kısmının, «**aya, güneşe, yıldızlara** ve **tabiata**» taptıklarından söz edilmektedir.

Her yönüyle yeni bir oluşum döneminin yaşandığı Anadolu'da ortaya çıkan tarikatların içerikleri de ayrıca dikkati çekmektedir:

a) **Babailik:** XIII. yüzyılın ilk yarısında Türkmenlerin yoğun olduğu Malatya-Tokat-Kırşehir yöresinde ortaya çıkan ilk dinsel hareket ve tarikat olarak bilinmektedir. Baba İlyas tarafından kurulduğu için **Babailik** diye adlandırılmıştır. **Babailik,** İslamiyette **Batınilik** adı verilen ve bir şeyin, olayların, davranışların, ayet ve hadislerin dış görünüşlerini, sözcük anlamlarını değil, onların iç yüzlerini öğrenmeye yönelen görüş ile eski Türk **Şamanizmi** ve Anadolu'nun yerli inançlarından oluşan karma bir görüş olarak kabul edilmektedir.

A. Yaşar Ocak da, Babailer isyanına ilişkin araştırmasında, Baba İlyas'ın, «Orta Anadolu'ya mahsus bazı mahalli (yerel) inançlarla ve kısmen **İsmailililkle** karışık bir nazariye (kuram) ortaya koymasına rağmen, yine de İslami bir örtü altında kendini belli eden eski bir **Şaman** hüviyetiyle» ortaya çıktığını belirtmektedir.

Öte yandan eski Türk dinleri konusundaki uzmanlığı ile tanınan Abdülkadir İnan da, İslamiyete geçen kimi kavimler gibi Türklerin de eski dinlerinden kalan inanç, gelenek ve ayinlerini yeni dinlerine sokmayı başardıklarına işaretle, «Bu **Şamanizm** geleneklerinin çoğu, güya İslam talimatından imiş gibi, yüzyıllar boyunca sürüp gitmiştir» demektedir.

Son araştırmalar, isyan eden **Babailerin** başında bulunan ve **Baba Resul** diye anılan kişinin, sanıldığı gibi Baba İshak değil, onun şeyhi Baba İlyas olduğunu da ortaya çıkarmıştır. **Babailer,** Halife Ali'nin soyundan gelen Horasanlı Baba İlyas'ı peygamber olarak tanıyorlar ve onun ölümsüz bir kişiliğe sahip olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden de kendisine **Baba Resul** (Resul = elçi, Allahın elçisi) sanı verilmişti. Bu görüşte olanların belirgin bir kıyafetleri vardı. Kırmızı başlık, siyah cübbe ve sandal pabuçlar giyiyorlardı.

Babailik, okuryazar olmayan bir ortamda meydana çıktığı ve siyasal bir nitelik kazanıp büyük bir isyana yol açtığı, taraftarları geniş bir kovuşturmaya uğradığı ve görüşleri de dışlandığı için içeriği hakkında ayrıntılı bilgiler bulunamamaktadır. Ancak tarikatın Türkmenlerle o dönemde Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Harizmliler arasında yaygınlaştığı ve giderek merkezi Selçuklu yönetimi aleyhine bir ayaklanmaya dönüştüğü görülmektedir. Baba İlyas, toplumsal ve ekonomik koşulların gittikçe kötüleşmesinden de yararlanarak Türkmenler arasındaki dinsel inançları ustaca kullanmış ve II. Gıyaseddin Keyhusrev'e karşı ayaklanmıştı. 1239-1240'da başlayan isyan, anlaşıldığına göre saltanatı ele geçirmeye yönelikti. **Sumeysat (Samsat)** da ayaklanan Baba Resul, **Sivas**'a yürüyerek burasını ele geçirmiş ve kendisine bağlı gruplarla **Amasya** bölgesine yönelmişti. Selçuklu sultanı bu isyanı güçlükle bastırabilmişti. Baba İlyas savaşta öldürülmüştü. Fakat yandaşları onun ölmediğine,

«göğe uçtuğuna» ve bir gün geri döneceğine inanmışlardı. İşte bu, çok tipik bir **Şaman** inancı demekti.

Baba İlyas'ın öldürülmesinden sonra onun görüşlerine bağlı kalan taraftarları Anadolu'nun her yanına dağılmışlardı. A.Y. Ocak'ın saptadığı gibi onun halifeleri ve müritleri «asıl Babai hareketi» denilebilecek düşünsel bir hareket meydana getirmişler ve **Bektaşiliğin** doğmasına uygun bir ortam hazırlamışlardır.

b) **Bektaşilik:** Bu yeni tarikata adını veren Hacı Bektaş (1210? - 1271), Baba İlyas'ın halifesi olan Baba İshak'ın halifelerinden idi. Böylece kurucunun bağlı olduğu görüş yoluyla da Babailiğe bağlanmaktadır. Tarikatın kurulmasında eski Türk **Şamanizmi** ile **Ahilik** ve **Melamilik**'in de etkileri görülmektedir.

12 büyük tarikattan biri olarak kabul edilen **Bektaşilik,** tasavvuf anlayışından daha çok dünyaya ilişkin bir görüşü yansıtmaktadır. Bunda **mürşit, rehber** ve **pir** diye anılan '3' yüce kutsal kişiye bağlılık ön planda gelir:

Mürşit, yani aydınlatan kişi, doğru yolu gösteren Muhammet,
Rehber, yani kılavuz Ali,
Pir, yaşlı, önde gelen, tarikatın kurucusu Hacı Bektaş'tır.

Ayrıca Ali'den başlayarak 12 İmam da kutsanır. Ali'nin doğum günü olan **nevruz** (Farsçada anlamı: yeni gün) kutlanması gereken günlerin başında yer alır. Bu nedenle **nevruz,** aynı zamanda yeni yılın başlangıcı kabul edilmiştir. Öte yandan tarikatın asıl kurucusu kabul edilen ve 1516' da öldüğü bilinen Balım Sultan da **İkinci Pir** olarak tanınır. Balım Sultan' dan sonra tarikat '2' büyük kola ayrılmıştır. Tarikatın temsilcilerine yani reislerine de **baba** denilmiştir. **Babalar** evli ya da bekâr (mücerret) olabiliyorlardı. Bekâr babalar sağ kulaklarına halka takıyorlardı. Hacı Bektaş' ın evlat edinmiş olduğu Hatun Ananın çocuklarına ise **çelebi** sanı verilmiştir.

Bektaşiliğin Türk kültür tarihi yönünden başta gelen özelliklerinden biri, ibadette ve güncel ilişkilerde duru ve öz Türkçenin kullanılmasıdır. Ayinlerde ve törenlerde **nefes** adı verilen Bektaşi görüşünü yansıtan dinsel içerikli Türkçe şiirler okunur ve çalınır. Giderek de çok zengin bir Bektaşi edebiyatı oluşmuştur. Dinsel törenlerin bir özelliği de müzik eşliğinde yapılmalarıdır. Müzikle birlikte sergilenen bu oyunlara **semah** denmektedir. **Semah** yalnızca erkekler ya da kadınlar tarafından oynanabileceği gibi karma olarak da oynanır. Dolayısıyla da kadınlarla erkekler arasında katı bir kaçgöç olmayıp ilişkiler eski Türk geleneğine uygun bir anlayış içerisinde sürdürülür. Öte yandan Bektaşi anlayışı, katı dogmalara karşı hoşgörüyü yansıtan bir içerik kazanmıştır. Olaylara ve olgulara uygun olarak anlatılan fıkralar derin bir düşünceyle birlikte ince bir eleştiriyi de yansıtırlar. Tarikatta katı yorumların tersine resim yap-

mak da yasaklanmamıştır. Başta Pir Ali olmak üzere babaların ve öteki kişilerin resimleri yapılmaktadır. Özetle, Anadolu'da Türkmenler arasında ortaya çıkan bu tarikat, başta dil olmak üzere müzik, raks ve resim konusunda daraltılmış olan çemberi kırarak Türkçenin yaşatılmasında çok büyük rol oynamış ve belirli bir gelenek ile sanat etkinliği yaratmıştır.

Bektaşilik, Türkmenlerin yoğun olduğu bölgelerde, kırsal kesimlerden başlayarak hızla yayılmıştı. Osmanlı devletinin kuruluşundan sonra da merkezi yönetimin ve Hassa ordusunun desteğine kavuşmuştu. Kapukulu Ocaklarının en önde geleni **yeniçeri** örgütü, 1363'te I. Murat zamanında kurulduğu halde ocağın, Hacı Bektaş tarafından kurulduğu varsayılmıştır. Bu nedenle de Hacı Bektaş'ın ocağı kutsadığına ve yeniçerilerden birinin başına **Ak Börk** giydirdiğine inanılmıştır. Aynı zamanda ocaktaki kazanlardan birinde Hacı Bektaş'ın çorba pişirip yeniçerilere dağıttığı kabul edildiğinden kazan da kutsal sayılmıştır.

Bunların dışında, Osmanlı padişahları da başkomutanları oldukları **yeniçeri ocağına** kayıtlı bir asker işlemi görmüşlerdir. Bu nedenle padişahların adları, birinci **orta** (bölük) erleri arasında sanları kullanılmaksızın yazılıyor ve kendilerine **ulufe**leri, yani maaşları ödeniyordu. Birçok yönden dikkate değer olan bu uygulama, padişahların **Bektaşi ocağı** ile olan ilişkileri yönünden de ilginçtir.

Yeniçeri örgütünün Hacı Bektaş tarafından kurulduğu varsayıldığından ocak, **Zümre-i Bektaşiyan** (Bektaşiler Grubu) diye de anılmaktaydı. Bu yüzden de yeniçeriler, **gülbank** denen toplu seslenmelerinde kendilerine yol gösterenin yani **pir**lerinin Hacı Bektaş olduğunu yineliyorlardı. Farsçadan gelen gülbank, ses çıkarma anlamında bir sözcüktür. Sonradan düzenlenmiş dua ya da hep bir ağızdan okunan belirli metinler için kullanılmıştır. Bunlardan en ünlüsü yeniçerilerin **ulufe**lerini ve günlük yiyecek etlerini almadan önce ya da savaşa başlanacağı sırada söyledikleri **gülbank** olup içeriği şöyleydi:

«Allah Allah illallah, baş uryan, sine püryan, kılıç alkan, bu meydanda nice başlar kesilir, oimaz hiç kimse soran.

Eyvallah, Eyvallah, kahrımız kılıcımız düşmana ziyan, kulluğumuz Padişaha âyân, üçler, yediler, kırklar.. Gülbang-ı Muhammedî, nûr-ı nebî, kerem-i Ali, pîrimiz, sultanımız Hacı Bektaş-ı Velî, demine hû diyelim hû!.»

Bektaşiler, genelde Ali taraftarları demek olan **Alevi** grupları içerisinde sayılmışlardır **Elini tek, dilini pek, belini benk tut** diye el, dil ve bele egemen olmaya büyük önem verdikleri için tarikatla ilgili bilgileri saklı tutmaları ise, haklarında yersiz suçlamalara kadar varan söylentilerin doğmasına yol açmıştır. Aslında Şii mezhebinin bir kolu olan ve daha çok köylerde görülen **Kızılbaş**lardan sayılarak aşağılanmak istenmişlerdir.

Bektaşilik, toplu olarak yapılan ayinler, törenler yönünden de dikkati çeker. Bunların en önemlileri tarikata yeni giren birisi **(can)** için ya da derece yükseltilmelerinde yapılan **ikrar** törenleridir. **Ayin-i cem** (ya da **ayn'l-cem)** ise en büyük ayin veya şölendir.

Tarikatta aşağıdan yukarıya '5' derece bulunmaktadır: **Muhip - derviş - baba - mücerret - halife.**

Babalar başlarına **taç** denen '12' dilimli bir külah giyer, göğüslerine de **tesl:m taşı** adı verilen '12' köşeli bir taş asarlar. Onların giydikleri **taç** ve **hırka** ile ocaktaki **sancak, çerağ** ve **sofra,** pirden, yani Hacı Bektaş'tan kalan kutsal emanetler sayılır.

Bir yandan Türk ve Türkmenlere seslenen, onlar tarafından tutulan Bektaşilik, yeniçeri ocağının da desteğine kavuşunca güçlenmiş, yaygınlaşmış ve yüzyıllar boyunca yönetimi de belli ölçüde etkilemişti. Fakat **yeniçeri ocağını** kapatan II. Mahmut, güncel siyasal nedenlerle Bektaşiliği de kısıtlama, yasaklama yoluna gitmişti (1826 **Vak'a-i Hayriye).** Bununla birlikte bu inanışı ortadan kaldırmak mümkün olmamış, kısıtlamalar geçici kalmıştı. Bu dönemde Rumeli'ye ve Arap dünyasına da yayılan Bektaşilik daha çok **Arnavutluk'**ta ve **Mısır'**da tutunmuştur.

c) **Mevlevilik:** Mevlana Celaleddin'in (1207-1273) adı verilen tarikat, gerçekte onun oğlu Sultan Velet tarafından kurulmuştur. Mevleviliğin ana düşüncesi **tasavvuf**un temel ilkesine dayanmaktadır: «Tanrının ve evrenin birliği.» **Tasavvuf**ta insan Tanrının bir yansıması olarak kabul edildiği için Mevlevilikte de **insan** temel öğelerden biridir. Bu, genelde şöyle belirtilmiştir: **«İnsan, evrenin özü, varlık bütününün söyleyen dili ve gören gözüdür.»** İnsanı gerçeğe ulaştıran, Tanrısal özün (cevher) sırlarına erdiren, **akıl** değil, **aşk**tır. İnsan, yalnızca **sezgi** ve **aşk** ile olgunlaşır, basamak basamak Tanrıya ulaşır. Bütün yaratıklar, felekler (gök katları) bu aşk ile dönerler. Bu dönüşe **sema** denir.

Tanrıdan ve Muhammet'ten sonra Mevlana'ya inanmayı, onu **pir** tanımayı temel alan Mevleviliğin temel ilkeleri arasında aklı iyi kullanmak, bilim edinmek, alçakgönüllü, maddi ve manevi yönden temiz olmak ve insanlığa hizmet etmek gibi insanı yücelten kurallar da dikkat çekicidir. İnsana verilen değer yüzünden ırk ve din ayrılıkları arka planda kalmaktadır. Mevlana da hangi dinden ve etnik gruptan olursa olsun bütün insanlara seslenmekte, onları kendi düşüncelerine katılmaya çağırmaktadır.

Mevlevilikte **tasavvuf** düşüncesinin yanı başında eski Yunanistan'da Plotinos'un temsil ettiği **Yeni Eflatunculuk** (Neo Platonizm)un da izleri bulunmaktadır. Tarikata giriş, kişinin uzun süre birtakım deneyimlerden geçirilmesi sonucunda olabilmektedir. Bu süre '1001' günü kapsamakta ve adına **çilenişinlik** (çile doldurma) denilmektedir. Tarikata girmek isteyen aday **(can), tarikatçı dede** denilen kılavuzunun gözetiminde hücreye kapanıp, sır saklama, tekkeyi temizleme, lokma dökme gibi '18'

ayrı hizmetlerden geçirildikten sonra başarılı görüldüğünde düzenlenen bir törenle tarikata alınmaktadır. Bu törene **pirden el alma** denilmektedir.

Tarikata girene **muhip** (sevgi besleyen, dost) sanı verilmektedir. Sonra sırasıyla **mürit, dede, şeyh (çelebi)** aşamaları gelmektedir. Böylece **Mevlevilikte** '4' aşama vardır. Dergâh şeyhinin Mevlana soyundan gelmesi zorunludur. Bunlara **çelebi** denir.

Bektaşiliğin Türkmen kesimlerinde okuryazar olmayanlar arasında çıkıp yayılmasına karşın **Mevlevilik** büyük bir kentte, Selçuklu başkentinde oluşmuştu. Mevlana, düşüncelerini Türkçe değil de Farsça yazdığı için pirin görüşlerini kaynağından öğrenmek ancak Farsça bilmekle mümkündür. Bu yüzden de tarikat ancak okuryazarların olduğu çevrede büyük kentlerdeki medreseliler arasında yayılabilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde de sarayda ve yüksek yönetici kesiminde taraftar bulmuştur. III. Selim gibi kimi padişahlar bu tarikatı açıkça desteklemişlerdir. Ancak genelde Osmanlı yönetimi **Bektaşilik** ile **Mevlevilik** arasında bir dengeyi daima göz önünde tutmuşlardır. Öyleki söz konusu bu iki tarikat, kültürel etkinlikleri dışında ülke yönetiminde de etkili olan birer siyasal grup ya da güç kaynağı olmuşlardır.

Mevlevilik, din ile müziği ve raksı **(sema)** bağdaştırmada büyük bir rol oynamıştır. Çünkü toplu ibadetler, ayinler müzik eşliğinde ve dans ederek **(sema)** yapılmaktadır. **Sema** başlıbaşına bir dans gösterisi niteliğindedir. Ancak Bektaşilikte oyun, yani **semah** kadın erkek topluca bir arada yapıldığı halde, Mevlevi **semas**ında yalnızca erkekler raks etmektedir. Bunun yanı başında, **resim** yapmaya da değer verilmiş ve bir Mevlevi resim sanatı doğmuştur.

Özetle denilebilir ki **Bektaşilik** ve **Mevlevilik** Anadolu'da Türkler arasında çıkmış ve yayılmış olan iki büyük tarikattır. Her iki tarikatın da dar, katı İslami anlayışı zorlayarak müziğe, dansa ve resme yer vermesi, kadın erkek ilişkilerinde hoşgörülü davranmayı öngörmesi, bunların, eski Türk dinsel inançları ve yaşayışı ile İslamiyetin koşulları ve kurallarının bağdaştırılması, uyuşturulması sonucu meydana geldiğini göstermektedir. Bu içerik ve özellikleri ile Türkler arasında çok tutulan **Bektaşilik** ve **Mevlevilik,** Sünni dogmaya bağlı öteki İslam ülkelerinde fazla yayılamamıştır. Hatta XIII. - XIV. yüzyıllarda bu tarikatlara kimi çevrelerde olumsuz gözle bakılmış, eleştirilmiştir. Örneğin, Orhan Gazi döneminde Anadolu'ya gelmiş olan ünlü Arap gezgini İbni Batuta, Mevlana Celaleddin' den «kimsenin anlamadığı Farsça şiirler söyleyen birisi» diye söz etmektedir.

Günümüzde Mevlevi ve Bektaşi törenlerinin canlanıp Türkiye dışında da sergilenmekte olmasının nedenlerinden biri, kabul etmek gerekir ki bu tarikatların **hümanizm** denen insana ve insancıl değerlere verdikleri ağırlıktan ve düşüncelerin bir sanat gösterisi halinde, müzik eşliğinde

raks ederek sergilenmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyimle, törenleri izleyenlerin çoğu onun dinsel içeriğinden çok, kültürel etkinlik yanına bakmakta ve bir sanat gösterisi olarak kabul etmektedirler.

d) Öteki Tarikatlar ve Dinsel Görüşler

Türklerin kendilerine özgü dünya görüşleri ve yaşayışları ile İslami inanç ve kuralların ve eski yerli kültürlerin biraraya geldiği Anadolu'da İslamiyet başka ülkelerde görülmeyen bir nitelik kazanır, yepyeni tarikatlar doğarken, toplumsal koşulların ve sürüp giden savaşların da etkisiyle bu oluşumun arkası hemen kesilmemiştir. Böylece Anadolu giderek bir evliyalar diyarı haline gelmiş, yeni dinsel görüşler ve tarikat kurma girişimleri de biribirini izlemiştir.

Topluma öncülük eden ya da savaşlarda üstün başarılar kazanan kimi din adamları ile yiğit kişiler birer evliya kabul edilirlerken, XIII. yüzyıl tarihçilerinden Niğdeli Kadı Ahmet'in belirttiğine göre de bazı gruplar, kendi şeyhlerinin mezarlarını birer tapınağa dönüştürüp onları Tanrılaştırmaya da yönelmişlerdir. Bu davranış, Mevlana örneğinde olduğu gibi katı **Sünni** görüşte olan Arap bilginlerince hoş karşılanmak şöyle dursun, İslam kurallarına aykırı sayılarak eleştirilmiştir. İbni Batuta, ulu bir din adamı, evliya kabul edilip kendisine büyük saygı gösterilen Baba Saltuk'la ilgili olarak şöyle demektedir:

«Türklerin kendi inançlarına göre Baba Saltuk, insanüstü birtakım güçlere sahip imiş! Ancak anlatılanların, dinimizin kaideleri ve ilkeleri ile bağdaştırılmasına imkân yoktur!»

XIII. yüzyıldan sonra da Anadolu'da yeni yeni dinsel görüşlerin ortaya atıldığı, birtakım akımların doğduğu görülmektedir. Dahası Türkiye Cumhuriyeti döneminde de **Nurculuk** ve **Süleymancılık** gibi tarikatların ortaya çıktıkları ve kök saldıkları bilinmektedir. Amacımız bir mezhepler ya da tarikatlar tarihi yapmak olmadığı için, bunların içerisinde, siyasal ve dinsel çalkantılara yol açmanın yanı başında düşün ve kültür hayatını da etkileyen birisine değinmekle yetineceğiz: Simavnalı Şeyh Bedrettin olayı.

Bedrettin Mahmut (1368? - 1420) Edirne yakınındaki **Simavna** kasabası kadısının oğlu olduğu için **Simavnalı Şeyh** diye anılmıştır. Bursa ve Konya'da öğrenim gördükten sonra Mısır'a gitmiş ve orada Ahlatlı Şeyh Hüseyin'in müridi olmuştu. Bir süre sonra Edirne'ye döndüğünde **Fetret Devri** diye adlandırılan dönemde Musa Çelebi'ye kazasker atanmıştı. Çelebi Mehmet, kardeşi Musa'yı ortadan kaldırdığında ünlü bir bilim adamı olarak tanınan Bedrettin'i İznik'te gözetim altına almıştı. Fakat çok geçmeden onun adına bir ayaklanma başgöstermişti. Bedrettin'in adamlarından Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal Manisa ve **Aydın** yörelerinde Çelebi Mehmet'e karşı isyan etmişlerdi. Bu arada Bedrettin de **İznik**'ten

kaçmış **Sinop** üzerinden Rumeli'ye geçmiş ve adam toplamağa başlamıştı. Anadolu'daki ayaklanmayı bastıran Ç. Mehmet daha sonra Bedrettin'i ele geçirmiş ve şeyh, İranlı Molla Halil'in verdiği fetva üzerine **Serez** Çarşısında çengele asılmak suretiyle idam edilmiştir (1420).

Bedrettin'in dinsel ve toplumsal görüşleri biribirinden çok farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Bir kısım araştırmacılar onu, toplumsal eşitliği ve sosyal adaleti savunan, hatta sosyalist fikirler taşıyan birisi olarak gösterirken, başkaları onu İslamiyete aykırı görüşler besleyen birisi diye eleştirmekte, suçlamaktadırlar. Eserleri uzun süre yasaklandığı, taraftarları kovuşturmaya uğradığı için, kendisinin yaptığı telkinlerin ve ayaklanma sırasında onun adına yapılan propagandanın ayrıntıları bilinememektedir. Bizans tarihçisi **Dukas**, Börklüce Mustafa'nın, «kadınlar dışında» toprak, hayvan, yiyecek ve giyecek gibi malların ortak olmasını istediğini kaydetmektedir. Ancak Bedrettin'in yazdığı ve yazdırttığı kitaplarda böyle bir görüşe rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte, onunla yapılan görüşmeleri içeren **Varidat** adlı kitapta, İslam bilginlerinin savunageldikleri kimi görüş ve değerlerle kolayca bağdaşmayan düşünceler yer almaktadır. Bunlar şöyle özetlenebilir

İslami düşünce çerçevesi içinde kalmaya çalışan Bedrettin, **Hâlik'**in (yaradan, yani Allah) **mahluktan** (yaradılandan) ayrı olamayacağını söylemektedir. Bu kuşkusuz **tasavvuf** kapsamına giren bir anlayıştır. Ayrıca o, **Kuran'**ı yalnız ayetlerin sözcük anlamı ile değil, dışı (lafzı) ve içi ile birlikte yorumlamak gerektiğini savunuyordu. Bu da **Batınilikle** ilgili bir görüş demektir. Fakat Bedrettin, «**cismani haşr**» e inanmıyor, yani insanların öldükten sonra yeniden dirileceklerine olanak bulunmadığını öne sürüyordu. Ona göre **ruh,** eylemi yöneten güçtür. İnsanın ölmesi, bedeninin dağılması **ruhun** da dağılmasını gerektirmez. İsa'yı bu açıdan bedeni ile ölü, ruhu ile diri kabul ediyordu.

Cennet ve **cehennem** kavramlarına bambaşka bir içerik, anlam veriyordu. Bunlar, bu dünyadaki iyiliklerin ve kötülüklerin ruhlara yansımasıdır. **Cennet,** yücelik, iyilik demektir. **Melek** ve **şeytan** kavramları da böyledir. İnsanı Hakka, doğruluğa, iyiliğe götüren her şey **melektir.** Tanrıdan uzaklaştıran ve kötülüğe yönelten her şey de **şeytandır.**

Deccal ve **kıyamet** işaretleri şimdiye kadar belirmemiştir, bundan sonra da belirmeyecektir.

Bedrettin, tapınmanın (ibadetin) belli amaçlarla yapıldığını da öne sürüyordu. Ona göre halk, genelde şu '3' nedenle ibadet etmektedir: Töre olduğu, gelenek, görenek haline geldiği için. Korktuğu için (bazı şeylerden, kötülüklerden korktuğundan bunlardan kurtulmak istemektedir). Umut nedeniyle (bazı şeyler umduğu, beklediği için).

Bunların dışında Bedrettin, **peygamberlerin** kişilikleri üzerinde duruyor, onları çok çocuğu bulunan babalara benzetiyordu.

Bedrettin Mahmut öldürüldükten sonra onun görüşlerini kabul edenler, XVII. yüzyıl başlarına kadar özellikle **Dobruca** ve **Deliorman** bölgelerinde etkinliklerini sürdürmüşlerdir. **Bedreddiniler** diye anılan taraftarları uzun süre kovuşturulurlarken onlar

«Bize gösterdi hem kavl-i şeriat
Dahi irşâd ider fi'l-i tarîkat
Ve ma'rifetle bildürdi hakikat
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedreddindür»

diye ona bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda, **«Ben de hâlümce Bedreddin'em»** deyimi, bir atasözü olarak halk arasında dolaşıp durmuştur.

4 — Kültürel Etkileri Yönünden Fetva Sistemi ve Halifelik

Evvelce de değindiğimiz gibi, bir devlet dini olarak yayılan İslamiyetin en belirgin özelliklerinden bir bölümü de, **devlet** ile **din, hukuk** ile **şeriat** arasında kesin bir ayrımın öngörülmemiş olmasıdır. **Şeriat**ın da yalnızca Müslüman bireyler, tebaa için hükümler içermesi, başka dinlere bağlı olanların kapsamdışı tutulmasına yol açtığı için İslam devletlerinde gerçek anlamda bir hukuk birliği sağlanamamasına neden olmuştur. Ayrıca, İslam hukuku olan **fıkıh**ta hem günlük yaşamda karşılaşılan tüm sorunları, gereksinimleri karşılayacak ayrıntılı hükümlerin bulunmaması, hem de herhangi bir konuyla ilgili olarak çok değişik yorumların ve değerlendirmelerin yapılması, uygulamada küçümsenemeyecek güçlükler doğurmuştur. Bu güçlükleri gidermek için başvurulan **fetva sistemi,** giderek her alanı kapsayacak biçimde yaygınlaştırılınca, kültür etkinliklerine de yön veren, kültürel hayatı etkileyen bir kurum halini almıştır.

Öte yandan, peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan **halifelik,** Türkler açısından başlangıçta, siyasal iktidar için kendisinden izin **(menşur)** alınan bir üst makam sayılırken, Osmanlı İmparatorluğu döneminde padişahların **halife** sanını kullanmaları, onlara yetkiyle birlikte bazı yükümlülükler getirmekle kalmamış, kabul edilen yeni törenler ve kimi kişi ve gruplara tanınan ayrıcalıklarla toplum ve kültür hayatını da etkilemiştir. Bu nedenlerle **fetva** ve **hilafet** kurumlarının niteliklerini ve bunların kültür hayatına etkilerini kısaca belirtmemiz gerekmektedir.

a) **Fetva Sistemi ve Şeyhülislamlık:** Arapça **fetva** sözcüğü, «bir olaya ilişkin olan hükmü belirten yanıt» anlamına gelmektedir. İslam hukuku olan **fıkıh**ın bir terimi olarak da, «herhangi bir hukuk bilgininin (fakih), kendisine yöneltilen soruya karşılık olarak hüküm niteliğinde olmaksızın verdiği yanıt» demektir. Dolayısıyla **fetva,** kesinlikle uyulması, yerine getirilmesi gereken bağlayıcı bir hüküm değildir. Ancak, yöneltilen soruya verilen yanıt kuşkusuz ki onu isteyen kişi için az çok moral bir yükümlülük taşır. Ayrıca **fetva**da belirtilen görüş, ona uymak isteyen herkes için geçerli sayılır.

Bilindiği gibi Peygamber Muhammet'in hayatta olduğu yıllarda, Müslümanlar güncel hayatta karşılaştıkları hukuka ilişkin sorunlarını doğruca ona soruyorlardı. Peygamberden sonra, devlet sınırları da genişleyince bu gibi sorunlara **fıkıh** bilginlerinin yanıt vermesi sistemi benimsendi. Böyle bir yanıt vermeye, görüş bildirmeye **fetva,** onu verene de müftü **(müfti)** denildi. İslam hukukuna göre **müftü,** resmi devlet memuru sayılmamaktaydı. **Fetva** vermeye hak kazandıracak yetenekleri kendinde toplayan herkes **müftü** olabilir.

Böylece başlayan **fetva sistemi**nin çok geçmeden hukuk sorunlarının dışına taşarak siyasal işleri de kapsamına aldığı ve giderek devlet yönetiminde sık sık başvurulan bir uygulamaya dönüştüğü görülmektedir. **Fetva** alanı resmi kanallarca genişletilirken, Müslümanlar da hukuk dışında, ibadet usulleri, yeme içme, giyim kuşam, resim yapma, müzikle uğraşma gibi bireysel sorunlar ve toplumsal ilişkilerle ilgili konularda da müftülerden görüş almaya yönelmişlerdir.

Fıkıh dışında siyasal konularda da **fetva** istenmesi, Emeviler döneminde ağırlık kazanır olmuştu. Artık Müslüman olmayanlara karşı **cihat** (kutsal savaş) ilan edilirken, ya da devlet yönetimine karşı ayaklananlar cezalandırılmak istenirken **fetva**ya başvuruluyordu. Böylece ülkede **müftü**lerin sayısı artarken, fetvalarda belirtilen görüşler de, değişik mezheplere göre az çok farklı olmaya başlamıştı.

Anadolu'ya yerleşen Türklerin büyük kesimi **Sünni Hanefi** görüşü benimsemişti. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ise **Hanefilik** resmi öğreti haline getirilmişti. İslamiyette bir din sınıfı (ruhban) bulunmadığı halde, merkezi yönetime büyük bir önem verilen Osmanlı İmparatorluğu'nda zamanla bir **ulema** (âlimler, bilginler) sınıfının oluştuğu ve bunların başında şeyhülislamın yer aldığı dikkati çekmektedir.

Şeyhülislam deyimi, X. yüzyılda ortaya çıkan onursal sanlardan biri olup başlangıçta dinsel başkanlar ve ünlü fıkıhçılar için kullanılıyordu. Zaten sözcük anlamı da «İslamın şeyhi» demektir. Anadolu Selçuklularında olduğu gibi, başlangıçta her şehir ya da yörenin ün yapmış müftüleri bu sanla anılıyorlardı. Safevilerde de dini mahkemelerin başkanlarına **şeyhülislam** deniyordu. Osmanlı İmparatorluğu'na gelince, **İstanbul**'un alınmasından sonra imparatorluğun merkez örgütü yeniden düzenlenirken yalnızca başkent **İstanbul Müftüsü**ne bu san verilmişti. Aynı zamanda Fatih Mehmet'in adını taşıyan Kanunname ile **şeyhülislam,** «ulemanın reisi» sayılmıştı.

Klasik Osmanlı teşkilatında «ulema» denen bilginler sınıfı, medreseden mezun olup **kadılık** veya **müderrislik** hizmetlerinde görev alanların tümünü kapsıyordu. Bir başka deyimle, XIX. yüzyıla gelinceye kadar, adalet ve eğitim-öğretim hizmetleri birlikte, aynı örgütçe yönetiliyordu. Fatih döneminde **İstanbul Müftüsü**nün **şeyhülislam** sanıyla ilmiye sınıfının ba-

şına getirilmesi, artık resmi görevli bir hizmetli olan **şeyhülislam**ların devlet örgütünde de etkinlik kazanmasına yol açtı. Osmanlı yönetimi, önemli siyasal olaylar ve fıkıh hükümleri dışında, **örfi hukuk** alanına giren arazi, vergi ve benzeri konularda da **fetva** isteme yöntemini benimseyince, **şeyhülislamların** etkinlikleri ve önemleri daha da arttı.

Kanuni Süleyman, toprakların işletilmesi ve araziden alınan vergiler konusunda yeni düzenlemeler yapılırken çıkartılması öngörülen **örfi kanunlar**ın şeriata aykırı düşmediği görünümünü yaratmak için dönemin şeyhülislamı Ebussuud Efendiden **fetva** almayı yararlı görmüştü. Ne var ki böyle bir başvuru, giderek devlet yönetiminde yapılacak her düzenlemenin, çıkartılacak örf kanunlarının ve kabul edilecek teknik araçların şeriata uygun olduğunu kanıtlayan birer **fetva** ile yürürlüğe konulması yöntemini doğurdu. Bu uygulamaya, bir de XVI. yüzyılın bilgili ve becerili şeyhülislamlarının kişilikleri eklenince şeyhülislamlık çok önemli bir makam durumuna yükseldi.

Bununla birlikte Tanzimat dönemine gelinceye kadar şeyhülislamlar **Divan-ı Hümayun** üyeleri arasında yer almıyorlardı. Orada ilmiye sınıfını kendilerine bağlı olan **kazaskerler** temsil ediyordu. Ayrıca şeyhülislamlar padişahlar tarafından atandıkları için onlarca azledilebiliyorlardı. İlk azil işlemi de Kanuni döneminde yapılmış, Çivi-zâde Muhyiddin Mehmet bu görevden uzaklaştırılmıştı (1539-1542). Dahası, gene padişahların buyruğuyla idam edilen şeyhülislamlar vardı. Osmanlı tarihinde şeyhülislamlardan 3'ünün yönetime ayak uydurmadıkları ya da güncel siyasete karıştıkları için öldürtüldükleri bilinmektedir.

Bütün bunlara karşın, başta padişahlar olmak üzere devlet yöneticilerinin ve halkın, alacakları bir yönetsel veya siyasal kararın ya da karşılaştıkları din ile ilgili gibi görünen sorunlarda çözüm yolunun şeriata uygun olup olmadığını öğrenmek için müftüye başvurmaları, şeyhülislamlığın güncel ve toplumsal yaşam içindeki etkisini artırmıştır. İmparatorluk merkez örgütünün genişlemesine koşut olarak şeyhülislamlık da önemli bir birim olarak örgütlenmiştir. Bâb-ı Meşihat diye de anılan **Şeyhülislam Kapısı**, sivil yönetimin simgesi Bâbıâli (Bâb-ı **Âli; Paşa Kapısı**) ve ordunun simgesi **Ağa Kapısı**nın yanında üçüncü büyük merkez olmuştur. Şeyhülislamlar devlet protokolünde sadrazam ile aynı düzeyde sayılmış, **fetva** işleri de çoğaldığından örgüt içinde bir birim olarak **Fetva Eminliği** oluşturulmuştur.

II. Mahmut döneminde **Divan-ı Hümayun**'un yerine meclislerin bakanlıkların kurulmasına başlanıldığında, şeyhülislamlar yeni oluşturulan **Meclis-i Hass**'a üye yapılmışlardı. 1876 Anayasası ile de şeyhülislamlık kabine içerisinde bir bakanlık haline getirilmişti. Ancak şeyhülislamların doğrudan doğruya padişah tarafından atanması öngörülmüştü. Bundan başka, yasalar hakkında görüş bildirme yetkisi 1867'de kurulan **Danış-**

tay'a (**Şûray-ı Devlet**) verildiğinden bu makamın eski üstünlüğü pek kalmamıştı. 1916'da şer'i mahkemelerin Adalet Bakanlığına, medreselerin de Milli Eğitim (Maarif) Bakanlığına bağlanması şeyhülislamlığın yönetimdeki etkisini daha azaltmıştı. Böylece varlığını saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922'ye kadar sürdüren şeyhülislamlık, o tarihte sona ermiştir. Şeriye ve Evkaf Bakanlığı içerisine alınan örgüt, bu bakanlığın da kapatılması ile (3 Mart 1924) yerini **Diyanet İşleri Başkanlığı**na bırakmıştır.

Şeyhülislamın başında bulunduğu örgütün Osmanlı döneminde, yönetim ve kültür hayatındaki etkisi '2' açıdan ele alınabilir. İlmiye sınıfının başı olarak, yönetimi denetleme biçiminde olmasa da onu gözlemek ve yönlendirmeye çalışmak. Bunun dışında yönetimin ve Müslüman bireylerin başvurularını şeriata göre değerlendirip yanıtlamak.

Yönetimi gözetleme ve yönlendirme bağlamında şeyhülislamların tek başlarına etkin olmadıklarını, ancak başkentteki askeri çevrelerle işbirliği yaptıklarında sonuç alabildiklerini vurgulamamız gerekir. Ulema ile **ocaklı** denen ordu mensuplarının birleşerek zaman zaman yönetimi zorladıkları, kimi yöneticileri, sadrazamları değiştirdikleri, hatta padişahların tahttan indirilmesinde rol oynadıkları bilinmektedir. Bu tür hareketler ve saltanat değişiklikleri için gerekli olan **fetva**lar ya doğrudan doğruya dönemin şeyhülislamı, ya da başka bir din bilginince verilmiştir. Örneğin imparatorluğun son dönemlerinde Abdülaziz'in, V. Murat'ın ve II. Abdülhamit'in arka arkaya tahttan indirilmelerindeki gerekçeleri içeren fetvalar, hep şeyhülislamlıkta düzenlenmiştir.

Devlet yöneticileri, herhangi bir yabancı devlete savaş ilan ettiklerinde bunun şer'an gerekli (vacib) olduğunu göstermek için de **fetva** alıyorlardı. İslamiyet, henüz İslama gelmemiş topluluklara bu yeni dini kabul ettirmek için savaşmayı, **cihat** deyimiyle kutsallaştırmıştı. Bu nedenle **harbi** sayılan, yani savaşılması gereken topluluklara karşı girişilen savaşlarda **fetva** almak, bir bakıma bireye, orduya ve topluma moral vermek demekti. Müslüman bir topluluğa karşı açılan savaşta ise başka bir gerekçe bulunması zorunluydu. Yöneticiler ya da **fetva** veren **müftü**ler böyle bir gerekçe bulmakta pek de güçlük çekmiyorlardı. Nitekim I. Murat, Karamanoğlu Ali Beye karşı savaşa girerken, Karamanoğlu, «gaza ile uğraşan gazilerün ayağının bağı» olarak suçlanmıştı (Neşri, I, 218).

Cihat için alınan fetvalar içerisinde Birinci Dünya Savaşına girerken ilan edilen **cihad-ı ekber** (büyük cihat) için biribirine ekli olan '5' fetva, ilginç bir örnek diye gösterilebilir. Şeyhülislam Mustafa Hayri imzasını taşıyan bu fetvalarda, padişah ve halifenin ilan ettiği **cihad**a, yalnız Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanların değil, Rusya, İngiltere ve Fransa'nın ya da onları destekleyen devletlerin yönetimleri altında bulunan ülkelerde yaşayan Müslümanların da katılmalarının **farz** olduğu, bu görevi yerine getirmeyenlerin Allahın gazabına uğrayıp cezalandırılacakları be-

lirtilmekteydi! Ayrıca, o ülkelerdeki Müslümanların zorlama ile de olsa, «İslam hükümeti» Osmanlı askerleri ile savaşmalarının şeriata aykırı düşeceği, bu gibilerin cehennem ateşine düşmeye hak kazanacakları, hatta o gibi Müslümanların Osmanlıların müttefiki olan Almanya ve Avusturya'ya karşı savaşmalarının kendilerine büyük günah doğuracağı, bu yüzden çok acı ve işkence çekecekleri öne sürülmekteydi!

Osmanlı şeyhülislamlığının, bütün dünya Müslümanlığının başkanlığı edasıyla kaleme aldığı bu fetvalara rağmen, Birinci Dünya Savaşında Türk ordusunun kimi Müslüman güçleri de karşısında bulması, umulan sonucun elde edilememesi yanında, **cihat** anlayışının ve **fetva** sisteminin artık eski önemini yitirdiğini kanıtlamıştı.

Osmanlı tarihi boyunca Müslüman olsun olmasın, **İran**'a, **Venedik**'e, **Rusya**'ya, **Avusturya**'ya karşı girişilen savaşlarda bunun zorunlu olduğunu ve Müslümanların buna katılmalarının gerekli bulunduğunu belirten fetvalar alınıyordu. Bunların dışında şehzade kavgalarının görüldüğü iç savaşlarda da, başkaldıran şehzade ile onun taraftarlarının katledilmelerinin şeriat gereği (vacib) olduğunu gösteren fetvalar alınması, sistemin ne denli yaygınlaştırıldığını göstermektedir. Örneğin, Kanuni Süleyman, ağabeyi Selim'le savaşa girişen küçük oğlu Bayezit'in ve onun ordusunda toplanan **Yevimlü**'lerin öldürülmeleri için Müftü Ebussuut ile bazı müftülerden fetvalar almıştı (1559).

Türk tarihi yönünden daha acı olan, Kurtuluş Savaşının başlarında, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının birer **asi** sayılarak katledilmeleri için **fetva** verilmesidir. Şeyhülislam Dürrizade Abdullah'ın imzasını taşıyan ve ilki 11 Nisan 1920 tarihli olan bu fetvalarda, Türk bağımsızlık savaşının öncüleri, birleşerek kendilerine ayrı bir başkan seçmek, halkı kandırıp asker ve vergi toplamak, şehirlere saldırıp harap etmek ve Müslümanların kanlarını dökmekle suçlanıyor, **fesat**larında direnecek olurlarsa, öldürülmelerinin **meşru** ve **farz** (şeriata uygun ve zorunlu) olduğu öne sürülüyordu.

İstanbul Hükümeti ile Ankara arasındaki ilişkileri bir **fetvalar** savaşına dönüştüren bu fetvalar, şeyhülislamlık ve fetva kurumlarının siyasete nasıl alet edildiğini göstermekteydi. Başından beri **Kuvayi Milliye** hareketini destekleyen Denizli Müftüsü Ahmet Hulusi ve Ankara Müftüsü **Rıfat** Börekçi gibi din adamları ise verdikleri fetvalarla Dürrizade'nin öne sürdüğü görüşlerin, şeriat hükümlerini değil onun kişisel anlayışını yansıttığını göstermeye çalışmışlardı.

Fetvalarda onu veren müftünün kişisel anlayış ve görüşünün ve büyük ölçüde rol oynadığı kültür hayatını oluşturan bilim, teknik, sanat, yeme içme ve giyim kuşama ilişkin fetvalarda daha açık olarak belirmektedir. Bilindiği gibi **rasat**, yani gökbilim (astronomi) İslam devletlerinde büyük bir gelişme göstermiş, Uluğ Bey gibi bir Türk devlet adamı da bu

alandaki bilgisi ve kurdurduğu gözlemevi ile ün salmıştır. Böyle olduğu halde XVI. yüzyıl sonlarında Şeyhülislam Ahmet Şemseddin Efendi, **rasathaneye** (gözlemevine) karşı çıkabilmiştir. Ve ne yazık ki onun, «gökleri rasat etmenin uğursuz» olacağını öne sürmesi üzerine İstanbul'da kurulmuş olan gözlemevi 1580'de yıktırılmıştır (A. Adıvar, **OTİ,** 91). Bunun gibi, başlangıçta **felsefe,** İslam devletlerinde önemli bir uğraş sayıldığı ve bir kısmı Türk olan ünlü filozoflar yetiştiği halde, zamanla bu bilim dalı da **ilm-i nücum,** yani yıldızlar bilimi (astronomi) gibi önemsenmez olunca, hatta zararlı sayılınca kimi müftüler bu tür kitapların vakfedilmesini şeriata aykırı görmeye kalkışmışlardır. XVIII. yüzyıl başlarında Sadrazam Şehit Ali Paşanın vakfı arasında bulunan felsefe, kozmografya, hatta şiir ve tarihe ait bazı kitaplar, Şeyhülislam Ebu İshak İsmail'ce, «ekâzib ile meşhun» (yalanlarla dolu) diye nitelendirilmiş ve onun verdiği fetva üzerine kütüphaneden çıkartılıp satılmıştı!

Osmanlı toprak hukukunun düzenlenmesine verdiği fetvalarla olumlu katkılarda bulunan Ebussuut Efendinin, Türkler arasında XV. yüzyıl sonlarına kadar uygulandığı Fatih'in oğlu Şehzade Mustafa'nın cesedinin mumyalanması ile de bilinen **mumyayı caiz** (doğru) bulmaması da **(EF,** 181) fetvalardaki yorumların kişiselliğine bir başka örnek olarak gösterilebilir.

Bu konuda en çarpıcı örneklerden biri de, hiç kuşkusuz, basımevi açılmasına uzun süre karşı konulması ve Müteferrika Basımevi için Şeyhülislam Abdullah Efendinin verdiği fetvada da, iznin «lugat (sözlük), mantık, hikmet (felsefe), heyet (kozmografya)» ve bunları andıran öteki «ulûm-i âliye» (yüksek bilimler) ile sınırlandırılıp, dinsel bilimlerle ilgili kitaplar için yasaklama getirilmesidir. Bu nedenle Türkiye'de dinsel kitapların basımı ancak 1803'te serbest bırakılmış, **Kuran'ın** ilk basımı ise daha sonraları, 1871'de gerçekleştirilebilmiştir.

Yukarıdan beri fetvalar konusunda verdiğimiz örnekler, bu sistemin bireyi ve toplumu ne kadar etkilediğini göstermektedir. Kültürün, yeme içme, giyinme ve sanatla uğraşma gibi öteki alanlarına gelince bunlarla ilgili fetvaların olumlu ya da olumsuz çok daha etkili olduğu kuşkusuzdur. Bu konuda daha iyi bir kanıya ulaşabilmek için yalnızca bir şeyhülislamın, Ebussuut Efendinin verdiği fetvalardan birkaçını sıralayabiliriz:

Kahve: Çalışma gücünü artırmak ya da hazmı kolaylaştırmak için kahve içmek **helal** değil, **mekruh**tur (çirkin, bırakılması gereken).

İpek elbise: Devlet büyüklerinin saf ipek elbise giymeleri **helal** değildir. Ergenlik çağına gelmemiş erkek çocuklara saf ipek elbise giydiren ana babalar günah işlemiş olurlar.

Kefere elbisesi: Evine, sılaya gitmek için yabancı bir ülkenin topraklarından geçerken, Müslüman olmayan halkın giydiği kefere elbisesi giymek zorunda kalan birisi, eşinden boşanmış sayılır, nikâhını yenilemesi gerekir.

İstakoz: İstakoz, kerevit, midye ve istiridye yemek, **haram** andırır derecede **mekruhtur**.

Karagöz: Geceleyin bir toplantıda **hayal-i zıl** (gölge oyunu - Karagöz) seyreden bir hatibin (hutbe okuyan din görevlisi) görevinden alınması gerekir.

Çalgı: **Cihat** (savaş) için de olsa davul ve kudümü (tabl ve nakkare) makamla çalmak **caiz** (doğru, şeriata uygun) değildir. Bir Müslümanın kefereye kopuz çalması, hapisle cezalandırmayı gerektiren bir suçtur.

Saz çalan bir kadın, kendi evinde cariyelere saz dersi verecek olursa, mahalle halkı onu mahalleden çıkartabilirler.

Cambaz: Bölgesinde bir cambazın oynamasını yasaklamayan yönetici, çok büyük günah işlemiş olur.

Güreş: Güreşirken **salavat** getirmek (peygambere dua etmek) doğru değildir.

İmamın çarşıda yemek yemesi: Alışkanlık halini almışsa azli gerektirir.

Dükkân açan hatip: Alışveriş yapıp dünya «pisliğine», malına rağbet ettiği için azledilmesi gerekir.

Raks ve devir: İbadetten sayılıyorsa, raks edenler İslamiyetten çıkmış kabul edilir. Bu gibiler Müslüman bir kadınla evlenemezler, kestikleri hayvanın eti yenmez. İbadet diye raks edilmiyorsa bile, günah işlenmiş olur. Yöneticiler ve hâkimler raksı ve devri yasaklayabilirler.

Yabancı dil: Zorunluluk olmadığı halde, **kâfir dilince** konuşan bir Müslüman **küfür** işlemiş (kâfir olmuş, İslamiyetten çıkmış) olur, şiddetle cezalandırılması gerekir.

Ebussuut'un bu görüşleri, öteki şeyhülislamların verdikleri fetvalarla karşılaştırıldığında, aralarında kimi tutarsızlıklar, hatta çelişkiler bulunduğu açıkça ortaya çıkar. Hele Osmanlı İmparatorluğu döneminde şeyhülislamlığın fetva veren tek makam olmadığı, her şehirde ve yerleşim biriminde birçok **müftü**nün bulunduğu göz önüne alınırsa, toplum ve kültür hayatını belirleme, yönlendirme amacını güden görüşlerin, destekleme ve yasaklamaların ne denli farklı ve karmaşık olduğu anlaşılır. Türkiye Cumhuriyeti'nde **laiklik** ilkesinin kabulü sonucu **fetva** sisteminden vazgeçilmişken, son yıllarda yapay olarak yaratılan **türban** sorununda kimi siyasetçilerin, **fetvaya** başvurulmasını istemeleri hayli düşündürücüdür!

b) **Halifelik:** Arapça **halife** sözcüğü (çoğulu hulefa), «babasından sonraya kalan çocuk, birisinin yerine geçen, vekil» anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle Peygamber Muhammet'in ölümünden sonra onun yerine seçilen ya da geçirilen Ebubekir'e **halife** sanı olarak verilmiştir. Bunun dışında, tarikatların örgütlenmesinde de bu sanı kullanılmıştır. Şeyhin belirli yetkileri taşıyan temsilcisine **halife** denilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, Bâbıâli ve Defterdarlık gibi merkez örgütlerinde uzman düzeyine ulaş-

mış kalem sahipleri **halife** sayılmıştır. Bu gibilere halifenin Türkçesi olan **kalfa** da denilmiştir. Kâtip Çelebi'nin **Hacı Halife** ya da **Hacı Kalfa** olarak da tanınması gibi... Nihayet **kalfa** sıfatı iş hayatında da kullanılmıştır. **Ahi** örgütünde olduğu gibi, mesleğinde beceri kazanarak belirgin bir düzeye gelmiş ve ustalığa yönelmiş olan zanaat sahipleri için **kalfa** sıfatı geçerli olmuştur.

Yeni bir dinin peygamberi olarak dini önderliği, yeni bir devletin kurucusu olarak da devlet başkanlığı görevlerini birlikte yürüten Muhammet, 8 Haziran 632 tarihinde öldüğünde, toplanan yakınları, üzüntü ve şaşkınlık içerisinde ne yapacaklarını bilememişlerdi. Yalnızca, kurulan devletin ve sosyal düzenin korunması için bir başkana, başbuğa ihtiyaçları olduğunu anlamışlardı. Ancak, kimi seçecekleri konusunda anlaşamadıkları için Ebubekir ve Ali taraftarları diye '2'ye ayrılmışlardı. Peygamberin yeğeni ve aynı zamanda damadı olan Ali aileden birisi olma sıfatıyla kendisinin seçilmesini istemişti. Sonunda güç de olsa Ebubekir başkan tanınmış ve ona **halife** sanı verilmişti.

Kuran'da peygamberden sonra İslam toplumunun başına kimin geçeceğine ilişkin hiçbir işaret yoktur. Kutsal kitapta **halife** ve **imam** deyimleri geçmekte ise de bununla bir liderlik, başkanlık değil, toplumun adaletle yönetilmesi belirtilmek istenmiştir. **Halife** sanı verilen Ebubekir de seçimden sonra yaptığı konuşmada, başa geçirilmesinin kendisinin «en iyi» oluşundan kaynaklanmadığını belirterek, «Bu işi iyi yürütürsem bana yardım ediniz, kötü yönettiğimde ise beni bu görevden alınız» diye, üstlendiği görevin bir yönetim işi olduğunu, peygamberin dini halefi olmadığını vurgulamak istemiştir.

Böylece salt dünyasal görev, yetki ve sanla kurulan **halifelik,** çok geçmeden büyük görüş ayrılıklarına, siyasal çekişmelere ve iç savaşlara yol açtı. «Müslümanlar kardeştir» ilkesi bir yana itilmiş, siyasal iktidar için kıyasıya bir mücadele başlamıştı. Bir tür seçimle işbaşına getirilen ilk '4' halifeden üçünün şehit edilmesi, yani kendi dindaşlarının saldırısı sonucu öldürülmeleri, **halifelik** makamının ve **halifenin** kutsal olarak tanınmadığının açık kanıtı idi. Hele Ali döneminde Suriye Valisi Muaviye'nin görünüşte Halife Osman'ın öcünü almak için giriştiği mücadele, İslam topluluğunu bölen kanlı savaşların nedeni oldu. Ali'yi ve oğullarını ortadan kaldıran Muaviye artık bir sülale yönetimi kurduğu için **halifelik** iyiden iyiye saltanata dönüşmüştü.

Koyu bir Arap milliyetçiliği güden Emevilerin işbaşından uzaklaştırılması, halifeliğin babadan oğula geçen bir hükümranlık sanı niteliğini değiştirmemişti. Çünkü Abbasoğulları da kendi saltanatlarını kurmuşlardı. Ne var ki onların Şiilere ve Emevi ailesinden olanlara karşı güttükleri dışlayıcı siyaset, X. yüzyılın başlarına gelindiğinde **halifeliğin** de bölünmesi ve İslam ülkelerinde **halife** sanını taşıyan hükümdar sayısının önce '2'ye ve çok geçmeden de '3'e çıkması sonucunu doğurmuştu.

Peygamberin kızı Fatma'nın soyundan geldikleri için **Fatımiler** adı verilen Arap ailesi, Abbasoğullarına karşı ayaklanıp **Mısır**'da bağımsız bir devlet kurduklarında, sultanları El - Mehdi kendisini **halife** ilan etmişti. Böylece Mısır'da 909'dan 1171'e, **Eyyubilerin** bu devlete son verdikleri tarihe kadar süren bir **Şii Fatımi Halifeliği** kurulmuştu.

Kuzey Afrika'daki bu Şii egemenliği, **Endülüs**'te kurulmuş olan Emevi devletinin de devreye girmesiyle, bir üçüncü **halifeliğin** doğmasına yol açmıştı. Abbasoğullarının katliamından kurtulup İspanya'ya kaçan Abdurrahman, **Kurtuba**'yı ele geçirip (756) orada yeni bir Emevi devleti kurmuştu. Onun ardalarından III. Abdurrahman, Fatımilerle mücadeleye tutuştuğunda, Abbasi Halifeliğinin güçsüzlüğünden de yararlanarak '929' tarihinde **Halife ve Emirü'l - müminîn** sanlarını kullanmaya başlamıştı.

Halifelerin '3'e yükselmesi, bu sanın «devlet başkanı, sultan, kayser, imparator» anlamlarında algılandığını, kendini güçlü gören her Müslüman hükümdarın, hiç kimseden, hiçbir makamdan izin ya da teslim almaksızın halifeliğini ilan ettiğini kanıtlamaktadır.

Burada Türklerin daha Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde halifeliği ele geçirme olanağına kavuştuklarını, fakat böyle bir sanı almak gereğini duymadıklarını hatırlamamız gerekir. Şöyleki, 1058 yılında Bağdat'a giren Tuğrul Bey, yalnızca **Sultan-ı İslam** sanını almakla yetinmiş, Abbasoğullarından El - Kaim'i halifelik makamında bırakmıştı. Yüzyıllar sonra, 1931'de ortaöğretim için yeni tarih kitapları yazılırken, Atatürk, Tuğrul Beyin bu **laik** davranışını övgüyle belirtmiş, fakat dinsel başkanlık sorununun daha sonraki dönemlerde doğurduğu olumsuzlukları da vurgulamak gereğini duymuştu

«Tuğrul, dini riyaseti (başkanlığı) kabul etmedi, laik bir devlet reisi kalmayı tercih etti. Unvanı Sultan-ı İslam oldu. Dini riyasette halifeyi bıraktı. Bu dini riyasetin kaldırılmaması hatasının, sonraları bütün Türk tarihinde acı ve yıkıcı akisleri (yansımaları) görülmüştür.» (Ş. Turan, **ADY**, 30).

Bu noktada, İslam öncesi dönemde Türk devletlerinde dinsel başkanlık diye bir makamın bulunmadığını da belirtmeliyiz. Devlet başkanlığı seçkin, **kut almış** bir yer sayılsa da, başkanın yetkisi, dünya işlerinin yürütülmesine ilişkindi. Nitekim İslamiyetin kabulünden sonra bile Yusuf Has Hacib, bu anlayışı Odgurmuş'un ağzından şöyle dile getirmişti:

«Beylik dediğin ancak yasa ile ayakta durur. **Dinin dünya** ile birleştirilmesi güçtür.»

Hülagu, **Bağdat**'a girdiğinde Halife el - Mustasım öldürülmüş, böylece Abbasi Halifeliği de sona erdirilmişti. Fakat Moğolların elinden kaçan Abbasoğulları ailesinden Ahmet'in, **Mısır**'a sığınması orada bambaşka türde bir halifeliğin oluşturulmasına dayanak olmuştu. Mısır Kölemen Sultanı Baybars, kendisine bağlı olan ve gerektiğinde İslam toplumlarına karşı

kullanabileceği bir halifelik oluşturmayı uygun görmüştü. Böylece halifelik tarihinde yepyeni bir dönem başlamıştı. Devletten maaş alan bir görevli durumundaki bu halifeye bazı törenlere katılma dışında dinsel ya da yönetsel hiçbir yetki tanınmamıştı. Açıkçası bu bir «kukla» halifelik idi! Kölemen sultanları Abbasoğulları ailesinden gelmiş olmayı gözeterekten, bu halifeleri dilediklerince atıyor, istedikleri zaman da değiştiriyorlardı. Örneğin, 1259'da başlayıp 1517'ye dek süren bu Mısır Abbasi Halifeleri dizisinde son sırada olan III. Mütevekkil Alallah ve onun babası, birbirlerinin yerine ikişer kez halifelik makamına getirilmişlerdi!

Mısır'ı zapteden Yavuz Selim'in (1517) işte bu Mütevekkil'den halifeliği devraldığı ve o tarihten sonra Osmanlı padişahlarının **halife** sanını kullanmaya başladıkları yolunda yanlış bir kanı doğmuş ve yaygınlaşmış bulunmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki, Yavuz dönemine ilişkin Osmanlı ve Arap belgelerinden hiçbirinde ve o yıllarda yazılmış olan kitapların herhangi birisinde böyle bir «devir» işlemini gösteren ya da ima eden en küçük bir kayıt yoktur. Bugüne dek yapılan araştırmalarda da bunu doğrulayacak bir işaret bulunamamıştır. Aksine, Yavuz'un Mısır seferinde günlük olayları kaydeden Haydar Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, **Kahire**'ye giren Osmanlı padişahı, oradaki bilginleri (ulema) toplayarak, kendi saltanatının meşru sayılması için hilafet makamından **icazet** (izin) almasının gerekli olup olmadığını sormuş, fakat bilginler bunu zorunlu bulmamışlardır (**Ruzname.** Krş. T. W. Arnold, «Halife», **İA**).

Öte yandan, tarihi kaynaklardan çıkartılabilen bilgiler ise, son Abbasi Halifesi Mütevekkil'in, birçok bilgin, sanatçı ve zanaatkârla birlikte gemi ile İstanbul'a gönderildiğidir. Yavuz Selim'in başkente dönüşünden sonra, bazı uygunsuz hareketleri görülen bu halife, amcası oğullarının şikâyeti üzerine **Yedikule**'ye hapsedilmiştir. Ancak Kanuni'nin cülusu üzerine affedilerek **Kahire**'ye dönmesine izin verilmiştir. O sırada Mısır'da isyan eden Ahmet Paşa (Hain), onu resmi halifelik yapmaya zorlamışsa da bu durum çok kısa sürmüş ve Mütevekkil birkaç yıl sonra (1538 ya da 1543) orada ölmüştür.

Bu gerçekler, Halil Edem Eldem'in Milli Eğitim Bakanlığınca 1935'te bastırılan **Mısır'ın Son Memluk Sultanı Melik Tumanbay II Adına Çorlu'da Bulunan Kitabe** adlı kitabında ayrıntıları ile açıklanmıştı. Y. Hikmet Bayur'un 1963'de Türk Tarih Kurumu yayınları arasında çıkan Türk İnkılabı Tarihi'nin I. cildinin 1. kısmında da aynı noktalar belirtilmişti. Türkçe **İslam Ansiklopedisi**'nin **halife** ve **Selim I** maddelerinde de benzer şekilde, halifeliğin Yavuz tarafından devralındığı yolundaki varsayımların sonraki yüzyıllarda ortaya çıktığı vurgulanmıştı. Böyle olduğu halde okul kitaplarına kadar giren bu yanlışı düzeltmek mümkün olamamıştır!

Tarihi belge ve kayıtlardan kesinlikle anlaşılan, Yavuz Selim'in halifeliği teslim alma gibi bir yola başvurmadığı ve 1517'den önce de Osmanlı

padişahlarının, güçlü bir saltanatı niteleyen sıfat diye algıladıkları halife sanını kullandıklarıdır.

Halil İnalcık'ın da değindiği gibi, Osmanlı padişahlarının hilafet anlayışları, o dönemde İslam dünyasında geçerli olan düşünceden farklı değildi. İktidar sahibi olarak devlet başkanlığını üstlenen ve şeriatı uygulamakla görevli olan güçlü her İslam hükümdarı, kendini halife sayabilir, bu sanı kullanabilirdi. Osmanlı sultanları, Tanrının iradesiyle oturdukları devlet başkanlığı makamını, öteki İslam hükümdarlarını ve bütün Müslümanları da koruyan yüce bir yer olarak görüyorlardı. Böylece bütün İslam toplumu için geçerli olabilecek bir hilafet (**Hilafet-i ulya**) söz konusu demekti. Osmanlıların halifelik kavramına ekledikleri yenilik de bu noktada idi. (**OH,** 326 - 329).

Bugünkü bilgilerimize göre Osmanlı padişahları arasında **halife** sanını kullananların ilki I. Murat olmuştu. Fatih Mehmet de **İstanbul**'u aldıktan sonra Mekke Şerifine gönderdiği mektupta, bu şehri, «**İslam hilafetine** merkez olarak hazırlanmış» bir yer olarak nitelemiş, böylece de halifeliği almaya hak kazandığını belirtmeye çalışmıştı. Bu dönemde hilafetin bir saltanat, bir imparatorluk anlamında kullanıldığının kanıtlarından biri de, tarihini II. Bayezıt döneminde yazan Kemal Paşazade'nin Fatih'ten söz ederken onu **Halife-i zaman** olarak nitelemesidir (VII, 25).

Bunları çok iyi bilen Yavuz Selim, daha Mısır'a girmeden **Halep**'i aldıktan sonraki ilk hutbede **Hâdimu'l - Harameyni'ş-şerifeyn** (Kutsal Mekke ve Medine'ye hizmet eden) sanını kullanmıştı. Daha sonra Şirvanşah'a gönderdiği mektupta da, **Mekke**'nin ve **Medine**'nin Osmanlı yönetimine bağlandığını belirterek ondan kendi **Hılafet-i ulya**'sını kabul etmesini dilemişti.

Ayrıca şurasının da önemle belirtilmesi gerekir ki, o dönemde **halife** sanını kullanan hükümdarlar yalnız Osmanlı padişahları değildi. İranlılar ötedenberi Sünni hilafeti tanımıyor ve Tahran'ı **Dârü'l-hılafe** (hilafet merkezi, hilafeti tutan) bir kent olarak niteliyorlardı. Hindistan'da Ekber de (1542 - 1605), **Din-i İlahi** adını verdiği yeni bir dini ilan etmeden önce, **Halife-i Cihan** sanını kullanmıştı.

Yavuz Selim'in Mısır seferinden sonra halifeliği devraldığı yolunda tarih kitaplarına giren ilk kayıt, İstanbul'daki İsveç Elçiliği tercümanı Mouradgea D'Ohsson'un 1787'de basılan eserindedir (**Tableau Général de l'Empire Ottoman,** I, 89). D'Ohsson, bu varsayımını, 1774 Kaynarca Antlaşmasının 3. maddesinde Kırım Müslümanlarının Osmanlı padişahına «**Halife Sultan**» olarak baktıkları yolundaki hükmüne dayandırmıştı. Ancak Kırım halkının İstanbul'a dinsel bağlılıklarının sürmesi ve vakıfların yönetimi için öngörülen bu maddede padişahların, halifeliği devraldıklarına değil, öyle tanındıklarına işaret edilmişti. D'Ohsson'un kaydından çok uzunca bir süre sonra Osmanlı tarihçilerinden Hayrullah Efendi, 1273/1856 - 57'de

basılan eserinde, Osmanlı sultanlarının kullandıkları **halife** sanına bir başlangıç ararcasına, Mısır'daki son Abbasi Halifesinin sanını Y. Selim'e bıraktığını yazmıştı (X, 3). Ardından **Enderun Tarihi** yazarı Ata Bey ise, gene hiçbir kaynak göstermeksizin, bu devir için **Ayasofya**'da büyük bir tören düzenlendiğini öne sürmüştü (I, 92). Bu kayıtlar halifeliği siyasal bir araç, bir güç olarak kullanmak isteyen II. Abdülhamit döneminde büyük bir zevkle benimsenmiş ve yaygınlık kazanarak belleklere ve ruhlara yerleşmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu parçalanırken onu bir İslam birliğine dönüştürmeye çalışan Abdülhamit için **halifelik,** çok önemli bir koz idi. Bu nedenle de o eskiden çok az ve ayrı ayrı kullanılan **halife-i ruy'i zemin** (yeryüzünün halifesi) ve **Zıllu'l-lahi fi'l-arz** (Allahın dünyadaki gölgesi) gibi çok abartmalı ve şatafatlı sanlar kullanmaya başlamıştı. Kanuni Süleyman, Hindistan ve Orta Asya Müslümanlarına yazdığı bir mektupta, **halife-i ruy-I zemin** unvanını kullanmıştı. II. Mahmut döneminde ise, çeşitli belgelerde padişahın **halife-i ruy-i zemin** ve **Zıllu'l-lahi âlem** olduğu belirtilmişti. Ayrıca dikkate değer ki halifelik kavramına bu denli sarılan II. Abdülhamit de, kendinden önceki bütün padişahlar gibi **Mekke** ve **Medine**'yi ziyaret emek, yani **hac** görevini yerine getirmeyi düşünmemişti!

Bütün bunlara karşın, siyasal gelişmeler, ulusçuluk akımının Müslüman ülkelerde de filizlenmesi, bir cankurtaran simidi gibi sarılınan halifelik kozunu da geçersiz kılmıştı. İmparatorluğa bağlı Arap ülkelerinde kurulan dernekler, Osmanlı egemenliğinden sıyrılmak için çalışırlarken, Osmanlı padişahlarını Arapların hakkı olan halifeliği çalmış olmakla (gasıb) suçlamaya da başlamışlardı. Paris'te ölen Damat Mahmut Paşanın cesedinin İstanbul'a getirilmesi için Abdülhamit'in buyruğuyla, onun halife olduğunu belirterek açılan davada, öteki Müslüman toplumların padişahı halife tanıyıp tanımadıklarının saptanması istenince, Fransız mahkemesi görevsizlik kararı vermişti (**İ. Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları,** 152).

Bu gelişmeler, **ulusal devletler** çağının başlamasıyla imparatorluklar parçalanırken, dini önderlik niteliğini çoktan yitirip güçlü İslam hükümdarlarının kullandıkları bir onur sanı durumuna gelen halifeliğin de sonunun yaklaştığını gösteriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşına girerken büyük umutlarla ilan ettiği **Cihad-ı Ekber** fetvalarının ve hattı-ı hümayunların geçersiz kalması, sonucu daha da çabuklaştırmıştı. Kurtuluş Savaşı döneminde askeri başarılardan sonra saltanat ile hilafetin biribirinden ayrılması ve halifenin TBMM'ce seçilmesi, bir geçiş döneminde başvurulan çözüm demekti. Ulusallık temeline oturtulan ve çağdaşlaşmayı amaç edinen bir toplum ve devlet hayatında, buna ancak **laikliğin** ilke edinilmesiyle ulaşılabilirdi. 3 Mart 1924'te halifeliğin kaldırılması, etkinliğini yitirip Kölemenler dönemindeki törensel br makam haline indirgenmiş olan bir kurumun, tümüyle tarihe mal edilmesi demekti.

Çeşitli duygusal nedenlerle Atatürk'ü ve Türkiye Cumhuriyeti'ni halifeliğe son verdi diye suçlayanların, onu diriltmek için **Kahire**'de, **Beyrut**'ta yaptıkları toplantılarda bunu başaramamaları ve İslam dünyasının '65' yıldan bu yana halifesiz yaşaması, o makamın ve sanın artık gerekli olmadığının en büyük kanıtıdır (Halifeliğin gelişimi ve ulusal devletlerin doğması karşısındaki durumu için: A. Sanhoury, **Le Califat. Son evolution vers une société des Nations Orientale**, Paris, 1926).

Halifeliğin Osmanlılara nasıl geçtiği sorunu nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, bu sanın kullanılması, etkisini daha çok iç yönetimde ve öteki uluslarla olan ilişkilerde göstermiştir. Bu san, Osmanlı padişahlarına onur ile birlikte bazı görevler ve yükümlülükler de getirmiştir. Bu görevlerin yerine getirilmesi için de yeni düzenlemeler yapılmış, örgütler kurulmuş, törenler öngörülmüştür. Bunlar yalnız halife-sultanın kendisiyle ilgili kalmamış, toplum yaşamına da yansıdığı için birer kültürel etkinlik halinde gelenekleşmiştir.

Padişahların halife sanına bağlanan bu yeni düzenlemeler içerisinde **Kutsal Emanetler** ile **Surre Alayı** özellikle anılmaya değer.

Yavuz Selim, **Kahire**'ye girdiğinde Mekke Şerifi Ebu Berekât, oğlunu göndererek Osmanlı padişahına bağlılığını bildirmiş ve **Harem-i Şerif**'in anahtarlarını sunmuştu. Böylece **Hicaz** yöresi hiç savaşılmadan Osmanlı topraklarına katılmıştı. Mekke Şerifi, Peygamber Muhammet'e ve öteki halifelere ya da İslam ulularına ait oldukları için **Kutsal Emanetler (Emanat-ı Mukaddese)** diye anılan bazı hatıra eşyayı da oğluyla birlikte padişaha yollamıştı. Daha Halep'te iken **Hâdimü'l-Harameyni'ş - şerifeyn** sanını almış olduğu için kendisini **Mekke** ve **Medine** yöresine hizmet etmekle yükümlü sayan Yavuz da başka İslam ülkelerinde bulunan bu tür eşyanın bir araya toplanmasına çalışmıştı. Çeşitli yerlerden derlenip İstanbul'a getirilen bu emanetler, **Topkapı Sarayında** özel bir bölüme konulmuştu. Toplanan ilk eserlere ilişkin herhangi bir kayıt günümüze kadar ulaşmadığı için, o dönemde bu **emanet**'lerin nelerden oluştuğu saptanamamaktadır. Kesin olan, **Kutsal Emanetler** arasına katılan eşyanın giderek arttığı, hatta kime ait oldukları bilinmeyen bazı eşyanın da bunlar arasına sokulduğudur.

Kutsal Emanetler içerisinde en önemlisi peygamberin **Hırka-i Saadet** denilen hırkasıdır. Bu yüzden de söz konusu eşyanın konulduğu bölüm **Hırka-i Saadet Dairesi** diye anılmıştır. Hırkadan sonra, peygamberin **Uhut** Savaşında kırılan dişi **(Dendan-ı Saadet)**, sakalı **(Sakal-ı Şerif;** şerefli, ünlü sakal), ayağının izlerini taşıyan taş ve tuğlalar, kullandığı kılıç ve yay (keman) ile İslamiyete girmesi için Mısır hükümdarına yazdığı mektup gelmektedir. Peygamberin kullandığı söylenen mührün birkaç yüzyıl sonrasına ait olduğu, temizlik **(teyemmüm)** taşı kabul edilen taşın **Asurlulara** ait bir **tablet** olduğu, sahanın da sonradan yapıldığı anlaşılmıştır.

Kutsal **Emanetler** arasında bulunan **Sancağ-ı Şerif,** hatıra eşya olmanın dışında Osmanlılar döneminde savaşlarda ve iç ayaklanmalar sırasında kullanıldığı için de önem taşımaktadır. Ancak Mısır Valisi Hayırbay'ın gönderdiği siyah renkteki gerçek Sancak, çok yıprandığı için onun yerine ipekli yeşil bir sancak yaptırılmış ve törenlerde bu kullanılmıştır. Bunların dışında, içerisinde **Kâbe**'nin anahtar ve kilitleri ile dört halifenin kılıçları ve Davut Peygambere ait olduğu söylenen kılıç ile bazı **Kuran**'lar da söz konusu emanetler içerisinde yer almaktadır (Tahsin Öz, **Hırka-i Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese,** İstanbul, 1953). Bunlardan peygambere ve Ömer ile Osman'a ait olan kılıçlar, Osmanlı padişahlarının cülusların-dan sonra düzenlenen **Kılıç Kuşanma** törenlerinde kullanılmakta idi. Ayrıca **Hırka-i Saadet Dairesi** ziyaretlerinde ve **Sancağ-ı Şerif'in** çıkartılmasında da özel törenler düzenleniyordu.

Osmanlı sultanlarının **Hâdimu'l-Harameyn** sıfatıyla daha çok önem verdikleri ve kültür hayatına da yansıyan bir görevleri de **surre** gönderilmesi idi. **Surre,** Arapçada **para kesesi** anlamında olup, Mekke ve **Medine'** ye gönderilen paralar bir keseye konulduğu için buna **surre gönderme** denmiştir. Hac mevsimlerinde **Harameyn** (Mekke ve Medine)'de yaşayanlara dağıtılmak üzere para gönderilmesi, Abbasiler döneminde başlamıştı. Osmanlılardan Çelebi Mehmet'ten başlayarak II. Murat'ın ve II. Bayezit'in **surre** yolladıkları bilinmektedir. Ancak bunun her yıl yapılan düzenli bir hal alması Yavuz Selim ile başlamıştır. Giderek **Surre Alayı** denen çok görkemli bir törene dönüşmüştür. Hazırlanan para, meşin keselere konup padişahın mührü (mühr-i hümayun) ile mühürleniyordu. Para ile birlikte öteki armağan eşya bir deveye yükleniyordu. Bunları götürmekle görevli kişi, **Surre Emini,** padişahın Mekke Şerifine yazdığı mektubu da aldıktan sonra düzenlenen bir törenle uğurlanıyordu... Her yıl yinelenen bu törenlerin ağızdan ağza yayılaraktan toplumsal hayatta belli ölçüde bir canlılık yarattığı herhalde yadsınamaz.

5 — Hoşgörü (Tolerans) ve Laiklik

Dinsel hayat söz konusu olduğunda, kimi dinlerin ötekilerden daha hoşgörülü olduğu, hatta aynı dine dayanan mezhep ve tarikatlar arasında da bu yönden ayrılıklar bulunduğu öne sürülür. Aslında **hoşgörü** sanıldığının tersine, yalnız din anlayışına bağlı olmayıp, kişinin toplum içerisindeki tüm ilişkilerini etkileyen çok yönlü bir kavramdır. Bununla birlikte **vicdan özgürlüğü** ve **laiklik** düşünce ya da ilkelerinin, hoşgörüden yola çıkılarak geliştiği kuşkusuzdur. Öte yandan, Türk kavminin çok hoşgörülü bir toplum, İslamiyetin de hoşgörüye dayalı bir din olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Bu nedenle **hoşgörü** ve **laiklik** kavramları üzerinde durmamız ve bunların Türk tarihi içindeki gelişmelerini, etkilerini ana çizgileriyle belirtmemiz gerekmektedir.

a) **Hoşgörü (Müsamaha, Tolerans)**: Toplumsal içerikli her kavram ya da değer gibi hoşgörü anlayışının da, hangi toplum olursa olsun, hep aynı düzeyde ve içerikte sürmesi olanaksızdır. Bunun kişilere, kişiliklere ve dönemlere göre inişli çıkışlı bir yol izlemesi doğaldır. Bu yüzden **hoşgörü** (tolerans), çoğu zaman peşinde koşulan, aranan ve yaşatılması istenen bir değer olmuştur. Batıda John Locke ve Voltaire'e gelinceye dek birçok ünlü düşünürün işledikleri temanın **tolerance** olması, bir rastlantı değildir. Doğuda da «çok müsamahalı» olduğu kabul edilen İslamiyette Gazzali'nin, mezhep ve tarikatların düşman kamplara bölünmüşlüğünü giderebilmek için ayrı bir eser yazmak zorunluluğunu duyması (**Faysalü't-Tefrika Beyne'l - İslam ve'z-Zendika.** Türkçe çevirisi, **İslamda Müsamaha,** İstanbul, 1972), o dönemde hoşgörünün pek de geçerli olmadığını kanıtlamaktadır.

Hoşgörü, «Başkalarının değer verip savundukları görüş, düşünce ve duyguları, bizimkilerle çelişse bile anlayışla karşılamak, onlara katlanmak» diye tanımlanabilir. Yakından bakıldığında onun toplumsl yaşamın hemen her alanında geçerli ve etkili olduğu kolaylıkla saptanır. Bunlar şöyle sıralanabilir :

Aile ilişkileri - arkadaş ilişkileri - işyeri ilişkileri din, mezhep, tarikat anlayışları - siyasal parti çalışmaları - sanat, giyim kuşam, yeme içme gibi her tür kültürel etkinlikler - devlet düzeninin sağlanması - uluslararası ilişkiler...

Gerçekten de, aile bireylerinden başlayarak, arkadaşlıkta, çalışma yaşamında, her türlü kültürel etkinliklerde ve nihayet diplomatik ilişkilerde, bağların kopmaması, işbirliği ya da dayanışmanın sürdürülebilmesinin önkoşullarından biri, karşıdaki kişi ya da topluluğun değerlerine, duygularına, inançlarına saygı göstermek, onları anlayışla karşılamaktır. Dinsel hayat inanca dayandığı için bu alandaki hoşgörüsüzlük daha da katı bir davranış olup, sağduyudan yoksun olmaya kadar varmaktadır. Hoşgörülü davranmamak bir **kör inanç,** eski deyimle **taassup** olup, kimi düşünürler böylesini **kömürcü inancı** (la foi du charbonnerie) diye nitelendirmektedirler.

Böylesine bir katılık, toplum yaşamının öteki alanlarında da izlendiğinde, düşün hayatı kısırlaşmakta, siyasal parti ilişkileri bir kördövüşüne dönüşmekte, kültürel etkinlikler yaratıcılığını yitirip cılızlaşmakta, tekdüze bir görünüm almaktadır.

Türk tarihine hoşgörü açısından bakıldığında, Türklerin İslamiyeti kabul etmeden önce de yaşadıkları Orta Asya'da ve gittikleri yerlerde yabancı ırklara ve dinlere karşı gösterdikleri anlayış ve hoşgörü ile tanınmış oldukları kabul edilmektedir. Bunun en belirgin kanıtı, değişik ırklardan ve dinlerden olan insanların yan yana, kimi kez de aynı devletin tebaası olarak uyum içinde bir arada yaşamaları, kültürel kimliklerini kayıp etme-

meleridir. İslamiyetin kabulünden sonra da Türklerin yeni yurt edindikleri Anadolu'da kendi düşünce yapılarına, hoşgörülü yaşayışlarına ve toplumsal hayatlarına uygun bir İslami yoruma ve uygulamaya yöneldikleri, gerçekleştirdikleri çok boyutlu bir sentezle kendilerine özgü tarikatlar oluşturdukları görülmektedir. Geleneksel Türk hoşgörüsü, Anadolu'daki eski kültürlerin ve egemenlik altına alınan topluluklardan gelen, Bizans İmparatorluğu ve Haçlı Seferleriyle başlayıp ticaret alanında gelişen Avrupa ilişkileriyle desteklenen birtakım yeni etkenlerin sonucunda, Selçuklu döneminde başka ülkelerde görülmeyen boyutlara ulaşmıştır. Bu hoşgörünün ilk çarpıcı örneği Melikşah'ın kişiliğinde belirmektedir. O dönemin Ermeni tarihçisi Mateos, sultanın yüreğinin Hiristiyanlara karşı iyilikle dolu olduğunu vurgulayarak, birçok kent ve kasabanın bu nedenle kendiliklerinden onun yönetimi altına geçtiklerini ve Suriye gezisinde geçtiği yerler halkının ona «baba» gözüyle baktıklarını anlatmaktadır. II. İzzeddin Kılıçarslan'ın (1155 - 1192) tutum ve davranışları ise, o çağda hoşgörünün benzeri kolay kolay bulunamayacak olan bir örneğini sergilemektedir. Sultan Malatya Patriğini ziyaret etmekte ve huzurunda din ve felsefe tartışmaları yapılmasını hoş karşılamakta idi. Selçuklu sultanları Müslüman olmayan kadınlarla evlendiklerinde onlara kendi dinlerince ayin yapma serbestliğini bile tanımaktan çekinmemişlerdi. Örneğin II. G. Keyhusrev eşi Gürcü Hatuna bu hakkı tanımıştı. Bu tür evlenmelerin yanında, asıl önemli bir başka nokta da, kimi sultanların saltanat kavgaları ya da iç karışıklıklardan ötürü Bizans başkentine sığınmaları ve orada uzun süre yaşamaları idi. Buna karşılık Bizans imparatorluk ailesinden bazı kimseler de bir süre Selçuklu ülkesinde kalmışlar, hatta devlet hizmetine alınmışlardı.

Öte yandan itaat altına alınan Müslüman olmayan kişi ve topluluklara, belirli koşullar altında kendi din, dil ve sanatlarını koruma hakkı tanınması da önemle vurgulanmaya değer. Anadolu'da Selçuklularla başlayan ve Osmanlı İmparatorluğu'nda devam eden bu hoşgörü sayesindedir ki, siyasal sınırları giderek genişleyen **Türkiye (Turchia),** insanların din ve ırk ayrımı gözetilmeksizin yan yana yaşadıkları bir güven ortamına dönüşmüştü. C. Cahen bu durumu, «Birçok kuşaklar boyunca Türkler ve Grekler birbirleriyle, kendi dindaşlarından olduğundan daha yakın ilişkiler içindeydiler» diye değerlendirmektedir.

Selçuklular dönemine ilişkin bu gerçeklerin, geniş bir **hoşgörüyü** yansıtmakla birlikte, bir **vicdan özgürlüğü** anlamına gelmediğini, hele bunu **laiklik** diye nitelemenin, bir kavram yanlışlığından öteye geçemeyeceğini belirtmemiz gerekir. Burada vurgulanması gereken **laisizm** değil, Anadolu'da görülen bu anlayışın o dönemde başka ülkelerde henüz doğmadığıdır.

Selçuklularla başlayan böylesi bir **hoşgörünün** Beylikler döneminden geçerek Fatih Mehmet zamanına dek sürdüğü görülmektedir. Dahası, bazı

somut uygulamalar ve belgeler dikkate alınarak Fatih'in saltanat süresi, «hoşgörüde çağını aşan dönem» diye nitelenebilir. Bunda Osmanlı padişahının kişiliğinin elbette ki büyük payı vardır. Hıristiyanlığı anlamaya çalışan sultan, Patrik Gennadius'a **İtikadname** diye anılan broşürü yazdırmıştı. Bununla yetinmemiş, başta Fener Ortodoks Kilisesi olmak üzere, Yahudi ve Ermeni Kiliselerine yeniden örgütlenip etkinliklerini sürdürme olanağı tanımıştı. Bosna Fransisken Kilisesine verdiği 1463 tarihli fermanda da, onlara ve Osmanlı topraklarına gelen yabancılara, kiliselerinde ve evlerinde mutlak bir özgürlük (**une absolue liberté**) tanıdığını belirtmişti. Bu anlayıştan dolayıdır ki **Heybeliada** Ortodoks Manastırında, Katoliklerle birlikte Müslümanları da cehennemde gösteren tasvirlere hoşgörü ile bakılmış, dokunulmamıştı (Olivier, **Türkiye Seyahatnamesi,** 69).

Fatih, değişik uluslardan ve dinlerden olan birçok kişiyi devlet hizmetinde kullanmaktan da çekinmemişti. Sarayında bilgin, sanatçı pek çok batılıyı barındırdığı gibi İstanbul'daki yabancı kolonilerle dostça ilişkiler sürdürmüştü. Genç padişahın 1463'te Galata'daki Floransalıların eğlencelerine katılması, geniş yankılar uyandırmıştı. Yabancıların dinlerine ve kültürlerine saygı gösteren sultan, onların dillerini de öğrenmeye çalışmıştı. İslami çerçeveyi aşarak Yunanca ve Sırpça öğrenmişti. Onun adalete ve hoşgörüye dayanan bu yönetiminden dolayıdır ki, humanist bir papa sayılan II Pius (1458 - 1464), onun Hıristiyan olmayışından duyduğu üzüntüyü bir mektupla yansıtmaktan kendini alamamıştı. Papanın Fatih'in eline ulaşmayan bu mektubu, Hıristiyanlığa çağrıyı içerse de, o dönemdeki Türk hoşgörü ve anlayışının doğurduğu bir kanıt olarak da değerlendirilmelidir.

Osmanlı yönetiminin özellikle Müslüman olmayan tebaaya ve ülkeye gelen yabancılara karşı bu hoşgörülü davranışının o yıllarda başka yerlerde, Hıristiyan Avrupa'da görülmediği bilinmektedir. Kendilerine yapılan baskılar ve Engizisyon işkencelerinden kurtulmak isteyen İspanya'daki Yahudiler, en güvenceli ülke olarak Türkiye'yi bulmuşlar ve 1492'de buraya gelip yerleşmişlerdi.

Ancak Müslüman olmayan kişi ve topluluklara karşı gösterilen bu hoşgörünün, Müslümanlardan esirgendiğini de belirtmeliyiz. Özellikle namaz, oruç gibi dinsel görevlerin yerine getirilmesi konusunda, Müslüman kişilere hiç de hoşgörü ile bakılmamıştır. Öyleki devlet de bunların kollayıcısı olmuştur. Daha Fatih Mehmet döneminde namazı terk edenlerin, dayak ya da para cezasına çarptırılmaları için fermanlar yayımlanmıştır. II. Bayezıt döneminde ise, suç sayılan bu tür eylemlere karşı ceza yasasına özel hükümler konmuştur. Kanuni Süleyman dönemine gelindiğinde de **örf** hukukuna dayanan bu hükmün şerileştirilmesi yoluna gidilmiştir.

Yahudilere ülke topraklarını açan II. Bayezıt'ın övgüye değer bu davranışının yanıbaşında, ne yazık ki kimi kısıtlamalar da gene onun döne-

minde başlamıştır. Bunda Bayezıt'ın, babası Fatih'e benzemeyen kişiliği kcdar, onu kardeşi Cem'e karşı destekleyerek iktidara getiren dini çevrelerin de büyük payı olmuştu. Çünkü çoğu medreselilerden oluşan bu kesim, F. Mehmet'in kimi uygulamalarını eleştirmeye, hatta **bid'at** diye suçlamaya başlamışlardı. Bu nedenle Bayezıt, işbaşına geçer geçmez, hoşgörü ile bağdaşmayan bazı eylemlere girişmişti. Venedikli ressam G. Bellini'nin görevine son verilmesi ve onun yaptığı tabloların saraydan çıkartılarak satılması ile Ayasofya'daki **ikona**ların badana ettirilmesi, bunlar arasında sayılabilir. Fakat asıl önemlisi, ünlü düşünür Tokatlı Molla Lütfi'nin İslamiyete aykırı fikirler beslemekle suçlanıp idam edilmesidir. Lütfi'nin, padişahın onayı ile 24 Aralık 1494'te hayatına son verilmesi, yalnız hoşgörü sınırlarının daralması yönünden değil, ileride değineceğimiz gibi, düşünce ve bilim tarihimiz yönünden de önemli bir dönemeç oluşturmaktadır.

XVI. yüzyıla gelindiğinde, örnek gösterilebilecek kimi davranışlara karşın, bazı iç ve dış nedenlerle Sünni anlayışın kalıplaştığı görülür. İç nedenler arasında ülema topluluğunun devlet yönetimindeki ağırlığının giderek artması yanında, şehzadeler arasındaki saltanat savaşımının, iç savaşa dönüşmesi sayılabilir. Bununla birlikte hoşgörü sınırlarının daralmasında, Şii Safevilerle başlayan savaşların doğurduğu dış tehlike daha etken olmuştur denebilir. Aslında XVI. yüzyıl, gerek Avrupa'da gerekse Ortadoğuda, dinsel karışıklıklar ve **reformasyon** çabalarının yer aldığı süreç diye nitelendirilebilir. Osmanlı yönetiminin devleti ve ülkeyi Safevilere karşı korumak için başvurdukları, «teftiş, sürgün, katl» gibi önlemler, giderek kültür ve düşün hayatını da büyük ölçüde etkileyerek kimi kalıplaşmalara yol açmıştır. Bu da toplumsal ilişkileri olumsuz yönde etkilemiş, kısır mezhep çatışmaları doğurmuştur.

Kanuni Süleyman dönemi hoşgörü açısından değerlendirildiğinde hem övgüyle anılması, hem de eleştirilmesi gereken davranış ve uygulamalarla dolu olduğu göze çarpar. Padişahın bilime ve sanata verdiği önem, Alvise (Luigi) Gritti örneğinde olduğu gibi, etkin ve din ayrımı gözetmeksizin birçok yabancıyı uzman ya da danışman olarak hizmetine alması, çağında da kendi ününün artmasını sağlayan etkenlerden olmuştu. Padişah Pera'daki San Francesco Kilisesine giderek bir ayin düzenletmişti. Hükümdarın bu davranışı çevresine de yansımıştı. Osmanlı yöneticileri, İstanbul'daki Venedik ve Floransa kolonilerinin 1524 Şubatında düzenledikleri **karnaval** törenlerine katılmaktan çekinmemişlerdi.

Fakat bu olaydan birkaç yıl sonra Sadrazam İbrahim Paşanın **Buda'** dan getirip **Atmeydanına** (Sultan Ahmet'e) diktirdiği '3' heykel onun dinsizlikle suçlanmasına kadar varan sert tepkiler doğurmuştu. Öte yandan iki peygamberi Muhammet ile İsa'yı karşılaştırmaya kalkışan Molla Kabız'ın idam ettirilmesiyle kendini hissettiren büyük tepki, İran savaşları nedeniyle Anadolu'da Şiilerin **Rafızi** sayılarak, yani doğru yoldan ayrılmış kabul

edilerek haklarında çok geniş ve şiddetli bir kovuşturma açılmasına kadar varmıştı. **Kızılbaş** ya da Şehzade Bayezıt yanlısı diye suçlananlardan **Kızılırmak**'a atılarak boğdurulanlar, hatta ateşte yakılanlar (ihrak-ı binnar) bile olmuştu (A. Refik, **XVI. Asırda Rafızilik ve Bektaşilik,** Belge, 18, 29).

II. Bayezıt döneminde başlayıp Kanuni'nin saltanatında da süren şehzadeler kavgası ve iç savaşın kazandığı boyutlar da toplumsal dayanışma ve hoşgörüyü gölgeleyen, zaman zaman da ortadan kaldıran bir başka etken olmuştu. Artık yalnızca Şiiler ya da Safevi yanlısı olanlar değil de, saltanat kavgasında yenik düşen şehzadelerin yanında yer almış olan Sünni Türkmenler ve tımar sahiplerine de, yok edilmeleri gereken düşmanlar gözüyle bakılır olmuştu. Osmanlı yönetim biçimi ve uygarlığının Avrupa'daki etkilerini inceleyen Paul Coles bu konuda şu hükme varıyor:

«Yavuz ve Kanuni'nin ilk yıllarındaki Türkmenlerin dini isyanları şiddetle bastırıldı. Bu lüzumlu gösterilerden başka, bazı idari tedbirler de alındı. Kanuni, silsileler mertebesine dayanan ülema teşkilatını kuvvetlendirerek Sünni öğretim kurumlarına ödenekler ayırdı. Bu tedbirlerin sonucu olarak kamuoyu, çoğunu gizli Şii mezheplerinin teşkil ettiği, dini kurallara muhalif derviş mezheplerinin gittikçe daha az etkisi altında kalmaya başladı. Fakat Sultan Süleyman'ın koyduğu kanunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun entelektüel hayatını kendi kendinden memnun, sabit bir hale getirerek dondurdu.»

Gerçekten de XVI. yüzyılın üçüncü çeyreğinde **Tarikat-ı Muhammediye** yazarı Birgili Mehmet Efendinin, bireyin dil, göz, kulak, el gibi bütün duyuları ve organları ile işleyebileceği yüzlerce **afet** sıralayarak, gerçek bir Müslümanın bu gibi kötülüklerden uzak kalmasını öğütlemesi, Sünni görüşün dar kalıplar içerisine sıkışmasına ve her türlü düşünsel, kültürel etkinliklerin donuklaşmasına varan yolu kısaltacaktır. Tebaa arasındaki uyum da yavaş yavaş ortadan kalkacak, ayrılıklar, aykırılıklar artacaktır.

Hoşgörü ortamı bir kez kaybolduktan sonra, hoşgörüsüzlüğün doğurduğu baskıların giderek artması, ilişkilere bağnazlığın egemen olması, bir bakıma kaçınılmazdır. XVII. yüzyıla işte bu hava içerisinde girilmiştir. Sivasizadeler ile Kadızadeler arasındaki hiçbir olumlu sonuç vermeyen tartışmaların önlenmesi olanağı artık kalmamıştır. Din adına hareket ettiklerini söyleyenlerin etkisiyle bir «dindarlık yarışı» başlamış gibidir. Gene onların etkisiyle, yüzyıllardır varlıklarını koruyan heykeller, ikonalar tahrip edilmiş, minyatürlerdeki insan figürlerinin gözleri oyulmuştur.

XVIII. yüzyıl Türkiyesi, **hoşgörü** bakımından, XVII. yüzyıldan pek farklı olmamıştır. Üstelik devletin güçsüzlüğü, dinden uzaklaşmaya bağlandığı için bağnazlık daha da büyük boyutlara varmıştır. Ancak parçalanmayı önlemek için askerlik alanındaki önlemlerin yeterli olmadığı anlaşılıp, bilime dönmenin zorunlu bulunduğu bilincine varıldığında hoşgörüye de yeniden yönelinmiştir. Böylece yeni bir düzen (nizam-ı cedid) arayışı, toplumsal

ilişkileri iyileştirmeye de yaramıştır. Bundan böyle, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi tebaa arasındaki farkı, yalnızca ibadet yerleri olan cami, kilise ve havrada görmek isteyen II. Mahmut'un anlayışı ve uygulamaları, yitirilen değerlere kavuşma dönemecinde atılan en büyük bir adım olmuştur. Onun, kendi resmini yaptırtıp devlet dairelerine astırması, **Mızıka-i Hümayun** ile çok sesli müziğe de yer vermesi, yeni kurduğu orduya zorla da olsa **fes** giydirtmesi, hoşgörüyü yerleştirme yolunda önemli girişimler olarak değerlendirilmelidir. Çünkü **Tanzimat** ile öngörülen ve 1876 Anayasasında belirtilen düzen, II. Mahmut'un açtığı kapıdan girilerek gerçekleştirilebilmiştir. İlk Osmanlı anayasasında, devletin dininin İslam olduğu vurgulanırken, «Osmanlı memleketlerinde, bilinen bütün dinlerin ibadetlerinin serbestçe» yapılmasının ve çeşitli topluluklara verilmiş olan «mezhep» ayrıcalıklarının devletin koruması altına alındığı da belirtilmişti (mad. 11).

Bu arada belirtilmesi gereken önemli bir yön, «ulemanın» ve yöneticilerin katı davranışlarını, bağnazlığı yansıtan uygulamalarını, geniş halk kesiminin pek kabul etmediğidir. Öyleki birçok yerde Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında dine dayanan ortak değerler bile doğmuştur. Örneğin, II. Abdülhamit'e verilen 1902 tarihli bir jurnalde, **Altımermer**'deki Meryem Ana tasvirinin sakat ve kötürümleri iyileştirdiği kanısıyla istisnasız bütün ahalinin onu ziyarete gittikleri belirtilmektedir.

İşte toplum yaşamında **hoşgörü**nün yeniden belirmesinden ve Osmanlı tebaasının haklar ve yükümlülükler yönünden yasalar karşısında eşit olduklarının kabul edilmesinden sonradır ki, **laisizm** sorunu gündeme gelebilmiştir.

b) **Laiklik:** Bilindiği gibi Türkçeye de yerleşmiş olan **laiklik** deyiminin, kökeni Grekçedir. Grekçede **laikos** sözcüğü «rahip sınıfından olmayan, halktan olan» anlamına gelmektedir. Avrupa'da kilisenin dinsel ibadet ve yorumdan başlayarak, kişinin güncel yaşayışında düşünceden sanata ve eğitime kadar her alanı kapsayan tekelciliği ve baskısına karşı çıkan davranış ve uygulamalar laik diye nitelendirilmişti. Böylece geniş kapsamlı bir terim ve kavram haline gelen **laiklik,** Fransız devrimi ile de büyük bir önem kazanmıştı.

Laiklik girişimleri XVIII. yüzyıl Avrupasında hız kazanırken, o sıralarda İstanbul Türkçesinde bu kavramın **dünyalı** diye karşılandığı anlaşılmaktadır (B. Pianzola, **Breve Grammatica e Dialoghi,** Padova, 1781). Nitekim Şemseddin Sami de, 1898'de basılan **Kamus-ı Fransevi**'sinde, **laik** sözcüğünü, «Ruhaniler tarik ve cemaatına mensup olmayan, cismani, dünyevi» (rahip sınıfına ve yöntemlerine bağlı olmayan, maddeyle ilişkisi olan, dünyaya ait) diye çevirmiştir. Ancak Osmanlıcada bu terim daha çok, **ladini** (dinsel olmayan) deyimiyle karşılanmıştır. Cumhuriyet döneminde Türkçenin yabancı kökenli sözcüklerden arındırılması çalışmaları sırasında **laik** karşılığında sözcüğün kökenindeki anlamına da uygun olarak **dışdin-**

sel deyimi önerilmişti (**Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu,** İstanbul, 1935, s. 93). Böyle olduğu halde **laik** sözcüğü yaygınlık kazanmış ve tutunmuştur.

Atatürk'ün '6' ilkesinin eksenini oluşturan **laiklik,** çokpartili siyasal yaşama geçildikten sonra en çok tartışılan, üzerinde değişik hatta çelişik yorumlar yapılan bir sorun haline dönüşmüş bulunmaktadır. Tanımı ve boyutları konusunda görüş birliğine varılamadığı gibi, **Türk-İslam Sentezi**nin temel alındığı son yıllarda da farklı savlar öne sürülür olmuştur.

Yakın yıllara gelinceye kadar, kimi din ve siyaset çevreleri, «laiklik demek, dinsizlik demektir» diye, bu kavramı ve dolayısıyla Atatürk'ün gerçekleştirdiği devrimin ana ilkelerinden birini suçlamakta idiler. Fakat son yıllarda bundan vazgeçildiği, ancak İslamın aslında **laik** bir din olduğu görüşünün savunulduğu dikkati çekmektedir. Üstelik bu iddia okul kitaplarına kadar girmiştir. Örneğin, ortaokul 3. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için yazılan ve Milli Eğitim Bakanlığınca kabul edilen bir kitapta şöyle denilmektedir:

«İslam dini, daha başlangıcından itibaren hür ve serbest bir şekilde ilmi ve ilmi buluşları desteklemiştir. Böylece de laikliğin Avrupa'da ancak XV. yüzyılda başardığı işi, daha VII. yüzyılda gerçekleştirmiştir.» (s. 62).

Bunun gibi, **Atatürkçü Düşünce Sistemi** adıyla resmi kuruluşlarca yayımlanan bir kitapta da, «Laiklik, dine rasyonel açıdan yapılan bir yaklaşımdır» diye ilginç ve düşündürücü bir tanım yer almıştır.

Dikkati çeken nokta, Cumhuriyet Türkiyesinde **laikliğin** ötedenberi İslamiyette varolduğu savı ortaya atılırken, öteki İslam toplumlarının bu görüşü kabul etmemeleridir. İran'da bir İslam devrimini gerçekleştirdiği öne sürülen Humeyni'nin, laikliği kabul ettiği için Atatürk'ü ve onun izinden gidenleri dinsizlikle suçladığı henüz belleklerdedir. Libya lideri M. Kaddafi ise, İslam ülkelerindeki yaygın değerlendirmeyi dile getirerek, laiklik konusunda şunu belirtmektedir:

«İslam dininde laiklik diye bir problem yoktur. Laiklik, Hıristiyan ve Yahudi din adamları tarafından ortaya atılmış bir şeydir... Esasen İslamiyette din ile devlet arasında bir ayrılık söz konusu değildir.» (**Çağımız Dünyasında Din Sorunu,** 71)

Öte yandan Türkiye'de **laikliğin** tanımı, çoğu kez, «Din ve devlet işlerinin biribirinden ayrılması» diye yapılmakta, böylece de bu kavramın yalnız din anlayışı ile ilgili olduğu izlenimi ya da kanısı doğmaktadır. Gerçekte ise **laiklik,** bir düşünce, bir yaşam biçimi olarak, yalnızca din anlayışından kaynaklanan **vicdan özgürlüğünü** değil, her türlü düşünce özgürlüğünü, bütün yönetim ve kültür alanlarını içerir. Bu nedenle yalnızca din ve devlet işlerinin ayrılması yeterli olmayıp, yönetimi belirleyen ve toplum yaşamını yönlendiren hukuk, bilim, eğitim, sağlık ve sanat kuralları-

nın da, dinsel kalıplar dışında çağdaş gereksinimlere göre saptanması gerekir.

Bu boyutlar dikkate alındığında **laiklik** şöyle tanımlanabilir:

«Kişinin istediği gibi düşünme, beğendiği felsefi ya da siyasi fikri taşıma, inanma ya da inanmama, kabul ettiği dinin gereklerini yerine getirme ya da getirmeme hak ve özgürlüğüne sahip olması; devlet yönetiminde de yasa, tüzük, yönetmelik gibi bağlayıcı kuralların, bilimin ve çağdaş uygarlığın verilerine göre hazırlanıp uygulanması.»

Atatürk de laikliği bu içeriği ile Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri yapmak istemişti. Bu yüzden de **laiklik,** Cumhuriyet Halk Partisinin 1931'de düzenlenen programına şu tanımla alınmıştı:

«Fırka (Parti), devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin, ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini kabul etmiştir. Din telakkisi (anlayışı), vicdani olduğundan fırka, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı, milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakıyet amili (başarı etkeni) görür.»

Ortaokullar için ders kitabı olarak hazırlanan ve Atatürk'ün görüşlerini yansıtan **Vatandaş İçin Medeni Bilgiler** kitabında da, vicdan özgürlüğü ve laiklik konusunda şu açıklamalara yer verilmişti:

«Her fert istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine mahsus siyasi bir fikre malik olmak, mensup olduğu bir dinin icaplarını yapmak veya yapmamak hak ve hürriyetine maliktir. Kimsenin fikrine ve vicdanına hâkim olunamaz..

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dini yoktur. Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar, ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir (uygulanır).»

Ama bütün bu tanımlara ve girişimlere karşın, **laiklik** kavramı ve ilkesi anlayış, yorum ve uygulamalarda hayli inişli çıkışlı bir yol izlemektedir. Bu nedenle kültür yaşamı üzerindeki etkisi de değişik olmaktadır. Aslında bunu doğal saymak da gerekir. Çünkü batı kaynaklı olan **laiklik,** Avrupa toplumlarında da çok uzun ve çetin savaşımlar sonucunda değer kazanmış, tutunabilmiştir.

Laiklik bir düşünce sisteminin temelini oluşturuyordu. Düşünce ise, ancak özgür eğitimle beslenip gelişebilen bir yetidir. Bu yüzden kilisenin koyduğu kalıplardan çıkmaya yönelme, eğitim öğretimde atılan adımlarla başlamıştı. XI. yüzyılda İtalya'da, arkasından Fransa'da kurulan üniversiteler, kilisenin yönettiği dinsel eğitim öğretim kurumlarının dışında ilk laik okullar olmuştu. **Hümanizm** ile başlayan bu akım güçlenerek **Rönesansta** bilim ve sanatın dinsel çemberin dışına çıkmasını sağlamıştı. Söz konusu çabalar, **Reformasyon** hareketlerinin yer aldığı XVI. yüzyılda **vic-**

dan özgürlüğü alanında da meyvelerini vermeye başlamıştı. 1555 **Augsbourg Anlaşması** ile Almanya'ya prenslere Katoliklik dışında mezhep seçme hakkı tanınmıştı. Uzun din savaşlarından sonra 1648 **Westphalie Antlaşması** ile de bu hak pekiştirilmişti. Fransa'da ise Roma Kilisesinden ayrılanlara ayin serbestliği ve memuriyetlere alınmada eşitlik, ancak 1598 **Nantes Fermanı** ile tanınmıştı. Fakat Güneş Kral XIV. Louis, 1685'te bu fermanla tanınan hakları geri almıştı. Bu nedenle Fransa'da ibadet özgürlüğünü de içeren bir **vicdan özgürlüğünün** tanınması için aradan bir yüzyılın daha geçmesi gerekmişti. Aydınlanma felsefesi ve **doğal haklar** anlayışının İngiltere'den sonra kıta Avrupasına, hatta ABD'de yayılmasından sonradır ki, **vicdan özgürlüğü** kavramı geçerlilik kazanmıştı. ABD bağımsızlık savaşı döneminde yayımlanan **Virginia İnsan Hakları Bildirisinde** (12 Haziran 1776), herkesin «dininin gereklerini vicdanının emirlerine göre yerine getirmek hakkına» sahip olduğunu belirten bir madde yer almıştı. Fransız **Yurttaşlık ve İnsan Hakları Bildirisinde** (26 Ağustos 1789) ise bu ilke şöyle bir biçim almıştı:

«Hiç kimse, dini bile olsa, kanılarından ötürü rahatsız edilmemelidir, elverir ki onların açığa vurulması, yasaca sağlanan kamu düzenini sarsmasın!»

Yönetimin, kilisenin ve dinin baskısından kurtarılması, hukukun laikleştirilmesi için de daha birçok yılların geçmesi gerekmişti. İhtilalin başlangıcında ayrıcalıkların kaldırılması ile atılan adım, ancak Napoleon Bonaparte döneminde yürürlüğe konan **Code civil** (Medeni kanun) ile tamamlanabilmişti.

Avrupa'da yüzyılları bulan bir süreçte gelişen ve yerleşen **laiklik,** Osmanlı İmparatorluğu'na kavram olarak ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında yansımıştı. İslamiyetin din ve devlet anlayışı yüzünden de bu yeni kavramın benimsenmesi, değer kazanması elbette ki kolay olmayacaktı.

II. Mahmut'un ayrı dinlerden olan tebaaya eşit davranılacağı hakkındaki sözleri ve arkasından **Tanzimat Fermanı** ile tanınan haklar, siyasal yönden büyük önem taşımakla birlikte, **laiklik** ile doğrudan ilişkili değildi. Bu yoldaki önemli girişim, dinsel öğretime dayanan **medreseler** dışında, temel ya da mesleki eğitim verecek okulların açılması idi. Böylece Avrupa'da olduğu gibi, ilk adım eğitim öğretim alanında atılmıştı. Bunu **Tanzimat** döneminde hukuk alanında yapılan yeni düzenlemeler izlemişti. Bununla klasik Osmanlı hukukunda varolmayan **«hukuk birliği»** sağlanmış ve şeriatın boş bıraktığı yerler doldurulmuş olacaktı. Ceza ve ticaret yasalarından sonra **mecelle** işte bu anlayışla yürürlüğe konmuştu. Şeriattan kaynaklanan **mecelle,** kişi, aile, miras ve eşya hukuku alanlarında yeni hükümleri de içeren bir medeni yasa demekti. Bu düzenleme ile hukuk alanı laikleşmiş olmuyordu ama, dinsel hükümlerin yanıbaşında laik sayılabilecek maddelere de yer verilmesi önemli bir gelişme idi.

Tanzimat dönemi Türkiyesinin en belirgin özelliği olan ikilik (**dualizm**), öğretim ve hukukta olduğu gibi, edebiyat ve sanatta da yaşanırken **laiklik** kavramı, Türk düşün hayatına girmeye başlamıştı. Devlet yönetiminde tümüyle şeriatın egemen olmasının yeterli olup olmadığı konusundaki ilk **tartışmalar**, batı kavramlarının düşün hayatına yansıdığı **Yeni Osmanlılar** döneminde ortaya çıkmıştı. Vatan ve özgürlük şairi Namık Kemal, batıdaki bazı değer ve kurumların alınmasından yana olduğu halde, devlet yönetiminde dini esaslardan, şeriattan asla vazgeçilmemesi gerektiğini savunuyordu. **İbret** ve **Hürriyet** gazetelerinde çıkan yazılarında şöyle diyordu:

«Devletimiz uzun ömürlü olmak isterse, **Şeriat-ı Ahmediye**'ye tâbi olmaktan ve İslam devleti halinde kalmaktan ayrılamaz. Demek ki şeriat, devletimizin can ve hayat menbaıdır.»

Ayrıca, **Gülhane Hattı**nın, sanıldığı gibi temel bir şartname olmadığını, Osmanlı devleti için, «tek ve hakiki» şartnamenin şeriat olduğunu ekliyordu. Bu inanışla da düzenlenip uygulanmaya konulması istenen anayasanın da şeriata uygun olmasını savunuyordu (**Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar**, I, 180 vd.).

N. Kemal'in bu düşüncelerine karşılık, Avrupa'da **akıl** ile **kanun**, Osmanlı İmparatorluğu'nda ise **zulüm** ve **köleliğin** geçerli olduğunu, köleliğin de **cahillik** ve **bağnazlık** gibi '2' kaynaktan beslendiğini söyleyen Ali Suavi'nin görüşleri şöyle özetlenebilir: Arapça ibarelerden hükümler çıkarmak, yönetim ve siyaset yöntemlerini **Kuran**'da ve **hadiste** aramak anlamsızdır. İbadetler için böyle bir yöntem esas kabul edilebilir, fakat dünya işleri için olamaz. Çünkü siyaset ilminin kaynağı, coğrafya, iktisat ve ahlaktır... Bu nedenle fıkıhtaki ibadet konusunu dünyaya ilişkin hükümlerden ayırmalı, bunları ayrıca bağımsız bir bütün olarak düzenlemelidir.

Savunduğu bu görüşlerle Ali Suavi, sözcüğü kullanmamakla birlikte **laikliğe** yöneliyor ve devlet işlerinin din işlerinden ayrılması gerektiğine parmak basıyordu. O yıllarda böyle bir ayrımın zorunlu olduğunu belirten başka bir önerinin, doğrudan doğruya padişah Abdülaziz'e yöneltilmiş olması, kuşkusuz ki daha da önem taşımaktadır. Daha da ilginç olanı, bu önerideki imzanın, Osmanlı yönetiminde vezirliğe kadar yükseldikten sonra **Yeni Osmanlıların** koruyuculuğunu üstlenen bir paşaya ait olmasıdır. Mustafa Fazıl Paşanın imzasını taşıyan önerilerle dolu mektubun gerçekten de onun kaleminden çıkıp çıkmadığı kesinlikle bilinmemektedir. Tartışmalı da olsa Fransızca yazılan mektup, 1867 Martında Türkçeye çevrilmiş ve on binlerce nüsha basılıp dağıtılmıştır.

Mustafa Fazıl, «Padişahların sarayına en güç giren şey doğruluktur» diye başlayan mektubunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulabilmesi için alınması gereken önlemleri sıralıyordu. Bu arada, dinin devlet/dünya işlerine karışmaması gerektiği üzerinde de durarak şöyle diyordu:

«Din ve mezhep ruha hitap eder ve bize uhrevi (ahiretteki, öteki dünyadaki) nimetleri vaat eder. Şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdit ve tayin eden (sınırlandıran ve belirleyen) din ve mezhep değildir. Ve din ezeli (süregelen) hakikatler olarak durup kalmazsa, yani dünya işlerine müdahale ederse, her şeyi mahveyler ve kendisi de yok olur.»

Bu sözlerin Osmanlı tarihinde **halife** sanını da taşıyan padişahlara yöneltilen ilk önemli **laik** görüş ve eleştiriler olduğu kuşkusuzdur.

Yeni Osmanlılar döneminde başlayan **laiklik** tartışmaları, daha doğrusu din ve devlet işlerinin ayrılması önerileri, İslami cereyanların güçlendiği II. Abdülhamit'in saltanatı süresince ancak yönetime karşı gruplar ve kişilerce savunulabilmişti. **İttihat ve Terakki Cemiyeti** üyeleri ya da **Jön Türkler** diye anılan grup içerisinde özellikle iki kişiyi anmak gerekir: Ahmet Rıza ve Dr. Abdullah Cevdet.

İttihat ve Terakkinin başkanlarından olup **olguculuk** (pozitivizm) akımının Türkiye'ye girişinde öncülük yapan Ahmet Rıza, İslamiyetin aslında hoşgörülü olduğuna inanıyordu. Ancak devletin yaşaması, güçlenmesi için **«tam anlamıyla laik bir eğitimi»** (une solide instruction laique) de zorunlu görüyordu. Ona göre, laik öğretim, yalnız erkekleri değil, kızları da kapsamalıydı. Bu amaçla kendisi İstanbul'da bir kız lisesinin (sultani) açılmasına önayak olmuştu.

Dr. Abdullah Cevdet ise, şeriat düzeni yerine **laik bir düzen**in alınmasını istemekle **laiklik** kavramına tam içeriğini vermeye çalışmıştı. Yeryüzünde tek bir uygarlığın, Avrupa uygarlığının bulunduğu görüşünde olan A. Cevdet, bunun «gülü ile, dikeni ile» bir bütün olarak alınmasının zorunlu olduğunu savunuyordu. Ona göre İslamiyet, yani din, siyasal alana, devlet yönetimine karışmamalıdır. Ancak düşünsel ve toplumsal bir İslamiyet söz konusudur. Bunun için de **içtihat** kapılarının yeniden açılması gerekir. A. Cevdet'in, geleceğin Türkiyesini, medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı, muskacılık ve üfürükçülüğün yasaklandığı, fesin kaldırıldığı, edebiyat ve fen kurumlarının çoğaldığı, bütün yasaların günün gereksinimlerine göre yeniden düzenlendiği, hatta tek kadınla evlenilebilen bir ülke olarak düşlemesi, **laiklik** anlayışının ne denli geniş olduğunu göstermektedir («Pek Uyanık bir Uyku», **İçtihat**, 1912).

Böylece, devlet işlerinin, din işlerinden ayrılması boyutunda da olsa, **laiklik** sorunu, II. Meşrutiyet dönemi Türkiyesinin önemli konularından biri olarak gündeme girmiştir. Bu tartışmalar sırasında **İttihat ve Terakki** yönetimini yönlendirmeye çalışan Ziya Gökalp'ın **Türkleşmek - İslamlaşmak - Muasırlaşmak** (Çağdaşlaşmak) formülünü ortaya attığını (1918) ve henüz **laik** bir düzen düşünmediğini de hatırlamak gerekir.

Bu nedenlerle, **laikliğin** gerçek boyutları ile önemli bir kavram olarak algılanması ve uygulamaya geçilebilmesi için Türk Kurtuluş Savaşını ve Atatürk devrimini beklemek gerekmiştir. Yukarıda yaptığımız alıntılarda

da görüldüğü gibi, Atatürk, laikliği salt vicdan özgürlüğü ya da din ve devlet işlerinin ayrılması olarak değil kişilikte, toplumda ve devlet hayatında çağdaş değerlere ulaşmayı sağlayan bir yol, bir ilke diye değerlendirmiştir. Bu yüzden de onu belleklere, vicdanlara ve hukuka yerleştirmek için, adım adım ilerlemeye özen göstermiştir. Gerçekten de **hilafetin** ve Şeriye-Evkaf Bakanlığının kaldırılmaları ve **öğretimin birleştirilmesi** (Tevhid-i Tedrisat) ile başlayan (3 Mart 1924) uygulamayı öteki değişiklikler izlemiştir. Medreselerle tekke ve zaviyeler kapatılmış, yeni bir medeni yasa kabul edilmiş (1926), anayasada laiklik ile bağdaşmayan hükümler ve yemin şekilleri yeniden düzenlenmiş (1928), **laiklik** ilke olarak önce CHP'nin programına alınmış ve ancak Atatürk'ün hayatının sonlarında (1937) anayasa hükümleri arasına sokulmuştu.

Öte yandan bunlara koşut olarak siyasetin de laikleştirilmesine büyük önem verilmişti. Çünkü Türkiye'nin yakın tarihi uzmanlarından Feroz Ahmet'in anlatımıyla, «Laiklik, aynı zamanda sanayileşen bir toplumda, günlük hayatın her yönünü rasyonelleştirmek zorunluluğu gibi daha temel bir eğilimin belirtisiydi.»

Laikliğin Türkiye Cumhuriyeti'nin belirgin niteliklerinden biri haline getirilmesinden bu yana yarım yüzyılı aşkın bir süre geçtiği halde, bunun ne olup olmadığı, İslamiyetle bağdaşıp bağdaşmayacağı Türkiye içinde ve dışında tartışılıp durmaktadır. Atatürk Türkiyesi dışında laikliğe anayasasında yer veren ikinci İslam devleti **Senegal** olmuştur. Buna rağmen tartışmaların sürmesinin temel nedeni, herhalde toplumun «demokratik ve laik kültür süreci»ni yeteri kadar yaşamamış olmasında aranmalıdır. Bunun dışında, **Türk-İslam Sentezi** diye adlandırılan dine sıkıdan sıkıya sarılma eğilimleri ve toplum ve devlet hayatında eskiden de uygulanan **örfü** görmezlikten gelerek, İslamiyeti kurumsal olarak **Kuran** ve **hadisten** çıkarmak yolundaki görüşler de bu tartışmaları olumsuz yönde etkilemektedir. Ama görünen, **laikliği** bir yana bırakıp yeniden bir din devletine dönmenin mümkün olamayacağıdır. Çünkü tartışmasız kabul etmek gerekir ki, bilimi gerçek yol gösterici kabul ederek toplum ve devlet hayatında çağdaşlaşma ve ulusal kültürü çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkarma savaşımında **laik** anlayış çok büyük etken olmuştur. Edebiyat, resim, müzik, sahne sanatları gibi kültürel etkinliklerde uluslararası düzeyde elde edilen başarılarda **laik** düşünce ve eğitimin payı asla yadsınamaz.

VI — BİLİM

A — BİLİMLE İLGİLİ KURAMSAL GERÇEKLER

Türk kültürünün tarih boyunca değişim ve gelişimini incelerken **bilimi** de dilde ve dinde olduğu gibi, kültür olgusu içindeki yeri ve kültürün öteki öğeleri ile olan etkileşimi yönlerinden ele alacağız. Yalnız öncelikle bilimin ne olduğuna, ondaki **gerçek** kavramının niteliğine, bunu dinden ve sihirden ayıran özelliklere ve bilimsel gelişmeyi etkileyen toplumsal koşullara değinmemiz yararlı olacaktır.

1 — Bilim ve Kültür

Bilim, **bilgi** temeline, yani **bilmek** istek ve yeteneğine dayanan bir sistem, bir gerçekler ve değerler topluluğudur. Kültür de öncelikle onu bilmekle edinilen ve sürdürülebilen bir bütün olduğuna göre, bilgi/bilim, kültürün ayrılmaz bir parçası demektir. Kültürü oluşturan öğelerden biri olan bilgi/bilim, aynı zamanda onun yapılmasını öngördüğü ya da yasakladığı etkinlikleri, eylemleri yönlendirmeye yarayan düşünsel bir davranıştır. Bu nedenledir ki, bilim - kültür ilişkilerini inceleyen B. Malinowski gibi düşünürler, bilimsel davranışlardan ve bunu değerlendirme yeteneğinden yoksun kalan toplumların, kültürlerini dolayısıyla da kendi varlıklarını devam ettiremeyeceklerini öne sürmüşlerdir (**Une Théorie scientifique de la Culture,** Paris, 1968.)

Gerçekte insanlar, bir bakıma alışkanlıklarının ve geleneklerinin tutsaklarıdır. Kişi, zorunluluk olmadıkça alıştığı şeylerden kolay kolay vazgeçemez. Bireylerden oluşan toplumlarda da bu eğilim, bu davranış sezilir. İşte bilimin **etkisi** ya da **gücü** burada belirmektedir. Aydın Sayılı'nın anlatımıyla, bilim, toplumların durağanlaşma, canlılığını yitirme eğilimlerini önleyen, onlara canlılık getiren bir etmen olarak ortaya çıkmaktadır.

Uygarlığın temel öğelerinden biri olan kendini yenileyebilme, kendini aşabilme yetisi, belli oranda kültür için de geçerlidir. Toplum hayatındaki en büyük gelişmeler, bilimden kaynaklanan, ona dayananlardır. Sayılı'nın belirttiği gibi, «Bilim, bir yandan teknolojinin yol açtığı maddi değişme ve dönüşmeleri büyük ölçüde temellendirirken, öte yandan da görgü ve kavrayış ufkumuzun gelişmesini, manevi hayatımızın sağlam düşünce temelleri üzerine oturmasını sağlar ve böylelikle de manevi hayatımızı, tinsel yaşam ve yaşantımıza, değer yargılarımıza yön vermeye yarar. Böy-

lece bilim, insan hayatı için de güven verici bir kılavuz yerine geçer.» (Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, **Erdem**, I/1, s. 175).

Ancak bilimdeki gelişmeler, yeni ve teknik buluşlar bir yana bırakılırsa çoğu kez yavaş olmaktadır. Toplum hayatı ve kültürel gelişme için önemli olan, bilim alanındaki gelişmeyi algılayabilmektir. Ona başlangıçta katılma olanağı bulunmamış ise, o vakit ayak uydurabilmek için tempoyu hızlandırmak gerekir. Mümtaz Turhan, bu konuda görüşünü şöyle açıklıyor :

«İlmi inkişafın göze çarpmayacak şekilde tedrici, yavaş olduğunu ve çok uzun sürdüğünü, binaenaleyh başlangıcından itibaren ona ait faaliyetlere iştirak edemeyen cemiyetlerin, onun tekâmülünün (gelişmesinin) farkına varmalarının imkânsız bulunduğunu da ilave etmek lazımdır. Hakikatte, ilmi inkişaf teknikte, zihniyet ve görüşlerde ve netice itibariyle siyasi ve iktisadi sahalarda kendisini gösterdikten sonradır ki, diğer medeniyet mensupları (Japonya, Çin, Hint, Türkiye vb.) tarafından fark edilebilmiştir.»

2 — Bilim, Sihir - Büyü, Din

Kültürü oluşturan öğeler ve onunla ilgili kavramlar gibi, **bilimin** de herkes tarafından kabul edilmiş tek bir tanımı yoktur. Değişik tanımlar içerisinde birisini yeğlersek, şöyle diyebiliriz

«**Bilim,** evrenin, olayların ve olguların tümünü ya da bir kısmını konu edinip, gözlem ve deney yolları ile olaylar ve olgular arasındaki ilişkileri bulma çabasıdır.»

Ünlü düşünür Bertrand Russel, bilimi şöyle tanımlıyor:

«**Bilim,** gözlem yoluyla ve bu gözlem üzerine kurulmuş akıl yürütme ile, önce dünyayla ilgili belirli olguları, sonra da bu olguları biribirine bağlayan yasaları bulma ve geleceğin önceden kestirilmesini olanaklı kılma girişimidir.» (**Bilim ve Din,** 5 vd.).

Türk tarihi boyunca bilimsel çalışmaları inceleyen Adnan Adıvar ise şu tanımı yapıyor «**Bilim**, gerçeklikler arasındaki bağıntının tümüdür.»

Bütün bu tanımlardan çıkan ortak görüş, **bilimin** evrende olup biteni öğrenme ihtiyaç ve isteğinden doğduğudur. Amacı da, olup bitenlerin iç yüzünü, yani **gerçeği** bulmak, ortaya çıkarmak ve geleceğe ilişkin kimi varsayımlarda bulunabilmektir.

Ancak bu istek ve amaç, **bilimi** evrende olup bitenleri açıklamaya çalışan başka alanlarla, uğraşlarla yakından ilişkili kılmıştır. İnsanoğlu, çevresinde gördüğü olay ve olguların iç yüzlerini öğrenmeye ve gerektiğinde onları kullanmaya yöneldiğinde, bilimden başka '2' yolu ya da sistemi daha kullanmıştır: **Din ve sihir/büyü**. Bu nedenle bilimi öteki ikisinden ayıran özelliklerin öncelikle belirtilmesi gerekir.

Bu '3' alan ya da yöntem arasındaki başlıca ayrılıklar şöyle özetlenebilir :

Din, evrenin yaradılışından başlayarak orada olup biten her şeyi, Tanrıya ya da Tanrılara bağlayarak ve onların istek ve iradelerinin birer sonucu diye açıklamaya çalışır. İnanç (iman) sistemine dayanan dinlerde, tartışılmadan kabul edilmesi gereken gerçekler söz konusudur. Bunlara, «sezgi yoluyla edinilmiş, içe doğmuş gerçekler» (eski deyimle **mülhem** gerçekler) denilir. Hemen bütün dinlerde görülen bu **gerçek** anlayışı, batı Hıristiyan teolojisinde **Credo ut intelligam** (önce inanıyorum, sonra inandığıma inanıyorum) formülüyle özetlenmiştir. Böyle bir anlayış egemen olduğu içindir ki, söz konusu dinsel gerçekleri tartışanlar ya da onlara inanmayanlar dinden uzaklaşmış (İslamiyette **kâfir** olmuş) sayılırlar.

Gerçeklik kavramı dışında bilim ile **din** arasındaki bir başka ayrılık **değişmezlikle** ilgili bulunmaktadır. Dinde **değişmezlik** esastır. İnançların ve kuralların hiçbir şekilde değişmemesi görüşü egemendir. Oysa bilimde sürekli değişme söz konusudur. Yalnız sosyal bilimlerde değil, fizikte bile değişmeler olmaktadır. Çünkü **değişme,** gelişmenin önkoşuludur.

Bilim ile din arasında **neden** anlayışında da bir fark bulunmaktadır. Din, evrende olup biten olayları, doğrudan doğruya ya da melek, şeytan, cin gibi kavramlarla dolaylı yoldan Tanrıya bağlayarak açıklar. Buna karşın bilimde her olayı doğuran neden ya da nedenleri bulmak esastır. Bu nedenler değişik olduğu gibi tek ya da çok olabilirler. Bilimin amacı bu olaylar ve olgular arasındaki ilişkiyi, varsa yasaları bulmaktır.

Sihir ve **büyü**ye gelince, bunlar, doğayı, dıştaki eşyayı insan iradesine bağlamaya, boyun eğdirmeye uğraşır. Bunda gerçeğe ulaşmaktan daha çok, **özlemleri ve istekleri gerçekleştirmek** esastır. Amaç, hastalık veya doğal afetler gibi kişisel ve toplumsal kötülüklerden, yıkıntılardan kurtulmak, ya da özlenen, umulan iyiliklere, mutluluklara kavuşmaktır.

Animizmin «iyi ve kötü ruhlar» inancından kaynaklanan sihir/büyü, **Şamanizm**e ve cin (hortlak) - peri kavramı halinde vahiye dayalı evrensel dinlere de geçmiştir. Üstelik, İslam inancına temelde ters düştüğü ve Hıristiyan kilisesince de yasaklandığı halde, zaman zaman toplumsal düzeni sarsacak boyutlarda uygulama alanı bulmuştur.

Hastalıkların, genelde işlenen bir günahın Tanrı eliyle cezalandırılması ya da **cin** çarpması sonucu olduğu kanısının kimi din çevrelerince de desteklenmesi, Ortaçağ boyunca sihir ve büyüyü artıran etkenlerin başında gelmiştir. Örneğin Hıristiyanlıkta Aziz Augustinus (354-430), Hıristiyanların uğradıkları bütün hastalıkların, cinlerin ve pagan dönemi Tanrılarının eseri olduğunu öne sürüyordu. Bu yüzden hastanın iyileşmesi için artık azizlerin, evliyaların aracılığına başvuruluyor, dualar okunuyor, kutsal yerler ya da emanetler ziyaret ediliyordu. Hastalığa cin çarpmasının neden olduğuna inanıldığında da onları kovmak için bazı eylemlere, hareketlere başvuruluyordu. Özellikle akıl hastalıklarının tedavisi, bu yöntemlerle yapılır olmuştu. Sık sık salgın halinde görülen ve çok büyük çapta ölümlere neden

olan veba gibi hastalıklar da Tanrının gazabına bağlanıyordu. O zaman da Tanrının öfkesini yatıştırmak ya da cinleri kovmak için çeşitli yöntemler uygulanıyor, adaklar, kurbanlar sunuluyordu. Görünürde bu gibi görevleri de rahipler, din adamları üstlenmişlerdi! Yalnızca Viyana'daki Cizvit papazları, 1583 yılında '12.562' şeytanı kovmuşlardı! Ama onların yanında **büyücü** ya da **cadı**cı denen yeni bir sınıf doğmuş ve onların uyguladıkları yöntemler akıl almaz boyutlara varmış, işkenceye dönüşmüştü. Bu nedenle Papa VIII. Innocentus, 1484'te büyücülerle savaşımı öngören bir kararname yayımlamıştı. Onları cezalandırmak için de özel yargıçlar görevlendirilmişti. Böylece başlayan soruşturmalarda 1550'ye gelinceye kadar geçen yüzyıla yakın sürede, yalnızca Almanya'da '100.000' büyücünün öldürüldüğü sanılmaktadır.

Sihir ve büyü, İslam dünyasında da görülmekle birlikte, Hıristiyan ülkelerdeki kadar yaygınlık kazanamamıştı. Müslüman toplumlarda sihir /büyü, genelde **muskacılık** ve **üfürükçülük** olarak varlığını sürdürmüştür. Arapça **nüsh**a (sayı, kopya) sözcüğünden türetilen **muska**, üçgen şeklinde katlanmış bir kâğıttır. Üzerinde, gözetilen amaca göre seçilmiş kimi ayet ve dualarla bazı özel işaretler yazılı olan kâğıt, 3-40 kez katlanıp muskalara sarıldıktan sonra, vücudun belden üst kısmında ve genellikle görünmeyecek bir yerde taşınır. **Muska**ların yapılış amacı çok değişik olmakla birlikte bunlar '3' grupta toplanabilir:

a) Günahlardan, kötülüklerden ve cinlerden korunmak,

b) Nazardan sakınmak,

c) Birine büyü yapmak ya da yapılmış olan bir büyüyü bozmak.

Üfürükçülük ise, hastayı iyileştirmek ya da kötülüğe uğramış birisini ondan kurtarmak için, bazı duaların ya da gelişigüzel sözlerin söylenip sonunda kişinin yüzüne üflenmesi demektir. Ne var ki uygulamada bununla kalınmamakta, kişinin bedenine kimi işaretlerin çizilmesi ve benzeri eylemlere de dönüştürülmektedir.

Tıp alanındaki gelişmeler ve doğal afetlerin nedenleri hakkındaki bilgilerin artması, sihir ve büyüye bağlanan özlemleri giderek azaltmış olmakla beraber, böylesi anlayış ve davranışları yeryüzünden silmek henüz mümkün olmamıştır ve olacağa da benzememektedir. 1989 Ağustosunda, bazı İtalyan balıkçılarının teknelerinin kötü ruhların yani cinlerin baskınına uğradığından yakınmaları ve Fransız devriminin 200. yıldönümü törenleri arasında Paris'te, dünyanın çeşitli yörelerinden gelen '105' sanatçı/büyücünün katıldığı bir sergi düzenlenmesi de bunu göstermektedir.

Bilime gelince, bunda, gözlem ya da deneylerle doğrulukları her zaman ve her yerde kanıtlanabilecek olan '**gerçek**'ler söz konusudur. Bilimsel gerçek, aynı ortam ve koşullarda, istenildiğinde yinelenebilen, yeniden elde edilebilen bir değerdir. Suyun sıfır derece ve altında donduğu,

cisimlerin kaynama derecelerinin biribirinden farklı olduğu, fakat bir belirli cismin hep aynı derecede kaynadığı her yerde ve günün herhangi bir saatinde denenebilir. Canlıların yaşamak için havaya gereksinmeleri olduğu, havasız yerde bırakılan herhangi bir canlının ölmesiyle her istenildiğinde kanıtlanabilir. Soğuk hava kitlesinin sıcak yere doğru aktığı basit gözlemlerle de saptanabilir. Maddeleri oluşturan bileşimler her zaman çözümlenebilir gibi. Kısacası, bilim, sağladığı sağlam ve kesin veriler sayesinde insanın, sonucu bilinmeyen kör sınamalara girişmeksizin ve boş hayallere kapılmaksızın güncel ve geleceğe dönük işlerde bilinçli olarak hareket etmesini sağlar. Bilimde düşünceler ve uygulamalar, özlemlere, rastlantılara ve olasılıklara değil, kesin kural ve yöntemlere bağlıdır.

Gereksinme ve amaçta görülen yakınlık, tarih boyunca bilimi din ve sihir ile zaman zaman iç içe, yan yana ve kimi kez de karşı karşıya getirmiştir. Güçlenmek isteyen her kurum gibi din de, duygu ve kalp alanından çıkarak insanın düşünüşü, gündelik hayatı ve toplum yasaları üzerinde de egemen olmaya başladığında, A. Adıvar'ın da vurguladığı gibi önce aklı sonra da deney ve gözlemi karşısında bulmuştur. Bunun sonucunda ise önce felsefe, sonra da bilimle çatışmıştır (**TİD**, 35).

Gerek batıda, gerekse doğuda bu çatışmanın en çarpıcı örnekleri, dinsel hoşgörünün azaldığı, din kurumlarının ve din adamlarının, insanların yalnızca vicdanları üzerinde değil, düşünceleri üzerinde de mutlak yönlendirici olmak istedikleri Ortaçağlarda görülür. Dargörüşlülüğün her toplumda, ya da her dinde zaman zaman etkili olduğunu göstermesi bakımından, Ortaçağ hatta Yeniçağ Avrupasından bazı örneklerin hatırlanması yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi, Hıristiyan kilisesi kendi dogmasını oluştururken Platon (Eflatun) felsefesi gibi düşünceleri reddederek Aristo felsefesini benimsemişti. İnsanın güncel hayatındaki her türlü uğraşısını da katı kurallara bağlamıştı. Bu çerçevede bazı bilim ya da bilim dallarıyla uğraşmak sakıncalı görülür olmuştu. Örneğin, XIII. yüzyılda yaşamış olan ve Katolik dogmasını sistemleştirmiş bir kişi sayılan San Tomasso, «anatomi ve fizyoloji» gibi tıbbın temelini oluşturan bilimleri zorunlu bulmamaktaydı. «Vücudun kuvveti onun maddi yapısına bağlı değildir. Bu nedenle bedenin yapısını inceleyecek yerde onun gücünü felsefe yöntemleriyle incelemek gerekir» diyordu!

Kilise, Ptolemaios (Batlamyus) sistemini kabul etmişti. Bu sisteme göre evrenin merkezi dünya idi, yani dünya dönmüyordu, durağandı, güneş ve gezegenler onun çevresinde dönüyorlardı. Kopernik (1473-1543) bunun yanlışlığını belirleyen kendi sistemini ortaya attığında ve dünyanın güneş etrafında döndüğünü öne sürdüğünde, kilisenin kabullendiği

görüşe karşı çıktığı için büyük suçlamalarla karşılaşmıştı. Öyleki Reformasyonu başlatan ünlü M. Luther bile, onu suçlayarak şunları söylemişti:

«Halk, göklerin, evrenin, güneşin ve ayın değil de dünyanın döndüğünü kanıtlamaya çalışan ne idüğü belirsiz yıldızcıya kulak veriyor. Kim daha akıllı görünmek istiyorsa yeni bir sistem ortaya atıyor.. Bu budala, astronomi bilimini tepetaklak etmek istiyor. Ama kutsal kitap bize, Joshua'nın dünyaya değil de güneşe olduğu yerde durmasını buyurduğunu söylüyor!» (B. Russel, **Bilim ve Din,** 19)

Yeni bir dinsel görüşün sahibi olan Calvin de, İncil'de dünyanın çakılı olduğunun yazıldığını hatırlatarak Kopernik'in «kutsal ruh»un üstüne çıkarılamayacağını öne sürmüştü! En acısı Kopernik sistemine inanan Domeniken Papaz Giordano Bruno'nun, 1600 yılında Roma'da diri diri yakılarak idam edilmesi olmuştu. Maddenin ölümsüzlüğüne de inanan Bruno, kendine özgü bir evrim kuramının da sahibi idi. Mahkemede hakkında verilen hükmü dinledikten sonra, «Benim hüküm dinlerken ürktüğümden çok, sizler bu hükmü verirken korkuyordunuz!» diye bağırmıştı. Onun yakıldığı meydana yüzyıllar sonra (1894) bir heykelinin dikilmesi, kuşkusuz kendisine duyulan saygının somut bir belirtisi olmuştu.

Bununla birlikte kilisenin bilimsel araştırmalara karşı gösterdiği tepkinin en çarpıcı örneği Galileo Galilei (1564 - 1642) olayında görülmüştü. Düşme kanunlarını, sarkacı ve teleskopu bulan Galileo, aynı zamanda Kopernik sistemini savunuyordu. Bu yüzden suçlanmış ve 1616'da Engizisyon mahkemesine verilmişti. Engizisyon, güneşin evrenin merkezi olduğu yolundaki görüşü budalaca ve saçma bulmuştu! Papa V. Paulus'un tavsiyesi ile Galileo bu görüşünden vazgeçmeye çağrılmıştı. O da Kopernik sistemini bundan sonra savunmayacağına söz verip andiçmek zorunda kalmıştı. Fakat bir süre sonra ünlü kitabı **Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo** (Dünyadaki İki Büyük Sistem Hakkında Konuşmalar) yayımlanınca (1632), yeniden Engizisyon mahkemesine sevk edilmişti. Pişmanlık duyduğunu söylemesine karşın suçlu sayılmış ve kutsal makamın, yani Papalığın göz hapsinde tutulmasına, '3' yıl süreyle de her hafta bir kere pişmanlık ilahilerini yüksek sesle okumaya mahkûm edilmişti. Mahkemenin kararından sonra, **Eppure si muove!** (Bununla birlikte, dönüyor!) diyerek, dünyanın döndüğüne olan inancını dile getiren Galileo, 1637' de kör olmuş ve 1642'de köşesinde ölmüştü. Kilise mensupları onun Hıristiyan mezarlığına gömülmesine bile izin vermemişlerdi. Fakat XIX. yüzyılda yalnız İtalya'da değil, birçok ülkede adına anıtlar dikilmiştir...

Dinsel ya da siyasal ideolojilerin, kendi dogmalarına aykırı gelen bilimsel gerçekleri kabul etmemeleri, içinde bulunduğumuz çağda azalmakla birlikte, ne yazık ki tamamen ortadan kalkmamıştır. İdeolojilere dayalı siyasal rejimler, bilimsel verileri görmemezlikten gelmekle yetinme-

mekte, kendi görüşlerini de bilim adamlarına zorla kabul ettirmeye çalışmaktadırlar. Nasyonal Sosyalizme dayalı Hitler, **saf kan - üstün ırk** kuramlarına karşı çıkan bilim adamlarını susturmuştu. Marksizm - Leninizme dayanan Stalin de, Sovyetlerin Galileo'su sayılan ünlü genetikçi Nikolai Vavilof'u, «proleter biyoloji» görüşünü reddettiği için casusluk ve vatan hainliği ile suçlayarak ölüm cezasına çarptırmıştı. Sonradan cezası ömür boyu hapse çevrilen Vavilof, 1943'te hapishanede ölmüştü.

3 — Bilimsel Gelişmenin Koşulları

Tarihsel süreç içerisinde Türk kültürünü hem oluşturan, hem de etkileyen bir öğe olarak bilim alanındaki değişme ve gelişmeleri ele almadan önce, hangi ülke ya da kültür söz konusu olursa olsun, bilimin ne gibi koşullara bağlı olarak geliştiği sorunu üzerinde de biraz durulması gerekmektedir. Bilimsel gelişmeleri sağlayan ya da onu engelleyen koşullar ya da kurallar, şu '7' maddede özetlenebilir:

Toplumsal değerler - yasal düzenlemeler - siyasal iktidarların tutumu - parasal ve teknik olanaklar - verilerin gözden geçirilmesi - neden/sonuç ya da eylem/tepki ilişkilerini gözetme - uygulamaya dönüşüm.

a) **Toplumsal değerler** : Kültürü oluşturan tüm öğelerde olduğu gibi, bilimin de herhangi bir ülkede gelişebilmesi, her şeyden önce o toplumda bilime verilen değere, bilimsel etkinliklerin önemsenip önemsenmemesine bağlıdır. Bunun için de öncelikle bilimin ne olduğunun, ne olmadığının iyi algılanması gerekir. Dinlerden hiçbiri temelde bilimi yadsımamıştır. Ama kimi kez din ile bilim eşanlamlı kullanılmış, din dışında bir bilim düşünülmemiştir. Kimi kez de bilim dinsel dogmanın yorumuna göre sınırlandırılmak istenmiştir. Bu yüzden «**Hayatta en hakiki mürşit ilimdir!**» özdeyişiyle bilimin birey ve toplum için en yansız yol gösterici olduğu bilincine ulaşmak, insanlık için kolay olmamıştır. Hele bu sloganın ülkelere yayılması ve bireysel tercihlerden çıkıp bir ilke haline dönüşmesi, uzun ve yorucu çabalarla sağlanabilmiştir. Bunun için, bilimin ana dayanağı olan **aklın imanın** emrinden çıkmasını ve **akılcılık (rasyonalizm) olguculuk (pozitivizm)** gibi akımların güçlenip toplumsal değerler kazanmasını beklemek gerekmiştir. Bu nedenle, bilimin her toplumda, her zaman çok önem verilen, övgüye değer görülen bir uğraş sayıldığı kolay kolay söylenemez.

Toplumun bilime ve bilim adamına verdiği değer dönemlere göre oldukça değişiklik göstermektedir. Bunun kimi çarpıcı örneklerine Türk tarihinde de rastlanılmaktadır. Genellikle devlet başkanlarının, üst yöneticilerin bilim adamlarına saygı gösterdikleri, onları saraylarında görevlendirip korudukları bilinmektedir. XVI. yüzyılın şeyhülislamlarından Kemal Paşazade, başlangıçta askeri sınıfa girmişken, Sadrazam Çandarlı İbrahim Paşanın meclisinde, müderris Tokatlı Lütfi'nin ünlü akıncı beyi Evrenos-

oğlu Ali Beyden daha üstün tutulduğuna tanık olunca, askerliği bırakıp ilmiye sınıfına geçtiğini belirtmektedir. Ne ki bir dönem sonra bu denli saygı gören Molla Lütfi, aykırı düşünceler beslemekle suçlanmış ve bilim adamlarından oluşan bir meclisce ölüme mahkûm edilerek idam edilmiştir.

b) **Yasal düzenlemeler**: Çağımızdaki katılımcı demokrasilerde yasalar, aydınlamacı görüşe uygun olarak, «kamu istek ve iradesini yansıtan metinler» olarak nitelendirilmektedir. Oysa yasaların bu anlayışa göre düzenlenebilmesi, büyük çabalar ve kanlı ihtilallerden sonra mümkün olabilmiştir. Bilinen en eski dönemlerden başlayarak bu aşamaya dek geçen süre içinde yasal düzenlemeler, hükümdarların kişisel takdirlerine göre, buyruk, ferman (**édit**) biçiminde yürürlüğe koydukları bağlayıcı hükümlerden oluşmaktaydı. Adı ne olursa olsun bu tür düzenlemelerin, bir ülkede bilimsel araştırmaları sınırlandırmaması, aksine desteklemesi öngörüldüğünde bilimin gelişmesi için uygun bir ortam hazırlanmış olur. Çünkü bilim, ancak özgürlükçü bir ortamda ve düzende serpilip gelişebilen bir nesnedir. Bu özgürlüğün yalnızca anayasalarda belirtilmesi yeterli olmayıp öteki yasa, tüzük ve yönetmelik gibi bağlayıcı metinlerin de bu anlayışa göre hazırlanması önemlidir. Hatta bilim kurumlarına ve bilimle uğraşanlara yasalarla tanınan maddi ya da manevi olanaklar ve haklar da bilimin gelişmesini belirli bir oranda etkiler. Bu yüzdendir ki, «bilimsel ilerlemeden ve bunun nimetlerinden pay almak» ve «bilimsel yapıtlardan doğan maddi ve manevi çıkarların korunması» gibi ilkeler, günümüzde büyük değer taşıyan **İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**nin temel hükümleri arasında yer almaktadır.

c) **Siyasal iktidarların** tutumu: Siyasal iktidarların bilime kendi anlayışları ve programları açısından yaklaşımları da, bilimsel gelişmeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkiler. Yürürlükteki rejim, ister ütopik bir monarşi, isterse çoğulcu demokrasi olsun, iktidarı ellerinde tutan kişi ya da gruplar, öncelikle yasal düzenlemelerde ve bilimsel araştırmalara sağlayacakları olanaklarda büyük rol oynarlar. Özellikle uygulamada bu rol, daha da güncel bir önem kazanır. Siyasal yetkilerini kullanan yöneticilerin bilime, bilim kurumlarına ve bilim adamlarına karşı tutumları, onlara ilişkin değerlendirmeleri, bir yerde toplumu bile yönlendirebilir, koşullandırabilir. Bilim çevrelerinin, iktidardaki siyaset adamlarınca boyuna suçlandıkları bir ülkede, bilimin değer kazanması, gelişmesi, doğal olarak güçleşir. İktidara geçenlerin bilimi kendi isteklerine ve yararlarına göre yönlendirmeye girişmeleri de bilime duyulan güveni sarsar ve onun siyasal bir araç haline dönüşmesine yol açar. Bu nedenledir ki bilimi, sık sık değişebilen siyasal görüş ve baskılar dışında tutup gelişmesini sağlayabilmek için **bilimsel özerklik** denen yeni bir kavram doğmuştur. Batı üniversitelerinin uzun mücadelelerden sonra elde ettikleri bilimsel özerklik,

1919'da ülkemize de yansımış ve o zamanki adıyla **Darülfünun** denen İstanbul Üniversitesinin bu özerkliğe sahip olması kabul edilmişti. Ne var ki bilimsel özerkliğin ne olduğu, içeriği ve uygulanışı konularındaki tartışmalar '70' yıldır bir açıklığa kavuşturulamamıştır. Kavramın yeni oluşuna karşın, Türk tarihinin geçmiş yüzyıllarında siyasal iktidar sahipleri ile bilim çevreleri arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini gösteren bazı davranışlar, bugün için de ilginçliklerini ve önemlerini korumaktadır. Nişaburlu bilgin Ali bin Hasan, kendisini niçin ziyarete gelmediğini soran Selçuklu Sultanı Melikşah'a şu yanıtı vermişti:

«Hükümdarların en iyisi, bilginleri ziyaret eden, bilginlerin en kötüsü de hükümdarların ziyaretine koşandır!» (O. Turan, **ST**, 253).

d) **Parasal ve teknik olanaklar**: Deneye, gözleme ve araştırmaya dayalı bir uğraş olan bilimin, kendini doğrulaması, yenilemesi, yeni buluşlara ve uygulamalara ayak uydurabilmesi, «ortam, yasa, ilgi» gibi manevi koşulların yanı başında, maddi yönden de desteklenmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bunun en somut belirtisi de, bilimsel eğitim, öğretim ve araştırmalar için ayrılan para, laboratuvar, araç gereç, arşiv, kitaplık gibi teknik olanakların tutarı ve oranıdır. Teknik buluşların baş döndürücü bir hızla arttığı günümüzde, bu maddi kaynakların bilim hayatı üzerindeki etkileri daha da büyük boyutlara ulaşmıştır. Artık yalnızca devlet kurumları için değil, özel kuruluşlar, sanayi işletmeleri bile bilimsel giderler için özel kaynaklar, fonlar ayırmak gereğini duymaktadırlar.

Devletlerin, bilimsel eğitim ve araştırmalar için bütçelerden ayırdıkları paraların tutarı, ulusal gelirlere, kullanılan paranın satın alma gücüne ve yıllara göre doğal olarak değişmektedir. Bu konuda daha sağlıklı bir fikir edinebilmek için, sayılardan çok, bilime ve eğitime ayrılan paraların öteki giderlere göre oranları üzerinde durmak daha iyi olacaktır. Örneğin, iki küçük Avrupa ülkesi, **İsveç** ve **Avusturya** için şu oranlar saptanmıştır. **İsveç**'te 1989 - 1990 dönemi bütçesinde, «eğitim ve kültür» için harcanması öngörülen paranın tüm bütçe rakamları içindeki oranı yüzde 12,8'i bulmaktadır. Bu oran «sağlık ve sosyal işler» giderlerinden (yüzde 27,9) sonra ikinci büyük grubu oluşturmaktadır. **Avusturya**'da ise, 1988 bütçesinde üniversiteler için öngörülen ödeneğin yüzde 39.33'ü doğrudan doğruya bilimsel araştırmalar için kullanılmıştır.

e) **Verilerin gözden geçirilmesi**: Bilimsel araştırmaları etkileyen koşullar diye şimdiye kadar sıralananlar, doğrudan doğruya bilim çevresine ve bilim adamına bağlı olmayan etkenler niteliğindedir. Bu dış etkenler ya da koşullardan başka, bilimsel hayatın gelişebilmesi için, bilimle uğraşan kişilerin ve kuruluşların uymaları, uygulamaları gereken bazı ilkeler, kurallar da vardır. Bunlardan biri, **yeniden gözden geçirme** diye belirtilen kuraldır. Bilimsel araştırmalar ve buluşlar, sürekli ve kimi kez de çok hızlı

gelişmeler göstermektedir. Bu nedenle, önceden edinilmiş olan bilgilerin, gerçek diye kabul edilen sonuçların da bu yeni verilere göre gözden geçirilmesi, gereken düzeltmelerin yapılması zorunlu olmaktadır. Örneğin, **uzay çağı** diye adlandırılan yüzyılımızda gökbilim (astronomi) genişler ve gelişirken, gökyüzü hakkında bilinenler de boyuna değişmektedir. Bunun gibi, 1950'li yıllara kadar maddenin parçalanamayan en küçük parçası gözüyle bakılan **atomun** parçalara ayrılması, kimya ve fizik alanlarında köklü değişiklikler getirmiştir. Tıp alanındaki buluşlar, hastalıkların tanı ve tedavileri konusunda yeni yeni yöntemlerin geliştirilmesini sağlamıştır. Uygulamalı bilimlerde elde edilen bu sonuçlar, aynı oranda olmasa da sosyal bilimlerde de görülmektedir. Kazılarda çıkartılan eserler, arşivlerde incelenen belgeler, tarihteki olaylar hakkında bilinenlere yeni boyutlar getirmekte, bunların yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Özetle, inceleme ve araştırmalar, bilimsel verilerin yeniden gözden geçirilmesini kaçınılmaz bir duruma dönüştürmektedir. Bunu yapacak olan da araştırmacının, ya da bilim adamının kendisidir. Onu yönlendirme ve destekleme konusunda da bilim kurumlarına görevler düşmektedir. Bu yapılmadığı takdirde, söz konusu bilim dalının gelişmelerin gerisinde kalmasını doğal bulmak gerekir. Eskimişi, yanlışı yineleme, bilim adamına ve bilime duyulan güveni ve saygıyı sarsan en büyük etkenlerden biridir. Güven ve saygının azalması ise, o ülkede bilimin duraklaması ve giderek gerilemesi demektir.

f) **Neden - sonuç ilişkilerini gözetme :** Herhangi bir toplumda bilimle uğraşanların uyması gereken ikinci kural, neden - sonuç ilişkilerini gözetmektir. Bu, bir bakıma, girişilen eylemin toplumda doğurduğu tepkiyi saptamak demektir. Bilimsel bir buluş, uygulamaya konulduğunda umulan sonuç alınmıyorsa, ya da anlaşılamıyorsa, yöntemde bir yanlışlık varsayılmalıdır. Ya da bir bilim adamının verdiği ders, konferans anlaşılamıyorsa anlatımda aksaklık söz konusudur. Alınan sonuç ve karşılaşılan tepkiye göre esasta veya yöntemde gereken düzeltmeler yapılmalıdır.

g) **Uygulamaya dönüşüm :** Elde edilen sonuçların uygulanabilir olması da, bilimsel gelişmeyi sağlayan etkenlerden biri olarak kabul edilmektedir. Kuşkusuz, bilimsel bir araştırmanın ya da buluşun hemen uygulamaya konulması ve topluma gözle görülür maddi bir yarar sağlaması mutlak bir zorunluluk olamaz. İnsandaki öğrenme eğilimine yanıt vermek, gerçeğin ne olduğunu ortaya çıkarmak da başlıbaşına psikolojik ve toplumsal bir kazançtır. Ne ki uygulanabilirlik, sağladığı olanaklarla bilime duyulan gereksinimi pekiştirmekte ve bilimsel araştırmaları destekleyici bir ortamın hazırlanmasına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle sanayileşmeye koşut olarak günümüzde bilim - sanayi ve bilim adamı - iş çevreleri işbirliği de önem kazanmış bulunmaktadır.

B — TÜRK TARİHİNDE BİLİMSEL ETKİNLİKLER

1 — İslam Öncesi ve İslamiyete Geçişin İlk Yüzyılları

Türk tarihi boyunca bilim alanındaki değişme ve gelişmelerle bilimin kültür hayatına etkisi konusuna eğilindiğinde, öteki alanlarda olduğu gibi bilimde de İslam öncesi döneme ilişkin fazla bir bilgi bulunmadığı görülmektedir. **Hiung-nu**'lardan başlayarak X. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde Orta Asya'da ve Avrupa'da birçok devlet kurmuş olan Türklerin, bilimsel buluşlara büyük bir katkıları olmasa bile, kendi çağlarının ve çevrelerinin biliminden yoksun oldukları düşünülemez. Göçebelikten yerleşik hayata geçmeye başlayan, şehirler kuran, hayvancılıkta ve tarımda belirli bir düzeye ulaşmış oldukları bilinen, **Ergenekon** efsanesine de yansıdığı gibi dağı eritmesini bilecek kadar madencilik yapan o dönem Türklerinin birçok şey bildikleri kuşkusuzdur. Ama o döneme ilişkin yazılı belgelerin yokluğu, komşu ülkelerin kaynaklarındaki bilgilerin azlığı, kimi varsayımlar dışında kesin hükümler verilmesini olanaksız kılmaktadır.

Bilgi ve belge eksikliği yüzündendir ki Z. Gökalp de eski Türklerde bilim konusunu incelemek isterken bazı genel değerlendirmelerle yetinmek zorunda kalmıştı. O, eski kavimlerde tekniklerin doğrudan yapılmış deneylerden çıkartılmasına karşın bilimin, toplumun geleneksel mantığına dayandığını, bu nedenle de nesnel (objektif) değil, öznel (sübjektif) olduğunu öne sürmekteydi. Bir başka deyimle, bilimi dinsel inanç ve boş inanışlarla iç içe kabul ediyordu. Bu yüzden Türklerin de «hangi şeyler uğurludur ve hangileri uğursuzdur» sorusuna yanıt vermeye çalışan bir bilimleri olduğunu savunuyordu. Gökalp'a göre, güncel pratik yaşama rehberlik eden bu bilim, halk inanışlarına geçerek devam etmiştir (**Türk Medeniyeti Tarihi, I**, 150 vd.).

Öte yandan, Türklerin İslam öncesinde kullandıkları özel bir **takvim** düzenlemiş olmaları, bu dönemde gökbilim alanında da bir birikimin var olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü **takvim**, çok genel bir tanımlama ile, zamanın, değişmeyen bazı gökbilim olgularına göre mantıklı bir sıralanmasını sağlayan sistem demektir. Bu sistemin düzenlenmesinde de, dayanılan başlıca gökbilimle ilgili veriler, güneşin ya da ayın hareketleri olmuştur. Türklerin kullandıkları takvim, öteki takvimlerin çoğu gibi güneş yılını esas almaktaydı. '12' yıllık dönemleri öngördüğü ve bu yılların her birine bir hayvan adı verildiği için **Oniki Hayvanlı Takvim** diye tanınıyordu. Göktürklerden başlayarak Uygurlar döneminde kullanıldığından ötürü de, İslam kaynaklarında **Tarih-i Türki, Tarih-i Uygur, Sâl-i Türkân** (Türklerin yılı) gibi adlarla da anılıyordu. Dünyanın yaradılışını başlangıç kabul eden bu Türk takviminde yıllar şöyle sıralanıyordu

Sıçgan (sıçan), **Ud** (sığır), **Bars** (pars), **Tavışgan** (tavşan), **Lu** (ejder), **Yılan, Yund** (katır), **Koy** (koyun), **Biçin** (maymun), **Taguk** (tavuk), **İt, Tonguz** (domuz).

Bu takvimde '12' yıllık dönemler dışında, '60' yıllık dönemler de öngörülmüştü. Takvimde tam gün olan '24' saatlik süre, yani gece gündüz de '12' eşit parçaya bölünüyordu. '2' saatlik zamanı gösteren bu dilimlere **çağ** deniliyordu. Yıl da '12' aydan oluşuyordu. Aylar bir ikisi dışında genelde sıra numaraları ile adlandırılıyordu. Yılın ilk ayına **Aram Ay,** sonuncusuna **Çakşaput** (ya da **Oruç**) deniliyordu. İkinci ay **İkinç,** on birinci ay da **Bir Yigirminç** diye anılıyordu.

Kendilerine özgü bir yazıyı geliştiren Uygurlar, bunu Çin'den de almış olsalar, artık kâğıt üzerine yazmaya başlamışlardı. Aynı zamanda Avrupalılardan yüzyıllarca önce kitap basmasını da öğrenmişlerdi. Böylece Uygurlar, Çin, Hint ve İran gibi komşu ülkelerdeki bilim hayatına ayak uydurmaya çalışmışlardı. Uygurlar çağı, aynı zamanda İslamiyetin Türkler arasında yayılmaya başladığı dönem demektir.

İslami dönemin kendine özgü bir bilim anlayışı ve bilim ortamı bulunduğu bilinmektedir. Ancak İslam bilimi, tek başına Arapların değil, ona katkıda bulunan Arap, Fars, Türk ve öteki etkin grupların ortak malıdır. A. Adıvar'ın belirttiği gibi, İslamiyetin ilk yıllarında Arapların, «bilim dili olmaya namzet Arapçadan başka» bilim alanına verecek başka şeyleri yoktu (**TİD**, 102). Bu nedenle İslam bilimi, Arap kökenli olmayıp aslında Ortadoğuludur. Yani eski Mısır, Mezopotamya, İran ve Anadolu bilimleri üzerine kurulmuştur. Ortadoğuda doğan bilimler, daha sonra Ege bölgesi ve Yunanistan'a aktarılmıştır. Bu yüzden Yunanistan'a mal edilen bilimler, İslamiyetin ortaya çıkışından sonra Arap Yarımadasında da etkili olmaya başlamıştır. Bilimsel çalışmalar doğal olarak önce taklit ve çeviri biçiminde başlamıştır. Bunda da Yunan eserlerini kendi dillerine aktarmış olan Süryanilerin yardımları olmuştur. Yani Süryaniceye çevrilmiş olan eserler oradan Arapçaya mal edilmiştir. Giderek Abbasiler döneminde İslam bilimi kendine özgü bir nitelik ve içerik kazanmıştır. İşte Türklerin de Abbasiler çağında İslam bilim hayatının içinde yer aldıkları ve bunun gelişmesine katkıda bulundukları görülmektedir. Ne var ki İslam dünyasında bilim dilinin Arapça olması nedeniyle Türk bilginleri de eserlerini Arapça yazmışlardır. Bu yüzden de hangi ulustan olduklarına bakılmaksızın İslam/Arap sayılmışlardır.

İslam dünyasında doğal olarak **nakli ilimler** diye adlandırılan din ile, Müslümanlıkla ilgili fıkıh, tefsir, hadis gibi bilimlere önem veriliyordu. Ama çeviriler yoluyla Helen dünyasından, Yunanistan'dan alınan felsefe, cebir, geometri, kimya, kozmografya ve tıp gibi bilimlerde de büyük gelişmeler sağlanmıştı. Felsefe, en yüksek, anabilim kabul ediliyor, başka ülkelerde de olduğu gibi filozoflara her alanda söz sahibi olan bilginler gözüyle ba-

kılıyordu. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Abbasiler döneminde en parlak yıllarını yaşayan İslam felsefesinde önde gelen '2' büyük filozofun Türk olduğu göze çarpar : Farabi ve İbni Sina.

Seyhun Irmağı boyundaki **Farap** (Parap) bölgesinde doğduğu için Farabi (Faraplı) diye anılan Ebu Nasr Muhammet (870 - 950), eski Grek felsefesini yorumlayan ve geliştiren bir filozof olarak tanınmaktadır. O, İslam dinine felsefi bir nitelik kazandırmak, İslamiyetle Platon (Eflatun) ve Aristoteles felsefelerini bağdaştırmak istemişti. Bu nedenle İslam felsefesinin kurucusu sayılmış, aynı zamanda kendisine Aristoteles'ten sonra gelen ikinci öğretmen anlamında «**hâce-i sâni**» unvanı verilmiştir. Bunun dışında onun siyaset sosyolojisi ile ilgili olarak yazdığı **Arâü'l - Medineti'l - Fadıla** adlı eseri de ününü artırmıştır. Farabi, bu kitabında faziletli bir devletin ve onun başkanının nasıl olması, ne gibi nitelikler taşıması gerektiği üzerinde durmuştu. Nihayet onun bir bilim sınıflaması yapması ve bu arada müziği bir bilim dalı olarak ele alıp değerlendirmesi de belirtilmeye değer.

Babasının adı Sina olduğu için Arapça deyimle İbni Sina diye adlandırılan Ebul Ali (980 - 1037) de bir Türk olup Buhara'da doğmuş ve Hemedan'da ölmüştür. Felsefenin yanı başında, tıp ve matematik alanlarındaki görüş ve buluşlarıyla daha sağlığında üne kavuşmuştu. Filozof olarak tipik bir Ortaçağ düşünürüdür. Farabi'nin akılcılığı ile deneyciliği birleştirmeye çalışmıştır. Bilgi konusunda Platoncu, tüm düşünce yönünden ise doğu skolastiğinin temsilcisi sayılır. Onun tıbba ilişkin **el - Kanun** adlı eseri, kendisinin, tıp biliminin babası sayılan Hippokrat ile Yunanlı hekim Galenus (131 - 201) gibi en büyük hekimler arasında anılmasına yol açmıştır. Adı batı dillerine Avicenne (Avisen) diye geçmiş ve yazdıkları Avrupa'daki tıp fakültelerinde XVII. yüzyıla dek ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca onun, **Şifa** adlı eserinde bilim sınıflaması yapması, jeoloji konuları üzerinde durması, taşların, dağların, minerallerin oluşumunu açıklaması da dikkat çekicidir.

İslam dünyasında, felsefe dışında geliştirilen bilimler söz konusu olduğunda **cebirin** özel bir yer tuttuğu kuşkusuzdur. Bilim dalının adı olan **cebir** de eski Mezopotamya matematiğinden Arapçaya geçen bir sözcüktür. Bu alandaki çalışmalarda Abdülhamid ibn Türk (yani Türkoğlu) ve Harezmli Muhammet adlı iki Türk bilgininin öncülük ettiği saptanmış bulunmaktadır. **Cebirin** Avrupa'ya Muhammet'in kitabının Latinceye çevrilmesi ile geçtiği de artık kanıtlanmıştır.

Ortaçağ İslam biliminde gökbilim (**astronomi, heyet**) alanındaki gelişmeler ve kurulan gözlemevleri (rasathaneler) etkinliklerinde de Türklerin payı vurgulanmaya değer. A. Sayılı'nın araştırmaları, İslam devletlerinde kurulan '8' ya da '9' gözlemevinden '3'ünün Türklere ait olduğunu göstermiştir. Bunlardan ilki, XI. yüzyılın üçüncü çeyreği sonunda Melikşah'ın

kurdurttuğu Isfahan gözlemevidir. XV. yüzyılın ilk yarısında Uluğ Beyin kurduğu Semerkant gözlemevi ise, çağının en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Son sırada yer alan ve III. Murat zamanında açılan İstanbul gözlemevi, aşağıda ayrıca belirteceğimiz nedenlerle ne yazık ki, uzun ömürlü olamamıştır.

Tıp bilimine kuramsal olarak yaptıkları katkılar dışında bu kuramların uygulandığı hastanelerin açılmasında da Türklerin etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Nitekim İslam ülkelerinde hastane kurucuları dizisinde yer alan kişilerden yarısının Türk olduğu saptanmaktadır. Bunlardan Tulunoğlu Ahmet'in Mısır'da kurduğu hastane, hizmetin sürekliliğini sağlayan bir vakfa dayanması ve uyguladığı tedavi yöntemleri nedeniyle zamanında büyük bir ün kazanmıştı. Böyle bir geleneği olan Türk hastaneleri Selçuklular döneminden başlayarak Anadolu'da daha da yaygınlık kazanacaktır.

İslam etkisinde Türk edebiyatının yeni bir biçim ve içerik kazandığı kuşkusuzdur. Yalnız şurasını belirtmek gerekir ki, Türkler, İslamiyeti daha çok İran üzerinden ve İranlılardan aldıkları için ve sanat dilinin Farsça olması biçiminde yerleşen bir kanının da etkisiyle Türk edebiyatında Arap değil, Fars etkisi görülür. Bu dönemde Türkçe yazılmış bilimsel nitelikteki eserlerin en başında **Kutadgu Bilig** gelmektedir. 1069 - 1070 de Kaşgarlı Yusuf Has Hacib'in yazıp Karahan hükümdarı Karabugra Hana sunduğu bu eser, salt manzum bir edebiyat örneği olmayıp, devlet yönetimine ilişkin bir bilimsel çalışmadır. Kitabın adı, sözcük olarak «mutluluk veren bilgi» anlamına gelmekle birlikte, bunda kişisel mutluluk değil, toplumu mutlu kılma söz konusudur. İnsanda **adalet, iktidar, bilinç** ve **kanaat** diye başlıca '4' yetenek bulan Yusuf Has Hacib, kitabının kahramanları olarak seçtiği '4' kişinin ağzından bu yetenekleri ve devlet yönetimine ilişkin ilkeleri sergilemektedir. Kahramanlar, yönetimin üst basamaklarında görev almış yetkililer olup temsil ettikleri ilkeler şöyle belirlenmiştir:

Kün Togdı (han): Yasaları ve adaleti temsil eder.

Ay Toldı (vezir) Devlet, kut, siyasal egemenlik ve uğurluluğun temsilcisidir.

Ögdülmüş, Ögtılmış Ay Toldı'nın oğludur. Sonradan babasının yerine vezir olacaktır. Aklın ve bilimin sözcüsüdür.

Odgurmuş Ögdülmüş'ün çocukluk arkadaşı. Kendini ibadete vermiştir, bu nedenle yönetimin dışındadır. Kanaatkâr olmayı, yaşamı bir köşede ibadetle geçirmeyi temsil etmektedir.

Yusuf Has Hacib'in, görüşlerini açıklarken, handa ve vezirde bulunması gereken nitelikler, yetenekler arasında **bilime** verdiği yer, ayrıca dikkati çekmektedir

«Havva oğullarının aslı birdir. Ancak bilgi sayesindedir ki insanlar biribirinden ayrılırlar.»

«Ulug Hacib için iki esas nitelik vardır: Bilim ve Akıl. Akılsız adam yemişsiz ağaç gibidir; bilimden yoksun kişi de diri olduğu halde ölü gibidir.»

«Bilgi edin, bilgisiz olarak edilen ibadetten fayda gelmez. İki türlü insana insan derler: biri öğreten, öbürü öğrenen. Üçüncü türü hayvandır, bundan kaçın. Bilgisizin ibadetinden, bilginin uyumasının sevabı daha çoktur.»

«Bilgi bil, adam ol, yükselt kendini
Ya da hayvan gibi adını al, insanlardan ıraklaş.»

Türklerin Anadolu'yu yurt edinmelerine kadar geçen dönemdeki bilimsel etkinliklerden söz ederken, son olarak **medrese** konusuna da değinmemiz yerinde olacaktır. Bilindiği gibi «ders okunan yer» anlamına gelen **medrese,** Türklerin İslam dünyasına girişlerinden sonra ortaya çıkan bir bilim ve öğretim kurumudur. İlk medreseler Türklerin yoğun oldukları Horasan ve Maveraünnehir yörelerinde kurulmuş ve giderek **Selçuklular** döneminde resmi kurum niteliğini kazanmıştır. Bu nedenle **medrese** sisteminin Türklerin eseri olduğu kabul edilmektedir (A. Sayılı, Higher Education in Medieval Islam», **Ankara Üniversitesi Yıllığı,** II, 1948, s. 30 - 71). Medreseler, normal olarak **fıkıh,** yani İslam hukuku öğretimin yapıldığı yerlerdir. Ancak başta tıp olmak üzere astronomi, matematik gibi öteki bilim alanlarında öğretim yapan özel medreseler de açılınca, buraları çağın bilimlerinin okutulduğu merkezler haline gelmiştir.

2 — Selçuklular Dönemi: Devingenliğin Sonu

Abbasoğulları döneminde İslamiyete giren yeni topluluklar ve özellikle Türklerle İranlıların da katkılarıyla gelişen İslam bilim hayatı, Türklerin Anadolu'da yeni bir devlet kurdukları yılları izleyen XII. yüzyıl başlarında, canlılığını ve çarpıcılığını yitirmeye başlamıştır. Giderek daha da artan bu donuklaşma, çok geçmeden doğu İslam biliminin, önceleri kendisinden gerilerde olan Hıristiyan batı bilimi karşısında gerilerde kalmasına yol açmıştır. Doğuluların, «Yunanlıların elinden aldıkları ilim meşalesini, beş yüzyıl parlak ve yüksek tuttukları halde bu meşalenin sonra neden söndüğü» sorusuna, A. Adıvar'ın da belirttiği gibi kesin bir yanıt vermek ya da bunu tek bir nedene bağlamak gerçekten de güçtür (**TİD,** 121). Ama XII. yüzyıldan sonra batıda uygulanıp da İslam dünyasında görülmeyen ilkeler ile, doğu bilim hayatı ve kurumlarında yapılan büyük çaplı değişiklikler göz önüne alınarak, kabul edilebilecek bazı nedenler sıralanabilir:

a) Batıda eğitim ve öğretim kurumlarının kiliseye bağlı olmasını gerekli kılan çember gevşetilerek dinsel olmayan, **laik** öğretime ilk adımlar atılmıştır. Bu da **üniversitas** (üniversite) adı verilen ve yalnızca bilimsel

verilere göre öğretim yapılan yükseköğretim kurumlarının açılmasıyla sağlanmıştır. İlk **üniversitas**, kilise hukuku değil de salt hukuk öğrenimi görmek isteyen öğrencilerin girişimiyle XI. yüzyılın sonlarına doğru '1088'de, İtalya'da **Bologna** şehrinde açılmıştı. Bunu 1156'da öğretime başlayan Paris Üniversitesi izlemişti.

Batıda bu gelişmeler olurken, İslam dünyasında daha yaygın olan **cami** öğretimi yerine, **medrese** sistemine geçilmiştir. Medreseler, **fıkıh** öğretimi yapılan kurumlar olarak düşünüldüğü için onlarda laik öğretim düşünülmemiştir.

b) Cami öğretiminden medrese öğretimine geçiş, düzenli ve uyumlu bir öğretim sağlamıştır. Fakat değişik kitaplar yerine tek kitaba bağlanma sonucunu da doğurmuştur. Tek kitap ise durgunluk, ezberciliği doğuran ve besleyen bir sistem demektir. Bu nedenle yeni araştırmalara, başka görüşlere sırt çevirilmiş, onlara yer verilmemiştir. Giderek de kitaba yazılanlar hiç değiştirilmeden yıllar yılı yinelenir olmuştur.

c) Medrese programlarında dine dayalı bilimlere öncelik tanındığından felsefe, matematik ve tıp gibi bilimlere az yer verilmiştir. Bu durum o bilimlerin ihmal edilmelerine yol açmıştır. Bir süre sonra da başta felsefe olmak üzere bu tür bilimlerle uğraşma kimi dinsel çevrelerce boş, hatta zararlı bir uğraş sayılır olmuştur.

d) Din bilimleri dışındaki bilimlerin artık önemsenememesinde, hatta gözardı edilmesinde, dolaylı da olsa Gazzali'nin olumsuz bir rolü olmuştur. Tasavvufun İslamiyete aykırı olmadığını savunmaya çalışırken felsefeyi ve filozofları eleştiren ve **aklı imanın** emrine veren Gazzali'nin görüşleri, İslam dünyasında felsefenin tahtından indirilmesine neden olmuştur. Buna karşılık batı Hıristiyan dünyası, başlangıçta cephe aldığı İbnürrüşd'ün (1126 - 1198) görüşlerini benimseyerek uygulamaya başlamıştır. Bilindiği gibi İbnürrüşd, Gazzali'nin aksine, akıl ile imanı birbirinden ayırıyordu. Akıl alanı olarak nitelediği felsefenin «varolanı», insana verileni incelediğini ve Tanrıya da ancak «varolan»la gidilebileceğini öne sürüyordu. O yüzden de eserine **Tehafütü't - Tehafüt** (Çöküşün Çöküşü) adını vermişti.

e) Bilimlerin gelişmesine koşut olarak, bilim ve öğretim kurumları da, programları ve eğitim süreleri bakımından çeşitlenmeye ve artmaya başlamıştı. Herhangi bir bilim dalında öğrenime geçmeden önce, öğrencilere bir temel eğitimin verilmesi gerekli olmuştu. Doğu İslam ülkelerinde, «temel eğitim» kavramının bir başka içerikle algılandığı görülmektedir Şöyle ki Kuran eğitimi, temel öğretime eş ya da denk sayılmıştır. Böyle bir eğitimin, medrese öğretimine yararı olsa bile, bilimlerin ne olduğu, onların nelerden söz ettikleri hakkında bir fikir vermeyeceği kuşkusuzdu.

f) Bilim dilinin **Arapça** olması da, İslam ülkelerinde bilimsel gelişmeyi engelleyen önemli nedenlerden biri idi. Gerçi Ortaçağ Avrupasında

da bilim dili olarak **Latince** kullanılıyordu. Ama dilden söz ederken belirttiğimiz gibi, Avrupalı bir Hıristiyanın **Latince** ile yakınlığı ile Arap olmayan bir Müslümanın **Arapçaya** yakınlığı arasında çok büyük bir fark vardı. Avrupalıların konuştukları bütün diller, Hint - Avrupa grubundan olup **Latince** ile akrabadır. İtalyanca, Fransızca ve İspanyolca gibi diller ise doğrudan doğruya Latinceden çıkmışlardır. Oysa Türkçenin ya da Farsçanın kökende Arapça ile hiçbir bağlılıkları yoktur. Bu nedenle Arapça öğretim ve bilim, özellikle Arap kökenli olmayan toplumlarda bilimin öğrenilmesini, yaygınlaşmasını büyük çapta güçleştirmiştir.

g) İslam toplumlarında medreselere yalnızca erkek çocukların alınması ve kız çocuklara Kuran öğrenimi dışında bilimsel bir öğretimin yaptırılmaması, hatta onların yazı öğrenmelerinin sakıncalı sayılması da, bilimin topluma, tabana yayılmasını engelleyen etkenlerden biridir. Örneğin İran'da Unsuru'l - Meâlî Keykâvus tarafından 1082'de yazıldığı kabul edilen **Kabusname**'de kız çocuklarına okuma yazma öğretmenin sakıncaları şöyle belirtilmiştir :

«Kız çocuklar da, bir kadın öğretmenin elinde Kuran okumayı, İslamın esaslarını öğrenmelidir. Fakat onlara yazı öğretilmemelidir. Çünkü, arzu ve duygularını yazı ile başkalarına bildirebilirler.» (Bâb 27. Çocuk Eğitimi).

İslam ülkelerinde bilimsel çalışmalar XII. yüzyılda azalmaya yüz tutmuş olmakla birlikte, bunun olumsuz sonuçları aradan uzunca bir süre geçtikten sonra kendini göstermiştir. Bu nedenle Anadolu Selçukluları dönemi, yaratıcılıktan yoksun olsa da, eski bilimsel düzeyin varlığını koruduğu bir süreç olmuştur. Buna, yeni yurt açmanın ve yeni devletler kurmanın heyecanı ile, yöneticilerin hoşgörüleri ve bilime verdikleri önem de eklenince, bilimsel etkinlikler için olumlu bir ortam oluşmuştur.

Anadolu'nun yurt edinilişinden Osmanlı devletinin kuruluşuna değin geçen dönemde, Türk toplumunda bilim ve düşün hayatının '2' ayrı kaynaktan beslendiği anlaşılmaktadır. Birincisi, Türk bölgesi diye nitelendirilebilecek olan Maveraünnehir, Harezm ve Horasan; ikincisi Arap çoğunluğun bulunduğu Suriye, Irak, Hicaz ve Mısır. Matematik, felsefe, tıp gibi bilimlerde Türk bölgesinin, hadis ve fıkıh gibi bilimlerde de Arap bölgesinin etkili olduğu ayrıca dikkati çekmektedir.

Abbasiler dönemindeki felsefe ile din arasında uyum sağlama çabaları, felsefeyi ikinci plana itip **kelama** üstünlük sağlamıştı. Böylece yeni bir İslam felsefesi doğarken, **tasavvufa** da yaşama, hatta gelişme olanağı tanınmıştı. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bir felsefi - dini görüş olan **tasavvuf**un, Anadolu'da Türkler arasında büyük gelişme göstermesinin bir raslantı olmadığı anlaşılır.

Melikşah döneminde Vezir Nizamülmülk tarafından örgütleştirilen medreseler, Sünni öğretinin kaleleri ve genelde fıkıh öğretilen kurumlar

niteliğini koruyorlardı. Alparslan döneminde medreselerde okutulan dersler genellikle, fıkıh, tefsir, hadis, nahiv (sözdizimi), sarf (dilbilgisi), dil ve edebiyat olarak sıralanıyordu. Bununla birlikte XII. yüzyılda Bağdat ve Halep gibi büyük medreselerde bunlardan başka, astronomi, riyaziye (matematik), hendese (geometri) ve feraiz (veraset hukuku) derslerinin okutulduğu da bilinmektedir. Anadolu Selçuklularının, artık klasikleşmiş olan programları izlemenin yanı başında özellikle tıp öğrenimi için özel medreseler ve hastaneler açtıkları görülmektedir.

Abbasoğulları döneminde kurulmasına başlanan hastanelerin Türk tarihinde ilk büyük örneği Tulunoğlu Ahmet'in Mısır'da yaptırdığı (875) **Darüşşifa** (şifa yurdu) olmuştu. Hastanelerin Anadolu Selçukluları döneminde yaygınlaşması, kuşkusuz tıbba verilen önemin bir göstergesidir. **Bimaristan, darussıhha, darülâfiye, darüşşifa, şıfahane, tıbhane** gibi adlarla anılan bu tıp medreseleri ve hastaneleri arasında önemlileri şöyle sıralanabilir

Havza'da, Mesut b. Kılıçarslan (1116),
Mardin'de, Necmeddin Gâzi (1122),
Kayseri'de, Gevher Nesibe (1206),
Sıvas'ta, İzzettin Keykâvus (1217),
Divriği'de, Turhan Melik (1228),
Çankırı'da, Atabey Ferruh (1235),
Konya'da, Karatay (1255),
Kastamonu'da, Pervane Ali (1272)
Tokat'ta, Muiniddin Pervane (1277)
Amasya'da, Yıldız Hatun (1308).

İ. Keykâvus'un Sıvas Darüşşifası için düzenlettiği vakfiye, giderlerin karşılanması için belirtilen taşınmaz malların yanı başında, hastane yönetiminin nasıl olacağı ve orada görev alan tabip, cerrah (operatör), göz hekimi ve öteki personele ödenecek ücretleri de kapsıyordu. Hastalardan tedavi için ücret alınmıyor, bu giderler vakıf gelirlerinden karşılanıyordu.

Türklerin de büyük katkısıyla gelişen İslam tıbbının Anadolu'da geniş bir uygulama alanı bulmasına karşın, astronomi (heyet ya da nücum) araştırmalarının bu yeni ülkeye pek yansımadığı görülmektedir. Melikşah, astronomiye büyük ilgi duymuş, Isfahan'da ve Bağdat'da '2' yeni gözlemevi kurdurtmuştu. Bu yüzden de döneminde düzenlenen takvime onun adı verilmişti. Melikşah'ın lakabı Celaleddin olduğu için **Celali Takvim** denen bu yeni takvim, ay yılına dayalı **Hicri Takvim**in aksine, güneş yılını temel alıyordu. Bir yıl, '365' gün, '5' saat, '48' salise idi. Yıl, '12' aya bölünmüştü, her ay '30' gün olup buna '5' gün, artık yıllarda ise '6' gün ekleniyordu. Yılbaşı olarak **nevruz** (21 Mart) kabul edilmiş ve takvimin uygulanmasına 1074'te başlanmıştı. **Celali Takvim**in düzenlenmesine yol açan nedenlerin başında Hicri Takvime göre vergi toplama işlerinde doğan karmaşayı gi-

derebilmekti. Çünkü ay yılına dayanan bu takvimde aylar her mevsime rastlayabildiğinden vergiler için değişmeyen belirli günlerin saptanması, henüz ürünün alınmadığı dönemlerde büyük sıkıntılar doğuruyordu. Bu yüzden **Celali Takvim,** maliye işlerinde ikinci bir takvim olarak kullanıldı. Fakat dini günlere dayanmadığı için bu takvim de pek tutunamadı.

Sultan Sancar da Melikşah gibi gözlem işlerine önem vermişti. Selçuklu şehirlerinin coğrafi konumlarını, enlem ve boylam dereceleri ile **kıble** yönlerini göstermek için düzenlenen çizelgelere **(Ziyc)** onun adı verilmişti : **Ziyc-i Sancari.**

Melikşah döneminde takvim konusunda başlayan uygulama Osmanlı İmparatorluğu'nda, Mali ya da **Rumi Takvim** denen ikinci bir takvimin kabulüne de örnek oluşturmuştur. Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde bir gözlemevinin açılmayışının nedenlerini, bir yasaklamadan çok, parasal kaynakların azlığında ve içteki savaşımların sürekliliğinde aramak herhalde daha uygun olur. O döneme gelinceye kadar astronomi konusunda öğrenilenler de hemen unutulup gitmemiştir. İleride belirteceğimiz gibi III. Murat döneminde **İstanbul**'da bir gözlemevi kurulmuş, ancak değişik nedenlerle bir süre sonra kapatılmıştır.

Özetle, uygulamalı ya da **akli** bilimlerdeki bu durgunluğun aksine, **nakli** bilimlerde özellikle de din bilimleri ve edebiyat alanlarında oldukça yoğun bir etkinlik göze çarpar. Ne ki bilimsel eserlerin Arapça, sanat eserlerinin de Farsça yazılması eğilimi ağır basmaktadır. Mevlana ve Mevlevilikle ilgili eserler dışında, edebiyat ve tarih eserleri de Farsça yazılıyordu. İ. Keykâvus'a sunulan ünlü Hint eseri **Kelile ve Dimne** uyarlaması Türkçe değil, Farsça idi (C. Cahen, **AT,** 253 vd.) İbn-i Bibi, Aksaraylı Kerimüddin Mahmut gibi tarih yazarları da Farsça yazmaya özen gösteriyorlardı. Yabancı dillerin kullanılması, bilimsel verilerin ve bilgilerin halka yayılmasını büyük ölçüde engelliyordu. Çünkü Memluk Sultanı Baybars'ın 1277'de İbn-i Batuta'nın da 1330 - 1333'de Anadolu'ya gelişlerinde saptandığı gibi «Rum'da önde gelen kişiler» bile Arapça bilmiyorlardı. Farsça ise kentlerde yaşayanlar arasında yayılmıştı ama, kırsal kesimin çoğunluğu bunlardan hiçbir şey anlamıyordu.

3 — Bilimsel Düşünüşte Aşama : XV. Yüzyıl

Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu dönemi hakkında bilinenler daha önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak derecede geniş ve çok olmakla birlikte, araştırmalarda genellikle siyasal olaylar üzerinde durulduğundan, bilim hayatı henüz ayrıntıları ile aydınlatılamamıştır. Biz burada bilimi, kültürü oluşturan ve kültür hayatını etkileyen bir öğe olarak ele aldığımız için, araştırmaların verilerini konumuz açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Osmanlı dönemindeki bilimsel etkinlikleri araştırmanın öncülerinden olan Adnan Adıvar, Anadolu Selçuklu devletinin parçalanması ile kurulan

Beylikler döneminden Fatih Mehmet'in saltanatına kadar geçen süre için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

«Osmanlı devletinin kuruluşundan Fatih'in cülusuna kadar geçen dönemde müsbet ilimler, toplumda özel bir yer almamış, fakat kelam, fıkıh, mantık, Selçuklularda olduğu gibi medreselerde okutulagelmiştir. Bu arada Kadızade-i Rumi matematik ve astronomide, Hacı Paşa da tıpta anılmaya değer eserler bırakmışlardır.

Fatih'in cülusu ile beraber, müsbet ilimlerin olmasa bile felsefi ve ilmi düşünüşün geliştiğine şahit oluyoruz.» (**OTİ**, 25)

Bu gelişmede, Fatih Mehmet'in kendisinden önceki ve sonraki padişahlara benzemeyen bilim ve kültür koruyuculuğunun, özel deyimiyle **me**sen (mécene) kişiliğinin kuşkusuz büyük payı vardır.

Selçuklular döneminde Anadolu'da yeşeren ve belirli bir düzeye ulaşan düşün ve bilim ortamını devralan Osmanlılar, bunu sürdürmekle yetinmemiş, bazı noktalarda gelişmeyi de sağlamışlardır. Doğudan ve batıdan gelen bilginlere kucak açılarak bilim hayatına bir canlılık getirilmiş ve bilim alanının örgütlenmesine büyük önem verilmiştir. İlk Osmanlı medresesi 1331'de İznik'te açılmış, bunu Bursa ve Edirne'de kurulan öteki medreseler izlemişti. Burada dikkati çeken özellik, aslında İslami bilimlerin okutulduğu yerler olmasına karşın, Osmanlı medreselerinde **akli** denen uygulamalı, pozitif bilimlere de yer verilmesidir.

Fatih, devletini yalnız askeri gücü ve sınırlarının genişliği ile değil, her yönden döneminin en üstün ve güçlü imparatorluğu durumuna getirmek istiyordu. Bu amaçla da İstanbul'u yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun değil, doğu İslam dünyasının bilim ve kültür merkezi yapabilmek için birçok girişimlerde bulunmuştu. Bunlardan biri, yaptırttığı caminin çevresinde '8' oda ya da derslikten oluşan yeni bir medresenin açılması ve bu tür kurumların yeniden düzenlenmesi idi. Arapça **Sahn-ı Seman** ('8' alan, '8' sahne) adı verilen bu medrese ilk, orta ve yüksek diye '3' basamağa ayrılmıştı. Burada din bilimlerinin yanında, dilbilgisi, edebiyat, aritmetik, geometri, astronomi (heyet) derslerine de yer verilmişti. Ama doğrudan doğruya matematik öğrenimi veren bir medrese öngörülmemişti. Daha çok hastanelerde (darüşşifa) yapılan tıp öğretimi ise, medrese kapsamına alınmamıştı. Ancak bu alanda ortaya çıkan boşluğu doldurmak için Kanuni Süleyman döneminde açılan **Süleymaniye Medreselerinin** (1556) '4' tanesi matematik, biri de tıp öğretimine ayrılmıştır.

Öte yandan Fatih döneminde gerek Anadolu Beyliklerinden, gerekse öteki ülkelerden birçok bilginin İstanbul'da toplandıkları görülmektedir. Bunlar arasında özellikle Ali Kuşçu'yu (? - 1474) anmak gerekmektedir. Semerkant'ta Bursalı Kadızade-i Rumi ve Uluğ Beyin öğrencisi olarak yetişen Ali Kuşçu, Osmanlı padişahının çağrısı ile onun hizmetine geçmiş ve Ayasofya Medresesi müderrisliğine atanmıştı. Osmanlı medreselerinde

matematik öğretimi onunla başlamış ve Sinan Paşa, Tokatlı Lütfi, Seydi Ali Reis gibi matematikçi bilginlerin yetişmesine olanak hazırlanmıştır. Bunun yanında Ali Kuşçu, medresedeki kozmografya derslerini de üstlenmiştir. Bu konuda Farsça yazdığı eserini **Risaletü'l - fethiye** (Fetih risalesi) adıyla Arapçaya çevirerek Fatih Mehmet'e sunmuştur.

Ali Kuşçu'dan başka, tıp alanında ün yapmış olan Kutbüddin Ahmet, Şirvanlı Şükrullah, Hoca Ataullah ve Tebrizli Kemal gibi hekimler de Fatih döneminde Osmanlı bilim adamları kadrosuna katılmışlardır. Bilim hayatındaki çok yönlülüğün ve canlılığın etkisiyle eskiden varolan **mumya** geleneğinin sürdürüldüğü görülmektedir. Öyleki Fatih'in oğlu Şehzade Mustafa'nın cesedi de, onun hizmetinde olan Angioloello'nun tanıklığına göre mumyalandıktan sonra Bursa'ya götürülmüştü.

Uygulamalı bilimlerde süren bu etkinliklere koşut olarak, Osmanlı tarih yazıcılığının da o dönemde biçimlenmeye başladığına işaret etmeliyiz. Bugünkü bilgilerimize göre, Fetret Devrinde Ahmedi'nin manzum **İskendername**'sine eklediği bir bölümle başlayan tarih yazarlığı, ilk belirgin örneklerini Şükrullah, Enveri, Cafer Çelebi, Karamanlı Mehmet Paşa ve Dursun Bey ile sergilemiştir. Bu ilk atılım, II. Bayezıt döneminde, Oruç, Ruhi, Ahmet Aşıki, M. Neşri, Bitlisli İdris ve Kemal Paşazade Şemseddin Ahmet ile parlak bir evreye varacaktır.

Ama bütün bunların dışında, o dönemdeki bilimsel düşünceyi asıl yansıtan olaylar ve uygulamalar, Müslüman olsun olmasın, bilim adamlarına ve bilimsel araştırmalara gösterilen anlayışta, serbest tartışmaların desteklenmesinde ve bilimi belgeleyen kitaplara verilen değerde belirginleşmektedir. Türk İslam bilginleri dışında sarayını batılı Hıristiyan bilim adamlarına da açan Fatih'in, vurgulanmaya değer bir özelliği de, çevresindekileri bilim, felsefe ve din ile ilişkili önemli konularda tartışma yapmaya ve yazmaya yöneltmesidir. Bir yanda Amirutzes, Georgius Trapezuntios, Ancona'lı Cyriacus, öte yanda Ali Kuşçu, Molla Husrev, Molla Gürani, Hocazade ve Hızır Bey gibi batı ve doğu bilimlerini temsil edenler onun huzurunda bir araya geliyorlardı. Hıristiyanlığa ilişkin sorunları öğrenmek için Patrik Gennadios'a **İtikadname** (İnanç kitabı) denen bir rapor hazırlatmıştı (A. Decei, **Fatih ve İstanbul Dergisi**, I, 98 - 116). **Tevhit** (Tanrının birliği, tekliği) konusunda Hocazade ile Molla Mehmet Zeyrek arasında kendi huzurunda yapılan tartışma, tam '6' gün sürmüştü.

XV. yüzyılın başlarında Timur'un sarayında Muhammet Cürcani ile Sadeddin Taftazani arasında, din, felsefe ve özellikle Kuran'daki **istihareler** (bir işin doğru olup olmadığını rüyalarla anlama) ile ilgili ayetlerin yorumlanması konularında başgösteren tartışma, İslam bilginlerinin '2' gruba ayrılmalarına yol açmıştı. **Sünni** inanışa sıkıdan sıkıya bağlı olan Taftazani'nin görüşleri medreselerde tutunurken, Cürcani'nin düşünceleri genelde tekkeler çevresinde yandaş bulmuştu. Fatih Mehmet, kişi olarak

Cürcani'ye eğilimli iken, bu eski tartışmayı kendi sarayında yineletmişti. Bununla birlikte **akıl** ve **iman** konusunda Gazzali ve İbnürrüşd arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı üzerine eğilmesi, bilimsel düşünüş yönünden daha da büyük önem taşıyordu. Söz konusu iki ünlü İslam filozofunun yazdıkları **Tehafüt** (Çöküş) adlı eserlerinde sergiledikleri görüşleri, Tus'lu Alaüddin ile Hocazade sanıyla tanınan Muslihuddin Mustafa'ya inceleterek onlardan kendi düşüncelerini yazılı olarak bildirmelerini istemişti. Hocazade, bununla ilgili olarak yazdığı kitaba da aynı adı koymuş ve '4' ayda tamamladığı kendi **Tehafüt**'ünü padişaha sunmuştu. Onun bu üçüncü **Tehafüt**'ü Osmanlı bilginlerince çok beğenilmişti. Görüşlerine fazla rağbet edilmeyen ve Hocazade'ye oranla padişahtan yarı yarıya para alan ('20.000'e karşın 10.000 akçe) Alaüddin ise, kendisine verilen müderrislik görevini bırakarak ülkesine dönmüştü! Ancak hemen eklemek gerekir ki bu yeğleme, Osmanlı düşün ve bilim hayatında **imanı akıl**dan üstün tutan Gazzali ekolünün iyice güçlenmesini sağlamış oluyordu. Fatih Mehmet gibi «çağının ilerisinde olan» bir hükümdarın akılcılığı geri plana iten Gazzali'yi yeğlemesinde, ya da onun izinden gidenlerden yana eğilim göstermesinde, eski deyimle **hikmet-i hükümet** (raison d'état) denilen «yönetim gizi»nin de bir payı olsa gerektir. Onun özgür düşünceye dayanan İbnürrüşd felsefesini dışlamasında, devletin Fetret Devrindeki siyasal bunalımlarla ve Simavnalı Bedrettin olayı gibi düşünsel sarsıntılarla bir daha karşılaşılmaması düşüncesi (Burhan Oğuz, «Gazzali ve Osmanlı Medresesi», **Cumhuriyet,** 22.IX.1987), etkenlerden yalnızca biri olmalıdır. Asıl belirleyici neden, Gazzali'nin görüşlerinin daha XII. yüzyılda doğu İslam dünyasında ve Türkler arasında yayılmış, kökleşmiş bulunmasıdır. Genç Fatih'in medreseliler çevresine yerleşmiş olan bu inancı kırması hiç de kolay değildi.

Bu tutum, anlayış ve eğilim dışında II. Mehmet'in İslam doğu dilleriyle yazılmış kitaplarla birlikte, batı dillerindeki kitapları da içeren bir saray kitaplığı oluşturması ve Bizans döneminden kalan eserleri koruması da belirtilmeye değer. Fatih'in kurduğu bu kitaplığa ilişkin incelemeler, yüzyılımızın başlarına ilişkin olduğu için, oradaki kitapların sayısı hakkında verilen rakamlar ve düzenlenen listeler de biribirini tutmamaktadır. Adolf Deismann'ın 1929'daki incelemesine göre bu koleksiyonda Türkçe, Arapça ve Farsça dışındaki dillerdeki eserlerin sayısı '587' idi. Bunların '75'i, XI. - XV. yüzyıllarda yazılmış olup, '15' tanesi matematik, astronomi, zooloji ve coğrafyaya ilişkindi. Söz konusu yazmalar arasında Euklides geometrisine ilişkin bir eserle, Aristoteles'in zooloji kitabı, bir astronomi dergisi, Ptolemaios coğrafyasına ait '2' kopya ile Homeros'un **İlias**'ı ve bazı haritalar dikkati çekmektedir. Bu düşünürler ve bilginlerle ilgilendiğine kuşku bulunmayan Fatih Mehmet, Ptolemaios coğrafyasını Trabzonlu Amirutzes aracılığı ile Grekçeden Arapçaya çevirtmişti.

4 — Durağanlığa Yöneliş: XVI. Yüzyıl

Fatih Mehmet döneminde padişahtan kaynaklanan hoşgörü ortamının onun yerine geçen oğlu II. Bayezıt'tan başlayarak çeşitli iç ve dış nedenlerle azalmaya, daralmaya yüz tutması, doğal olarak bilimsel hayattaki canlılığın da giderek yok olmasına yol açmıştır. Ve XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, cılız birkaç uygulamanın dışında, bilimsel etkinlikler yalnızca dinsel bilimler anlamında algılanır olmuş ve bunun sonucunda da felsefe, astronomi, tıp, matematik gibi bilimler medrese öğretimi programlarından çıkartılmıştır. Bunun, bir yandan II. Bayezıt'ın ve onu iktidara oturtanların kişiliklerinden kaynaklanan, öte yandan Safevi İran'la bir Sünni - Şii yarışmasına dönüşen savaşlardan doğan nedenlerini, yukarıda hoşgörü konusunu incelerken belirtmeye çalışmıştık. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, Tokatlı Lütfi'nin idam edilmesi, düşünce özgürlüğü kadar, bilim anlayışına da indirilen büyük bir darbe olmuştur. Lütfi, bir düşünür ve aynı zamanda Ali Kuşçu ile Sinan Paşadan matematik okumuş bir bilgindi. Geometriye ilişkin Arapça bir kitap da yazmıştı. **Tazifu'l - Mezbah** (sunağın kendisiyle çarpımı) adını verdiği bu kitabında, bilim tarihinin ünlü **Delos Problem**inden esinlenen Lütfi, çizgilerin ve karelerin kendileriyle çarpımından ve küpün ikileştirilmesinden söz ediyordu. Ayrıca, geometriye ilişkin kavramları bilmeyen bir kadının davaları hakkıyla çözemeyeceğine işaretle, pozitif bilimlerin yönetimde ve günlük yaşamdaki önemini belirtmeye çalışıyordu. O dönemde birçok bilginin üzerinde durdukları bu geometri bilmeyen kadı/müftü motifi, yüzyıllarca işlerliğini koruduğu için XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi tarafından da işlenecektir.

Tokatlı Lütfi, Fatih döneminde saray kitaplığı yöneticiliği de yapmış ve böylece değişik bilimleri inceleme olanağı bulmuştu. Sonunda **Mevzuatu'l-ulum ve'l-metalibu'l-ilahiye** (bilimlerin konuları ve Allahın istedikleri) adlı ünlü eserini meydana getirmişti. Bunda '60'ı aşkın değişik bilimlerin ne olduklarını, konularını açıklıyordu. Aynı zamanda sert bir eleştirmen olduğu için hicivden de hoşlanıyordu. **Harname** (eşek kitabı) adını verdiği kitabında, Türkçede **eşek** ile ilgili atasözlerini kullanarak döneminin yöneticileri ve bilgisiz olarak nitelediği bilginlerle alay etmekten geri kalmamıştı. Fakat bu davranışları, idam edilmesinin de başlıca nedeni olmuştu. Lütfi'yi kıskanan, onun eleştirilerine yanıt veremeyen çağdaşları, ondan kurtulabilmek için çok duyarlı ve geçerli sayılan bir yola başvurmuşlar, kendisini dinsizlikle suçlamışlardı. Onun peygamberliği yadsımaya yeltendiği ve Şiiliği övdüğü öne sürülmüştü. Şikâyetler üzerine Şeyhülislam Abdülkerim Efendi başkanlığında özel bir mahkeme kurulu (meclis) oluşturulmuştu. Dinlenen '200' kadar tanıktan bazıları onun aleyhinde bulunmuşlardı. Bunun üzerine Hatipzade Muhiddin Muhammet ile Molla İzari ve Ahaveyn gibi onun hicvettiği bilginler, «katlinin **vacip**» (gerekli) olduğu yolunda fetva vermişlerdi. Hükmün, II. Bayezıt tarafından da onaylanması üze-

rine, Molla Lütfi, 24 Aralık 1494'te **At Meydanı**nda (Hipodrum, Sultan Ahmet) boynu kılıçla vurularak idam edilmişti! A. Adıvar onun idamını haklı olarak bir **Sokrates trajedisi** olarak nitelemektedir (**OTİ,** 54).

Böylesine bir idam olayının yaşanmasına karşın o dönemde, dinsel bilimler dışında felsefe, astronomi, matematik ve tıp alanlarında dikkate değer bazı eserlerin telif ya da çeviri yoluyla bilim çevrelerine mal edildiği de gözden uzak tutulamaz. Mirim Çelebi soruyla tanınan Ali Kuşçu'nun torunu Mahmut, padişahın emriyle Uluğ Beyin **Zic**'ine yani yıldızların yerlerini ve hareketlerini belirten eserine Farsça bir **şerh** (açıklama) yazmıştı ve astronomi ile matematikte XVI. yüzyıl başlarının en önde gelen temsilcisi sayılıyordu. Kanuni Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarına kadar yaşayan Ahi Çelebi, böbrek ve mesane taşlarının tedavisine ilişkin bir kitap yazmıştı. Tıbba ait bazı Yunanca ve Arapça eserler de bu dönemde Türkçeye çevrilmişti. Öte yandan II. Bayezıt, Edirne'de kendi adıyla anılan külliyede bir de **darüşşifa** (bimarhane) yaptırtmıştı. Bazı kayıtlara göre Edirne'de ayrıca bir cüzzam hastanesi de bulunuyordu ve bu hastalığın tedavisine çalışılıyordu. Külliyelerde birer darüşşifaya yer verilmesi geleneği böylece sürdürülmüş oluyordu. Kanuni'nin annesi Hafsa Sultanın 1522'de Manisa'da yaptırttığı külliyedeki **bimarhane** ise akıl hastalıkları için kullanılmıştı. Bu yüzden, Farsça **tımar** sözcüğü aslında «yara bakımı» demek olduğu için bu hastaneye **tımarhane** (bakım/tedavi merkezi) denmiş, bu ad da bir süre sonra akıl hastanesi anlamında kullanılmıştır.

Bütün bunlara karşın, XVI. yüzyıl başlarında bilimsel araştırmalarda ağırlığın dinsel bilimler ile edebiyat ve tarih alanına kaydığı söylenebilir. Bunda, en parlak dönemini yaşayan imparatorlukta, bu üstünlüğü ve gücü sağlayan etkenleri belirleyip yüceltmek içgüdüsü ve eğiliminin de payı olmalıdır. İran savaşları da Sünni görüşlerin katı bir dogmaya dönüşmesine yol açmıştır. Yavuz Selim'in kısa saltanat dönemi savaş alanlarında geçerken, kendisini fetvalarla destekleyenler, dönemin din bilginleri olmuştu. O da büyük babası Fatih gibi yeni fethettiği ve Sünniliğin egemen olduğu bölgelerdeki bilginleri ve sanatçıları İstanbul'a toplamaya çalışmıştı. Mısır'dan dönerken Kazasker Kemal Paşazade'nin atının ayağından sıçrayan çamurların padişahın kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz, bilginlerin sıçrattığı çamurun kendisi için övünülecek bir olay, bir süs olduğunu söylemişti! Böylesine bir yanıt, Y. Selim'in bilginlere gösterdiği saygıyı belirten önemli bir kanıt olmakla birlikte, söz konusu bilginin, Şiiliği, **Rafızilik** sayarak Çaldıran seferi öncesinde padişahı destekleyen bir kişi olduğu da gözardı edilmemelidir.

Görkemi ile gözleri kamaştıran Kanuni Süleyman dönemi, birçok alanda olduğu gibi, bilimsel etkinlikler yönünden de olumlu ve olumsuz öğeleri birlikte içerir. Devletin ve kendisinin artan maddi olanakları ile bilginleri ve sanatçıları koruyan bu padişah döneminde, Osmanlı öğretim

kurumlarının en büyüğü olan **Süleymaniye Medreseleri** de açılmıştı. Asıl önemlisi, bu öğretim kurumunda **matematik** ve tıp öğretimi yapan bağımsız medreselerin de bulunması idi. Padişahın, yönetim alanındaki boşlukları gidermek amacıyla önemle eğildiği yasal düzenlemeler, Osmanlı toprak hukukunu tamamlarken kendisine de **Kanuni** sanını kazandırmıştı. Osmanlı başkenti, gerçek bir kültür merkezi olarak, Müslüman ve Hıristiyan gözetmeksizin bilginler ve sanatçılarla dolmuştu. **Divan edebiyatı** denen aydınlara ve yüksek tabakaya seslenen edebiyat, Fuzuli ve Baki gibi şairlerle en büyük temsilcilerini bulmuştu. Öte yandan **Akdeniz**'e egemen olma yarışı ve Türk gücünün **Umman** Denizine taşması, denizciliği ön plana çıkarınca **coğrafya** araştırmalarına da eğilmek gereği duyulmuştu. Türk coğrafyacılığının öncülerinden biri olan Piri Reisin (1465 - 1554) düzenlediği dünya haritası ile **Kitab-ı Bahriye**'sini özellikle anmak gerekir. Onun yaptığı haritalardan günümüze ancak '2' parça ulaşabilmiştir. Bunlar da uzun süre bilinmezliğe gömülmüşken cumhuriyetin ilk yıllarında **Topkapı** Sarayında ortaya çıkarılmıştı. Bunlardan biri 1513 tarihli olup deri parşömen üzerine renkli olarak çizilmiştir. Bunun, Cristof Colombus'un 1489'da yaptığı, fakat sonradan kaybolan haritanın kopyası olduğu saptanmıştır. Piri Reisin, boş yerlerine açıklamalar yazdığı bu harita, Yavuz Selim döneminde yapılmış ve ona sunulmuştu. Fakat bir kısmı koparıldığından, İspanya, Doğu Afrika, Amerika kıtasının o zaman bilinen kesimi ile Antilleri kapsamaktadır. 1528 tarihli ikinci harita ise, Atlas Denizinin kuzey kısmı ile Kuzey ve Orta Amerika'nın keşfedilmiş olan kıyılarını ve Grönland - Florida arasını içermektedir. Söz konusu haritalar, Piri Reisin harita yapan ilk Türk bilgini olduğunu kanıtlarken, onun Portekiz ve İtalyan haritalarını incelediğini de göstermektedir (A. İnan, **Pîri Reis**'in **Hayatı ve Eserleri,** Ankara, 1974).

Piri Reisin 1525'te Kanuni'ye sunduğu **Kitab-ı Bahriye** adlı eseri ise, onun nasıl dikkatli bir gözlemci olduğunu göstermektedir. Bu, **portulanları** yani kıyıları, adaları, limanları, denizlerdeki tehlikeli yerleri ve kayalıkları belirleyen bir kılavuz kitaptır. Pratik amaçlarla yazdığı bu kitapta Piri Reisin, Akdeniz hakkında daha önce yazılmış **portulan**lardan da yararlandığı anlaşılmaktadır. Eserin Türk bilim hayatı yönünden bir başka önemi, yazarın Amerika kıtasının bulunmasından da söz etmesidir. Önsözde Cristof Colombus'un, bir harita ile yola çıkarak Antil Adalarını bulduğu anlatılmaktadır.

Ne yazık ki Piri Reisin kaptanlığı, bilginliği derecesinde başarılı olmamıştı. Aksine Portekizlilerle Umman Denizinde sürdürülen savaşlarda görevlendirilmesi, hayatına mal olmuştur. Emrindeki kadırgaların çoğunu Basra'da bırakarak Süveyş'e dönünce sorumlu bulunmuş ve Kanuni Süleyman'ın fermanı üzerine Mısır Divanında boynu vurularak idam edilmiştir!

Piri Reisten sonra, Süveyş Kaptanlığına atanan Murat ve Seydi Ali Reisler de Basra'daki donanmayı Mısır'a getirememişlerdi. Ancak onların idam edilmemeleri, Piri Reisin katledilmesinin hata olduğu bilincine varıldığını gösterse gerektir. Gemisi fırtınaya tutulduğu için Hint kıyılarına çıkmak zorunda kalan Seydi Ali Reis, '3' yıl süren bir yolculuktan sonra, Maveraünnehir - Harezm - Horasan ve İran üzerinden İstanbul'a dönünce gördüklerini anlatan **Mir'atü'l-Memalik** (ülkelerin aynası) adlı bir kitap yazmıştı. Bu da Osmanlı İmparatorluğu'nda pek çok rastlanmayan **seyahatname** (gezi notları) türünün ilk büyük örneklerinden biri olmuştu. Seydi Ali'nin coğrafya ve deniz astronomisine ilişkin bir başka eseri daha bulunmaktadır. Kısaca **Muhit** diye anılan bu kitap, gemicilere kılavuz almadan Hint denizlerinde kolaylıkla gemi kullanma olanağı vermek amacıyla yazılmıştı. Bir bakıma Piri Reisin Akdeniz için yaptığını o, Hint Okyanusu için yapmak istemişti. Oldukça önemli bilgiler içerdiği için eserin bazı bölümleri daha geçen yüzyılda Avrupa dillerine çevrilmiştir. Bunlardan başka Türkçede astronomiye ilişkin bir eser bulunmadığını gören Seydi Ali Reis, Ali Kuşçu'nun **Fethiye**'sini bazı eklemelerle Türkçeye aktarmıştır. Bütün bunlar onun salt bir denizci değil, bir bilim adamı da olduğunu göstermektedir.

XVI. yüzyılda coğrafya ve astronomiye ait telif ya da çeviri yoluyla Türkçeye hayli eser kazandırılmıştır. Dünyaya, öteki ülkelere ve yeni keşfedilen Amerika'ya ilginin arttığını kanıtlayan bu eserlerden biri, Avrupa'da uzun bir tutsak hayatı yaşayan Tunuslu Hacı Ahmet'in 1560'ta batı dillerinden Türkçeye çevirdiği kitapçıktır. Dünyanın yuvarlaklığının kesin olduğunu vurgulayan H. Ahmet, **Yeni Dünya** adı verilen Kuzey ve Güney Amerika kıtası ile kimi Avrupa ve Asya ülkeleri (Türkistan vilayeti) hakkında özet bilgileri aktarmaktadır. Bunun dışında, 1583'te III. Murat'a sunulan **Tarih-i Hind-i Garbî** (batı Hint tarihi) adlı eserde de coğrafyaya ilişkin kimi eski bilgiler yinelenirken Amerika kıtasının bulunmasına ilişkin oldukça doğru bilgiler de verilmektedir.

Ancak coğrafya konusundaki bu gelişmelere, öteki pozitif bilimlerde rastlanılmamaktadır. Matrakçı Nasuh'un **Umdetü'l-Hisab** (hesabın ilkesi) adlı aritmetik kitabı, o dönemde kullanılan ölçülerin hesaplanması dışında yeni bir bilgi içermemektedir. Matematik alanında önemli sayılabilecek bir çalışma, Cezayirli Ali'nin **Tuhfetü'l-a'dad li zevi'l-rüşd ve's-sedad** (doğru ve sağlıklı olma yolunda sayıların armağanı) adlı kitabıdır. Bunda, tam sayı ve kesirlerin işlemleri ile cebire ait temel bilgiler verilmekte ve geometrik dizilerden söz edilmektedir. Bu kitap hakkında yapılan değerlendirmeler, eğer yazar orantıya, '1' rakamı yerine '0' la başlamış olsaydı, **logaritma**yı bulmuş olacağı noktasında toplanmaktadır (A. Adıvar, **OTİ**, 87 vd.)

XVI. yüzyıl sonlarına gelindiğinde İstanbul'da ilk Türk **gözlemevi**nin (rasathane) kurulması, Osmanlı dönemi bilim hayatında vurgulanması ge-

reken başlıbaşına bir olay oluşturur. Çünkü o zamana kadar, **zic** düzenleme düzeyinden öteye geçmeyen astronomi çalışmalarında, gözlemevi ile büyük bir atılım yapılırken, çok geçmeden bu kurumun kapatılması da geriye atılan bir adım olmuştur.

Şam'da doğmuş ve Mısır'da öğrenim görmüş olan Takıyüddin Mehmet (1521-1585), müneccimbaşılığa atanınca, bir gözlemevinin kurulması için harekete geçmişti. Padişahın öğretmeni Hoca Sadeddin'in yardımıyla III. Murat'ın izni alınmış ve Tophane Bayırında yapılan gözlemevi 1575'te etkinliklerine başlamıştı. Gerekli araç gerecin çoğu, Takıyüddin tarafından yapılmıştı. Bunlar arasında, gözlem işlerinde kullanılan mekanik bir saat ayrı bir önem taşıyordu. Gözlemevi için oldukça zengin bir kitaplık da oluşturulmuştu. Ne var ki bu gözlemevinin yaşamı ancak '5' yıl olmuştu! Henüz genişletme çalışmaları sürdürülürken, 1577'de görülen kuyrukluyıldız da izlenmişti. Ancak gökyüzünün gözlenmesi, Osmanlı başkentinde olumsuz tepkiler doğurmuştu. Başmüneccimin padişahı aldattığı yolunda söylentiler dolaşmaya başlamıştı. Dönemin şeyhülislamı Ahmet Şemseddin Efendi de, gökleri gözetlemenin uğursuzluk getirdiğini, gözlemevinin kurulduğu her ülkede çeşitli felaketlerle karşılaşıldığını ve devletlerin perişan olduğunu öne sürerek padişaha şikâyette bulunmuştu. Uğursuzluktan korkan III. Murat, gözlemevinin kapatılmasını yeterli bulmamış olacak ki, Kaptanı Derya Kılıç Ali Paşaya gönderdiği 22 Ocak 1580 günlü bir Hatt-ı Hümayun ile, binanın yıkılmasını da emretmişti. (S. Ünver, **İstanbul Rasathanesi,** Ankara, 1969). Bunun üzerine Tersane'den çıkartılan toplar, bu ilk gözlemevinin duvarlarını bir gecede yıkıp izini yitirmişti. Mekanik saatler konusunda İslam dünyasında ilk bilimsel kitabı yazmış olan Takıyüddin'in hayatına dokunulmamıştı, fakat İstanbul'da yeni bir gözlemevinin açılabilmesi için 1868 yılına kadar beklemek gerekmişti.

Piri Reisin idamı, gözlemevinin yıktırılması, kuşkusuz ki XVI. yüzyılın yaldızlı görünüşünü gölgeleyen olaylardır. Yüzyılın çelişkisi de burada düğümlenmektedir. Safevilere, Rafızi sayılan Şiiliğe ve içteki ayaklanmalara karşı sürdürülen savaşımda, Sünni öğreti başlıca koruyucu silah olarak kabul edilmişti. Başta şeyhülislamlar olmak üzere din bilginlerinden sağlanan destek, **fetva** kurumunu ön plana çıkarmıştı. **Örfi kanunlar**ın yürürlüğe konulmasında da, bu tür yeni düzenlemelerin şeriata aykırı olmadığını kanıtlamak için fetva alınması, şeriatı temsil edenlerin devlet yönetimindeki etkilerini daha da artırmıştı. Bunlara, Zembilli Ali, Kemal Paşazade ve Ebussuut gibi bilgili ve becerili şeyhülislamların kişilikleri de eklenince, düşünce ve bilim hayatı, **şer-i şerif**'in (çok onurlu olan şeriat) çizdiği sınırlara göre belirlenmeye başlamıştı.

Yüzyılın başından beri Sünni anlayışa uymayan görüşleri nedeniyle bazı bilginlerin, Molla Lütfi olayında olduğu gibi idamlarına karar verilmesi, felsefi düşünce ve bilimsel araştırmalar için zorunlu bulunan öz-

gürlük ortamını oldukça daraltmıştı. Kanuni döneminde, peygamberler içinde İsa'nın daha üstün olduğunu öne süren İranlı Molla Kabız ve yaratılmış olan insana bir şeyin haram olmaması gerektiğini savunan İsmail Maşuki (Oğlan Şeyh), kazaskerlerin de katıldıkları özel meclislerde yargılandıktan sonra padişahın da isteği doğrultusunda verilen fetvalarla idam edilmişlerdi. Bu her iki idamda da Kazasker Kemal Paşazade'nin büyük rolü olmuştu. Aradan yıllar geçtikten sonra da Şeyhülislam Ebussuut, öldürülen Oğlan Şeyh'e zulmedildiğini söyleyenlerin de katledilmeleri gerektiği yolunda fetva vermişti! Aynı zamanda Bosnalı Hamza Bali, İ. Maşuki'nin yolunda olmakla suçlanarak Ebussuut'un fetvasıyla öldürülmüştü (1561). Yüzyılın sonuna gelindiğinde, Müderris Sarı Abdurrahman Efendi de, evrenin sonsuzluğuna ve doğa yasalarının üstünde olayların olamayacağına inandığı için ölüm cezasına çarptırılmıştı!

Şiiliğe ve Sünniliğe aykırı görüş belirtenlere karşı açılan savaşımda, bunlara ilişkin kitapların zararlı bulunup yasaklanması, hatta bir kısmının yok edilmesi de bilimsel ve kültürel etkinlikleri güçleştiren, engelleyen nedenlerden biri olmuştur. Örneğin, Çorum Beyine gönderilen 1576 tarihli bir **Hüküm**de (Divan kararına dayanan padişah buyruğu), İran'dan getirildiği bildirilen Rafıziliğe ait kitaplara el konulması ve sahiplerinin hapsedilmesi istenmişti. Bazı yayınların zararlı görülerek yasaklanması ve toplatılması, kişisel beğeni ve eğilimlerin de eklenmesiyle giderek daha büyük boyutlara varmış ve kültürel yaratıcılığı azaltan önemli bir sorun haline gelmiştir. Bu yüzdendir ki Peyami Safa, 1935'te **Tan** gazetesinde çıkan bir yazısında «Türkiye'de kitap kadar hakarete uğrayan hiçbir mal yoktur» demişti.

Öte yandan, XVI. yüzyıl Osmanlı bilim ve düşün hayatını etkileyen bir başka etken, çıkış noktasını dinden alan yeni bir akımın ortaya çıkması ve kök salması olmuştu. XIII. yüzyıldan başlayarak Anadolu'daki bilim anlayışına, genelde akla ve felsefeye de (kelam) önem veren ünlü Kelamcı Fahrüddin Razi'nin görüşleri egemen olmuştu. Fatih Mehmet'in hocalığını yapan Molla Fenari ile Sinan Paşa, Molla Lütfi ve nihayet Kemal Paşazade ile Ebussuut da Razi ekolünün izleyicileri idiler. Söz konusu bilginlerin devlet hizmetinde bulunmaları, gerek **Örfi Kanunlar**ın düzenlenmesi, gerekse dinsizlik ve Rafıziliğe karşı savaşımda verdikleri fetvalar yüzünden, bu görüş devlet siyasasına da temel olmuştu. İşte XVI. yüzyılın sonlarına doğru devletin temsil ettiği bu inanış ve davranışa karşı yeni bir görüş güç kazanmaya başlamıştır.

Söz konusu görüşün sahibi Birgili Mehmet Efendi (1522-1573) idi. Balıkesir'de doğmuş olmasına karşın uzun süre Birgi'de müderrislik yaptığı için **Birgivi** (Birgili) diye tanınmıştı. Din ve kelam konusunda, düşünceden çok, ibadete, günlük yaşama, uygulamalara ve kurumlara önem veriyordu. **Tasavvuf**a ilgi duymuyordu. Bu yönleriyle ünlü İslam bilgini

İbn-i Teymiye'nin (1263-1328) görüşlerini benimsemişti. «Ehl-i sünnet» bilginlerinin anlayışlarına uymayan düşünceleri nedeniyle müderrislikten uzaklaştırılan İbn-i Teymiye, ömrünün büyük bir kısmını hapishanelerde geçirmişti, yazı yazmasın diye hokkası kalemi elinden alınmıştı. O, **tasavvuf**un Müslümanları asıl amaçlarından uzaklaştırdığına inanıyor, **icma'** ya aykırı fikirler öne sürmenin **küfür** olamayacağını savunuyor ve **veli** denen din büyüklerinin türbelerini ziyaret etmenin İslamiyetin başlangıçta özüne aykırı, yani **bid'at** olduğunu söylüyordu.

Birgili Mehmet de İslamın ilk çağında olmayıp daha sonra ortaya çıkan inanç ve uygulamalarla örf ve gelenekleri **bid'at** sayıyor ve bunların halkı İslamın özünden uzaklaştırdığını öne sürüyordu. Ayrıca, devlet yönetiminde görev almış olan şeyhülislamların başında bulunduğu ulema sınıfını, bunları önlemedikleri için suçluyordu. Ona göre **tarikat**ların durmadan artması da **bid'at**ları çoğaltmış, toplumda dağınıklığa yol açmıştı. Bundan kurtulmak için öze, peygamber dönemindeki anlayışa dönmek ve onun **sünnet**ine sarılmak gerekirdi. Bu nedenle Arapça olarak yazdığı kitaba **Tarikat-ı Muhammediye fi Sîret-i Ahmediye** (Peygamberin yaşamına göre Muhammet Tarikatı, yolu) adını vermişti. Nakit paranın vakfedilmesini **haram** sayan Birgili, bu görüşünü de **Seyf-i Sarım** (keskin kılıç) adlı bir kitapçıkta sergilemişti.

Birgili, iyi bir Müslüman olmak için yapılmaması gereken hareketi **afet** diye niteliyordu. Onun, **kalp, dil, kulak, göz, el, ayak, beden** ve **üreme organları** (tenasül) afetleri diye '8' bölüme ayırdığı afetlerin sayısı yüzleri aşmaktadır. Bunlar yalnızca inanç ve ibadetle ilgili olmayıp, giyim kuşam, resim, müzik, raks ve bilim gibi kültürün halen her alanını ilgilendiren afetler, sakınmalardır. Bu görüşleri, Birgili'yi, Türkiye'nin Gazzali'si haline getirmiştir. Toplumda geniş bir taraftar kitlesi bulması yüzünden de kültür hayatını büyük ölçüde etkilemiştir.

Birgili Mehmet'in söz konusu afetlerini ileride giyim kuşam ve sanatlardan söz ederken ele alacağız. O nedenle burada yalnızca bilimler hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız. Birgili, **Tarikat-ı Muhammediye**'de bir bilim sınıflandırması da yapmaktadır. Aristoteles'ten başlayarak batıda ve doğuda birçok düşünürün bilimleri sınıflandırmaya çalıştıkları bilinmektedir. Günümüzde de sürüp giden bu çabalara karşın, bilimlerin kaça ayrılması gerektiği konusunda henüz bir birlik de sağlanmış değildir. Ünlü Fransız bilgini A. M. Ampere (1775-1836), bilimlerin büyük gelişme gösterdiği XIX. yüzyılda bunların sayısını '512'ye kadar çıkarmıştı. Çağımızda yapılan sınıflamalarda bilimler genelde '2' büyük kola ayrılmaktadır. Ancak bu kollara verilen adlar değişmektedir. Bu ayrım ya **sosyal - pozitif** (uygulamalı), ya **betimleyici nakledici** veya **tümdengelimci - akli** bilimler diye adlandırılmaktadır. İslam dünyasında da Farabi'den başlayarak birçok bilim sınıflamaları yapılmıştı. Farabi bilimleri önce **kuramsal**

(nazari) ve uygulamalı (medeni) diye ikiye ayırmış, daha sonra '5'li bir sınıflamaya yönelmişti: İbni Sina ise, bilimleri madde ve biçimleri açısından '3'e ayırmıştı:

Yüksek (âli) bilimler: Metafizik, mantık,

Aşağı bilimler: Doğa bilimleri,

Orta bilimler: Matematik.

Bununla birlikte İslam bilginleri arasında **akli - nakli** ya da **yüksek** ve **alet** bilimleri diye ikili bir sınıflama yaygınlaşmıştı.

Bu açıdan bakıldığında Birgili'nin yeni bir bilim sınıflaması öne sürmesinin pek önemli olmadığı söylenebilir. Fakat onun sınıflamasını önemli kılan, bilimleri, gerçek İslamiyete ve iyi bir Müslümana sağlayacağı yararlar ya da vereceği zararlar yönünden ele almış olmasıdır. Birgili'den önce de bilimlere bu açıdan yaklaşanlar olmuştu. Bunun sonunda da şöyle bir ayrım yapılmıştı:

Mahmude bilimler: Hamdolunacak, övülmeye değer bilimler,

Mazmume bilimler: Zemmolunacak, aşağılanacak olan, uygun olmayan bilimler.

Bu sınıflamaya göre **mazmume** grubuna giren bilimler, bir Müslüman için ne bu dünyada, ne de ahirette bir yarar sağlayabilirdi. Bu ayrıma dayanak olarak da, peygamberin, «Bir kimsede gerçek İslamlık, kendine ait olmayan bir şeye karışmaması ile belli olur» anlamına gelen bir hadisi öne sürülmüştü. Gazzali gibi kimi bilginler ise söz konusu hadisi, «görünür yararı olmayan bilimlerden kaçınılması» şeklinde yorumlamışlardı (T. H. Weir, **İlim, İA**).

Birgili Mehmet, kitabının «Başkasına maksud olan ilimler» bölümünde, bilimleri '3'e ayırmaktadır :

a) **Emrolunan** (Farz olan) bilimler: **Fıkıh, tefsir, hadis, usul, kıraat,** hesap, **Arapça,**

b) **Yasak edilen** bilimler: **Kelam, astronomi** (heyet)

c) **Mendup** olan (yasak edilmeyen) bilimler: **Tıp.**

Bir Müslüman için öğrenilmesini zorunlu saydığı bilimleri de **farz** kavramına uygun olarak iki kısma ayıran Birgili, şunları söylüyor:

«**Farz-ı ayn**» (uyulması bütün Müslümanlar için zorunlu olan):

«Müslümanın kendi ahvalinde vuku bulan şeyleri öğrenmek farzdır. İlim malumata tâbidir. Malum farz veya haramsa onu bilmek de farzdır. Bu yüzden haram olan veya cömertlik, cimrilik, cesaret, korkaklık gibi ahlaki şeylerin ilmini elde etmek de farzdır.»

«**Farz-ı kifaye**» (uyulması belirli koşulları taşıyanlar için zorunlu olan) «Başkasının halini ilgilendiren şey demektir. Bu başkası da fıkıh, tefsir, hadis, usul ve kıraat ilimleridir. Hesaba da Feraizde (miras hukuku) ihtiyaç vardır ve 'Hesap ilmin dörtte biridir' denir. Gazzali hesabı farz-ı kifaye olarak kabul etmiştir.. Ayrıca Arapça diğer dillerden üstündür.»

Birgili, yasak, yani gerçek Müslümanlar için zararlı diye nitelediği bilimler için de şu görüşleri savunuyor:

«Bunlar ihtiyaçtan fazla olanıdır. Kelam ve yıldızlar ilmi gibi.. Ebu Hanife'den: Şüphe olmadıkça kelam ilmine dalmak mekruhtur (doğru değildir, terk edilmesi gerekir)... İmamın bu sözü Kelam ilminin farz-ı kifaye olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ilmi her kişi değil, çok zeki, dindar ve çalışkan olanlar öğretebilir veya öğrenebilir. Aksi halde batıl (boş, gerçeğe aykırı) mezheplere meyledilmesinden korkulur...

Yıldızlar ilmi hakkında ise ...**Hülasa** kitabında deniliyor ki, namaz vakitlerini ve kıbleyi bilecek kadar astronomi öğrenmekte bir beis yoktur. Bundan fazlası haramdır... **Talimu'l-Müteallim** kitabında, 'Yıldızlar ilmi bulaşıcı hastalıklar gibidir. Derinliğine inildikçe insan bağlanır. Bu bakımdan öğrenimi haramdır. Zira zararı var, faydası yoktur. Allahu tealanın kaza ve kaderinden kaçmak da mümkün değildir.' Bana kalırsa Yıldızlar İlminden haram olan, hükümlere ilişkin kısımdır. Mesela, güneş ve ay şu vakitlerde tutulur veya zelzele (deprem) olursa şöyle şöyle olaylar olur.. sözleri gibi...»

Öğrenilmesinde zorunluluk ya da zarar bulunmayan, isteğe bağlı diye nitelediği **mendup** bilimlere gelince, Birgili, bunlar için de özetle şunları öne sürüyor:

«Tıb da mendup olan ilimlerdendir. **Bustanu'l-Ârifîn** kitabında deniliyor ki, bedene zarar verecek şeylerden korunacak kadar tıb ilminden bilmek müstehabdır (sevaptır). Tedavi olmak vacip (gerekli) olmadığı için tıb ilminin öğrenimi de vacip değildir..»

Tıbbı hastalıklardan kurtulmak için değil, yalnızca vücudu koruyacak bazı bilgiler edinecek derecede öğrenilebilecek bir bilim sayan Birgili, **mendup** bilimler kısmına sokmamakla birlikte geometriyi (hendese) de aynı biçimde değerlendiriyor, onu **mübah** yani yapılabilir, öğrenilebilir kabul ediyordu. Gerçi o da İslamiyette bilime verilen önemi belirten ayet ve hadisleri anıyordu, hatta cahil birisinin bilginlerin yanında onlardan önce konuşmasını dil afeti olarak gösteriyordu, ama bilgin (âlim) sıfatını dinsel ilimlerle uğraşanlarla sınırlı olarak kullanıyordu.

Sünni görüşün resmi savunucuları durumunda olan ulema, başta dönemin Şeyhülislamı Ebussuut olmak üzere, Birgili'ye karşı büyük bir savunmaya girişmişlerdi. Böyle olduğu halde onun düşüncelerinin yaygınlık kazanmasının önüne geçilememişti. İşte XVI. yüzyılın düşünce ve bilim hayatındaki ikilem buradan kaynaklanıyordu. Hoşgörü ve özgürlük sınırlarının daraltılması, değişik görüşler öne sürenlerin idamlarına yol açarken, kimi bilimlerin Müslümanlar için zararlı bulunması, bu bilimlerde öğretim ve araştırma yapmayı olanaksız kılmakta gecikmeyecekti. Kısacası Takıyüddin'in kurduğu gözlemevinin yıktırılması, kızgınlıkla verilmiş geçici bir kararın eseri değil, bilim anlayışındaki değişmenin ve daralmanın bir sonucu idi.

Gerçek anlamda bir felsefe değil, bir İslam felsefesi olan **kelam** bile yasak bilimlerden sayılmaya başlanınca, bazı derslerin felsefe sayılarak medrese programlarından çıkartılması fazla gecikmemişti. 1918'de şeyhülislamlıkça yayımlanan **İlmiye Salnamesi**'nde bu konuda şöyle denilmektedir:

«Fatih döneminde Semaniye'de **Haşiye-i Tecrid** ve **Şerh-i Mevakıf** gibi dersler okutulmakta idi.. Ve hayfa ki Sultan Süleyman-ı Kanuni devr-i ikbalini müteakıb, bu dersler felsefiyatdır iddia-ı nâbecasiyle (yersiz) Sahn-ı Seman programlarından tay edilmiş (çıkartılmış), yerlerine **Hidaye** gibi, **Ekmel** gibi dersler ikame edilmiştir (geçirilmiştir). Daha sonraları fünun-ı cedide (yeni fenler, bilimler) hakkında beynelülema (bilginler arasında) birtakım itikadat-ı garibe hasıl olmuş (garip inançlar doğmuş).»

Öte yandan Süleymaniye Medresesinde tıp öğretimine de yer verildiği halde tıp biliminin fazla ilerlemediği de dikkati çekmektedir. Darüşşifalardaki tedaviler yeterli düzeyde olmadığından üst kademelerdeki yöneticiler yabancı hekimlere başvurur olmuşlardır. Örneğin, 1568'de Mısır'da iki ünlü hekim bulunduğu öğrenilince bunlardan en yeteneklisinin saraya gönderilmesi için Beylerbeyine Hüküm yazılmıştı. İstanbul'da ve eyaletlerde Avrupa'da öğrenim görmüş Yahudi hekimlerle pratik bazı bilgiler edinmiş kişilerin gezerek hasta tedavi ettikleri görülmektedir. Bu gibilerin gerçek hekim olup olmadıklarını saptamak için Hekimbaşılıkça zaman zaman sınavlar açılması yoluna gidildiği halde neden oldukları ölümlerin ve sakatlıkların önü alınamamıştır. Bazı zengin üstdüzey yöneticileri ise Venedik'ten özel hekim getirmeyi yeğlemişlerdir. 1552'de Osmanlılara tutsak düşmüş ve Kaptanı Derya Sinan Paşanın hizmetine verilmiş olan bir Portekizlinin, o yıllardaki Osmanlı hekimleri hakkında yazdıkları ve başta efendisi Sinan Paşa olmak üzere bazı saray görevlilerini tedavi ettiğinden söz etmesi, XVI. yüzyıl Türkiyesinde tıp, hastalık ve hekim anlayışının pek de parlak olmadığını göstermektedir. Pedro adını kullanan ve ülkesinde tıp öğrenimi görmüş ya da en azından bu konuda bazı şeyler öğrenmiş olduğu anlaşılan söz konusu kişi, Kral II. Filip'e sunduğu kitabında, Osmanlı hekimlerinin İbni Sina'yı bile okumadıklarını, halkın her şeyin Tanrıdan geldiği inancıyla hastalıklara karşı korunmayı düşünmediklerini, hekimlerin de salgınların nedenini araştırmak gereğini duymadıklarını öne sürmektedir. Kendisinin, Yahudi bir hekimin tedavi edemediği Sinan Paşayı iyileştirdiğini ve arkasından bazı saray görevlilerini de tedavi edince, günde '1' Venedik Dukası ücretle saray hekimliğine atandığını nakletmektedir (**Türkiye'nin Dört Yılı. 1552 - 1556**, Çev. A. Kurutluoğlu, s. 19, 31, 47).

XVI. yüzyıl sonlarında yalnız felsefe ve tıpta değil, evren ve doğa olayları hakkında yazılanlar da bu alanlarda her şeyi Tanrıya, meleklere boğlayan Ortaçağın dinsel anlatımının pek aşılamadığını göstermektedir.

Dönemin en önde gelen tarih yazarlarından biri sayılan Gelibolulu **Âli'nin Künhü'l-Ahbar** (haberlerin özü) adlı ünlü yapıtında, Arap bilgini İbni Cafer Muhammet'ten naklen, eskiden dönen ve yüzmekte olan dünyanın sonradan nasıl durduğu, gece ve gündüzün nedeni, yağmur, kar ve dolunun nasıl yağdıkları, gelgit olayı ve depremler şöyle açıklanmaktadır (Bugünkü anlatımla):

Dünya top biçimindedir. Okyanusun içinde bir karpuzu andırır. İlk yaradılışında yüzer dururdu. Bina yapılmasına ve canlıların yaşamasına elverişli değildi... Melek, cennet derelerinden lacivert bir öz çıkartarak dünyanın etrafına bastırdı. Böylece **Kafdağı** ortaya çıktı.. Fakat dünya gene durmadı yüzdü. Bunun üzerine Kafdağının çevresine **Âyetü'l-Kürsî** yazıldı, dünya durdu, yüzmedi.

Güneş ile ayın yaradılışları - Gece ve gündüz: Güneş, gökyüzü nurundan, ona bağlı olan ay ise perdeli (gölgeli) nurdan yaratılmıştır. Bunları binlerce melek yönetir; birinin yüzünü az gösterirlerse ötekini fazla gösterirler. Eğer yaratıldıkları gibi kalsalardı gece ve gündüz olmazdı. Güneş ve ay için ayrı ayrı '360' araba yaratılmıştır. Bunların her birine ayrı bir melek bakar. Gökyüzünün doğu ve batı tarafında siyah balçıktan '360' pınar bulunur. Bunlar ateş üstündeki çömleklere benzerler. Güneş ve ay, her gün yeni bir yerden doğup yeni bir magripte (batıda) batarlar.

Yağmur, kar, dolu: Mikâil'in yardımcıları olan melekler bulutları tutup, Tanrının emriyle gereken yerlere gönderirler. İbni Abbas'a göre, yağmur kalbur ile yağdırılır. Kalburla değil de bir yerden yağdırılsa idi yeryüzü yıkılırdı...

Tanrı, kardan ve doludan birçok dağlar yaratmıştır. Ne zaman dünyanın bir yerine yağdırmak istese meleklere emreder, o saatte o dağdan pek çok kar ve dolu yağar.

Gelgit: Denizden sorumlu olan melek, ayağını sokunca deniz yükselir, çekince de alçalır.

Deprem: Tanrı bir melek yaratmıştır ki yeryüzü, dağlar ve akarsular onun elindedir. Hareket ettiğinde yeryüzü de onunla birlikte hareket eder, o zaman deprem olur. Deprem olduğunda her asi suçunu ve günahını düşünür. Çünkü depremin hafif ya da şiddetli olması günahlarla orantılıdır..

Bilgin sayılanların bilim kitaplarına böylesi şeyler yazmaları dikkate alındığında, felsefe, astronomi gibi bilimlerin medrese programlarından çıkartılmasını ve gözlemevinin topa tutularak yıktırılmasını fazla yadırgamamak gerekir.

5 — Bilimsel Karanlığın Etkileri; XVII. - XVIII. Yüzyıllar

XVII. yüzyıl batı dünyasının **Hümanizm** ve **Rönesans**tan geçerek **Aydınlanma** Dönemine girdiği ve bilim devrimi denilecek bir atılıma geçtiği yılları içerir. Bilindiği gibi Aydınlanma düşüncesi, **bir**eyi ön plana çıkar-

mak, evrenin gizlerini **akıl** ile çözmek ve **bilgi**yi yaymak gibi '3' temel ilkeye dayanıyordu. Bu anlayış, siyasal hayatta **Tanrısal hukuk yerine doğal hukuk** kavramını getirirken, bilimsel araştırmalara da yeni bir hız kazandırmıştı. Kilisenin bütün engellemelerine karşın Kopernik sistemi, evren hakkında bilinenleri temelinden sarsmıştı. Astronomi, fizik ve matematik gibi pozitif bilimlere «sonsuz» kavramı getirilmiş ve Louis Marin' in deyimiyle, «Aristoteles'in âlemine sonsuzun sokulmasıyla da kozmos küresi patlatılmıştı.» Bilim alanındaki bu gelişmeler daha sonra da sürecek ve XVIII. yüzyıl Avrupasına «filozoflar çağı» damgasını vuracaktır.

Buna karşın doğu İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu, XVI. yüzyılda başlayan durgunluğun uzantısında karanlık bir döneme girmiştir. Karanlıkta parlayan cılız yıldızları andıran bireysel bazı etkinlikler, Türk bilim hayatını çağının düzeyine çıkarmaya yetmemiştir. Osmanlı İmparatorluğu her alanda olduğu gibi bilimde de tarihinin en bunalımlı yıllarını XVII. yüzyılda yaşamıştır. XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğine gelindiğinde, ilerleyen Avrupa ile arayı kapayabilmek, çağı izleyebilmek için ilk eğilimler belirmiştir. Ancak bu amaçla atılan adımlardan olumlu bir sonuç alınamamıştır. Bu da yönetimde bir düzen değişikliği ile birlikte, kültür ve bilim anlayışında da değişiklik gereğini gündeme getirmiştir. Peyami Safa'nın belirttiği gibi, batıda bilim gelişirken İslam doğu, tam aksine kaderciliğe bürünmüş, mistisizme dalmıştır. Giderek de denge, doğuda dünya ve maddenin aleyhine, batıda ise ahiret ve mana aleyhine bozulmuştur.

Bilimlerde yararlı ve zararlı diye zıt bir ayrım yapan Birgili Mehmet Efendinin, her şeyi **bid'at** sayan görüşleri, kamuoyundaki etkisini somut olarak XVII. yüzyılda göstermişti. Astronomi, felsefe, geometri, tıp bilimleri medrese öğretiminden çıkartılınca «bilim» kavramı yalnızca dinsel bilimlerle sınırlı bir içeriğe dönüşmüştü. Daha XVI. yüzyıl ortalarında 1558' de, Osmanlı bilim adamlarının yaşamöykülerini yazan Taşköprülüzade Ahmet, **Şekayık-ı Numâniye** adını verdiği yapıtına aldığı '522' kişiden hepsi de dinsel bilimlerle uğraşanlar ya da tarikat şeyhleri idi.

XVII. yüzyıl başlarında Osmanlı bilginleri, Birgili'nin görüşlerini paylaşanlar ve paylaşmayanlar diye '2' büyük gruba bölünmüşlerdi. Başlarında Balıkesirli Mehmet Efendinin (ölümü: 1635) bulunduğu ve **Kadızadeler** denen medreseliler grubu, Birgili'nin izinden giderek ne kadar **bid'at** varsa hepsinin ortadan kaldırılmasını istiyorlardı. Onlara karşılık **Sivasizadeler** (Sivaslıoğulları) diye tanınanlar, Birgili'nin görüşlerini aşırı buluyorlardı. Bunu savunurken de Birgili'nin dayanak olarak kullandığı **hadis**lerden bir kısmının gerçek olmadığını (**mevzu**) broşürlerle belirtmeye çalışıyorlardı. Başkent İstanbul bu bilginlerin yersiz ve kısır tartışmalarıyla çalkalanıyordu. Kâtip Çelebi'nin hayret ve üzüntüyle vurguladığı gibi, o yıllarda Osmanlı bilginleri, Hızır'ın gerçekte yaşayıp yaşamadığı, Firavun'

un imanı olup olmadığı, peygamberin babasının Müslüman sayılıp sayılmayacağı, kahvenin mekruh kabul edilip edilmeyeceği gibi konuları tartışır olmuşlardı! IV. Mehmet'in topladığı sözde bir bilim kurulu ise, Birgili'nin **Tarikat-ı Muhammediye**'sine karşı yazılanların doğru olmadığına, bunların reddedilmesi gerektiğine (merdut) karar vermişti. Böylece daha da güçlenen **Kadızadeler**, düşünceden başlayarak her alandaki kültürel etkinlikler üzerinde büyük bir baskı kurmuşlardı.

Üstüvani Mehmet gibi ateşli ve militan vaizlerin telkinlerine kapılan bazı kimselerin çıkardıkları olaylarla başkent bir kargaşa ortamına sürüklenmişti. İnsanlar yollarda çevrilerek dini konularda sınava çekiliyor, beklenen yanıtı veremeyenler hırpalanıyorlardı. Öte yandan dine aykırıdır diye sanat eserlerine saldırılıyor, yazmalardaki minyatürler bile tahrip ediliyorlardı. Bilime, kültüre bir şeyler eklemek şöyle dursun, varolanı kabullenmeyen, düşünce ve toplum yaşamını altüst eden bu kargaşa, belli koşullarla sadarete gelen Köprülü Mehmet Paşanın başvurduğu önlemlerle giderilebilmişti.

Bu olayları izleyen yıllarda yapılan bilim sınıflamaları, Birgili'nin ayrımına uymasa bile hemen hepsinde, yarar ve zarar düşüncesinin egemen olduğu ve dinsel bilimlerin ötekilere üstün tutulduğu saptanmaktadır. Örneğin, 1673'te Kayseri, Maraş, Ayıntab ve Ankara kadı ve naiplerine gönderilen bir Hükümde, şeri bilimler dışındaki bütün bilimler **artık (zaide)** olarak nitelendirilmiş ve öğrencilere dini bilgiler tümüyle öğretilmedikçe onların öğrenimine geçilmemesi emrolunmuştu

«... ol taraflarda müfti ve müderris ve şeyh ve vaîz ve hatib ve imam olanlar, talebelerine ulûm-i diniyeyi tertib-i şer' üzere ta'lim ve tefhim idüb, sâir ulûm üzerine ilm-i dini takdim edeler. Ulûm-i diniyeyi tekmil itmedikçe gayr-i ulûm-ı zâideye mübaşeret olunmaya...»

Öte yandan, XVIII. yüzyılda Fransa elçisi Villeneuve'ün (1728 - 1748) isteği üzerine Türkiye'deki öğretim hakkında bilgi vermek amacıyla yazılan **Kevakib-i Sab'a** (yedi yıldız) adlı kitapta bilimler '3' gruba ayrılarak şöyle sınıflandırılıyor

a) Faydalı olan bilimler Akaid, fıkıh, Arap dil ve edebiyatı, mantık, matematik, astronomi, anatomi, tıp.

b) Ne faydası ne de zararı olanlar Şiir ve edebiyat.

c) Zararlı bilimler Felsefe, sihir, astroloji.

Dönemin reisülküttabı Mustafa Efendinin tanıdığı olduğu bilinen yazar ayrıca, Mısırlıların, İranlıların ve Yunanlıların bilime karşı büyük bir ilgi duyduklarına, Çinliler ile Türklerin ise bilime pek rağbet etmediklerini eklemektedir (Adıvar, **OTİ**, 157).

Yazarının kişisel görüşlerini yansıtsa da, daha önceleri Birgili'nin zararlı bulduğu astronominin ve **mendup** grubunda sayılan tıbbın XVIII. yüzyılda yararlı bilimlerden sayılmaları kuşkusuz bir değişmeyi yansıtmakta-

dır. Felsefenin dışlanması ise, gene sürmektedir. Türklerin bilime Çinliler gibi pek önem vermedikleri yolundaki savlar da hayli düşündürücü olsa gerektir.

Bu tür kısıtlamalar, anlamsız tartışmalar ve çekişmeler arasında hoşgörülü anlayışın daha da daralması, bağnazlığa varan davranışların artması da kaçınılmazdı. Sultan İbrahim'i efsun ve büyü ile tedavi ettiğine inanılan Safranbolulu Hüseyin, layık olmadığı halde kazaskerliğe kadar yükseltilmişti ve bilimsel sanlar para ile satılır olmuştu. Dargörüşlülük, çok değer verilen kültür hayatında önemli bir yeri bulunan vakıf sistemine de yansımıştı. İlmiyenin başı sayılan Şeyhülislam Ebu İshak İsmail, felsefe, astronomi ve tarihe ait eserlerle, «yalanlarla dolu» diye nitelediği şiir kitaplarının vakfedilemeyeceğini öne süren bir fetva vermekten çekinmemişti. Kamış kalemi açarken kırpıntıların yere düşmesi bile, kalemle gerektiğinde Kuran'ın da yazıldığı belirtilerek günah sayılır olmuştu! Fransız doğubilimcisi Antoine Galland, 22 Haziran 1672 günkü anısında, Türkçe öğrenmek için İstanbul'a gelen Fransız dil oğlanlarına ders veren Türk öğretmenin, kalemleri açarken kırpıntılarını dikkatle topladığını, Kuran'ın yazımında kullanılacak bu araçtan bir parçanın yere düşmesinden korktuğunu anlatmaktadır!

İşte böyle bir ortamda Kâtip Çelebi, bu yersiz tartışmaların ve dargörüşlülüğün kişiye ve topluma bir yarar sağlamak şöyle dursun, bağnazlığı ve cehaleti daha da yaygınlaştırarak devlet yönetiminde, hatta adaletin yerine getirilmesinde büyük zararlara ve yanlışlıklara yol açacağını ısrarla vurgulamak gereğini duymuştu. O, **bid'at** diye suçlanan birçok davranışın ve uygulamaların, toplumların görenek, geleneklerinden kaynaklandığını belirtmeye çalışmıştı. Öte yandan şeriatın, dünyaya ilişkin hatta dinsel sorunları tek başına çözemeyeceğini, akli bilimlere de dayanması gerektiğini örnekleriyle sergilemeye koyulmuştu. Bu nedenle astronomi, matematik, geometri ve coğrafya gibi bilimlerden haberleri bulunmayan müftülerin verdikleri fetvalarda bilimsel gerçeklerle çelişen, dolayısıyla hak ve hukuk yönünden de aksak olan yanlışlıkları derleyerek bilgisizliğin doğurduğu zararlara dikkatleri çekmek istemişti. Ayrıca dönemin şeyhülislamı Bahai Mehmet Efendinin bilgisizliği ile alay etmekten de çekinmemişti. Pozitif bilimlerin güncel hayatta ve yargıya yansıyan alışkanlıklarda oynadıkları rolü belirtmek için, İslam dünyasında eskiden beri kullanılan, geometri bilmeyen kadı ya da müftü temasını işlemişti. Bu bağlamda çarpıcı '2' örnek üzerinde durmuştu. Birincisinde, eni, boyu ve derinliği '4'er **zira** (75 cm.) olarak kazılması kararlaştırılan bir kuyu, '2' zira kazıldığında işçiye ödenmesi gereken ücretin, başlangıçta belirtilen miktarın kaçta kaçı olması gerektiği sorunu ele alınmıştı. Kendisine başvurulan muftü, bunun başlangıçta saptananın yarısı olmasını öngören bir fetva vermişti. Kâtip Çelebi fetvanın yanlış olduğunu, bunun 1/8 oranında

olması gerektiğini açıklıyordu. İkinci örnek de gene geometri bilmeyen bir kadının önüne gelen davada verdiği yanlış karardan alınmıştı. 100 x 100 boyutunda bir tarla yerine 50 x 50 boyutunda '2' tarla verilebilir mi, sorununa ilişkin davada kadı efendi, bunun olabilirliğine hükmetmişti! Kâtip Çelebi hükmün aksak olduğunu 50 x 50 boyutunda '4' tarla verilmesi gerektiğini belirtiyordu (**Mizanu'l - Hakk,** 10).

Ne var ki, basımevinin bulunmadığı ve yazma eserlerin ne kadar ciddi ve önemli olursa olsun ancak belirli bir çevre içerisinde yayılabildiği o dönemde Kâtip Çelebi gibi birkaç kişinin çabaları fazla etkili olamazdı. Hele bilimsel sanların verilmesinde bilgi ve yetenek ölçütlerine dikkat edilmemesi, bazı kişilere daha küçük yaşlarda «beşik ulemalığı»nın verilmesi, yalnız pozitif bilimlerde değil, dinsel bilimlerde de büyük bir düzey düşüklüğüne yol açmıştı. Böyle bir ortamda teknolojiye de yönelen bilimsel buluşların değerlendirilmesine ve onlara günümüzdeki özel terimle birer buluş belgesi (patent) verilmesi de olanaksızdı. Nitekim de öyle oldu.

XVII. yüzyılın Türk düşün ve bilim hayatının övgüye değer ikinci Çelebisi Evliya, IV. Murat döneminde, **paraşüt** ve **roket** bağlamına girecek iki önemli buluş ya da deneyden söz etmektedir.

Birçok şeye karşı eğilimi ve yeteneği olduğu için **hezarfen** (bin hünerli) sanıyla anılan Ahmet Çelebi, ünlü bilgin İsmail Cevheri'nin izinden giderek uçmayı denemiş. Evindeki ilk deneylerden sonra kanat takarak Galata Kulesinden atlamış ve Boğaz'ı geçip Üsküdar Doğancılar'da yere inmiş. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre başlangıçta onu ödüllendiren IV. Murat sonradan tehlikeli olabileceğini düşünerek Cezayir'e sürmüş. Akıbetinin ne olduğu da bilinmiyor!

Bunun gibi, herhalde şişmanlığından ya da yavaş hareket etmesinden ötürü **lagari** sanı verilen Hasan Çelebi ise, uçmayı yukarıdan aşağıya doğru atlayarak değil de, aşağıdan yukarıya fırlatılarak gerçekleştirmeye çalışmış. IV. Murat'ın kızı Kaya Sultanın doğumu nedeniyle Sarayburnu'nda düzenlenen şenlikte bu düşüncesini uygulamaya koyulmuş. Kendi icadı olan '7' kollu bir fişeğe binmiş. '50' okka barutla doldurulmuş olan fişek ateşlenince Hasan Çelebi gökyüzüne fırlamış. Barut bitince de önceden hazırladığı kanatları açarak Sinanpaşa Sarayı önünde denize inmiş. Bu başarısı üzerine padişah kendisini sipahi sınıfına yazmış. Fakat sonradan Kırım'a Selamet Giray'ın yanına giden ya da gönderilen Hasan Çelebi orada ölmüş.

Evliya Çelebi'nin anlattığı bu iki önemli deneyin sonunda deneyicilerin başına gelenler ve söz konusu girişimlerden kaynaklarda açıklayıcı bilgilerin verilmemesi, XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı bilim dünyasının duyarsızlığını, yeni teknik buluşları değerlendirmek şöyle dursun, bunlardan ne denli korkulduğunu acı da olsa göstermektedir.

Bu olumsuzluklara karşın, sayıları çok az da olsa batıdaki bilimsel buluşları dolaylı yoldan öğrenen ve yazdıkları kitaplarda bunlara da yer veren bilim adamları da görülmektedir. Örneğin, Şirvanlı Şemsüddin İtaki'nin IV. Murat zamanında yazmış olduğu **Teşrih-i Etibba** kitabında, XVI. yüzyılın ünlü anatomi bilgini Belçikalı Vesalius'dan alınmış resimler kullanılmıştır. Ayrıca İbni Sina'nın **Kanun** adlı eserinin basit ilaçlardan söz eden kısmına eklenen resimler de Fransız P. André Matthioli'den alınmıştır. Ne ki bu örnekler pek fazla olmadığı gibi, öğretim alanına da aktarılamadığı için yaygınlık ve etkinlik kazanamamıştır.

XVI. yüzyıl Türk kültür ve bilim hayatının en önde gelen renkli kişileri kuşkusuz ki **çelebi**lerdir. Bu sanın yanı başında **kâtip, evliya** diye ikinci birer san daha taşıyan çelebiler, yaşadıkları yüzyılın kararmış ufuklarında parıldayan birer yıldız gibidirler.

Önce askeri sınıfa girmişken sonradan **cihad-ı ekber** (en büyük kutsal uğraş) diye nitelendirdiği bilime yönelen Mustafa B. Abdullah, yani Kâtip Çelebi (1609 - 1659), kendisini yetiştirmek için '10' yıl boyunca sabahlara kadar çalışmıştı. Aslen Fransız olup rahip iken Müslümanlığı seçen Şeyh Mehmet İhlasi aracılığı ile de Avrupa'daki bilimsel gelişmeler hakkında bilgi edinmişti. Onun coğrafya, tarih, yönetim bilimi, bibliyografya ve biyografya gibi değişik alanlarda yazdığı eserlerin sayısı '29'u bulmaktadır. Kâtip Çelebi, **Keşfu'z - Zünun** (zanların keşfi) adını verdiği eserinde, İslam dünyasında yazılmış olan ve kendisinin de gördüğünü eklediği '14.500' kitabın bibliyografik künyesini vermektedir. Arapça yazdığı bu büyük eseriyle de o, Türk bilim tarihinin ilk büyük bibliyografı sıfatını kazanmıştır. Onun bir genel dünya coğrafyası olarak hazırladığı **Cihannümâ**'sının (cihanı gösteren) tam metni günümüze ulaşmamakla birlikte Amerika'nın keşfi ve Asya kıtası hakkında verdiği bilgiler oldukça doyurucudur. **Atlas Minor** çevirisi ise batıdaki bilgilerin aktarılması yönünden önem taşımaktadır.

Kâtip Çelebi'nin tarih ve biyografiye ilişkin yapıtları da dönemi için başvurulması gereken kaynaklardandır. Bunların dışında kalan eserlerinde genelde siyaset ve yönetimi ilgilendiren sorunları işlemiştir. Bunlarda başlıca şu '2' amacı güttüğü görülmektedir: Üstün olduğunu saptadığı batı bilimi ile aradaki kopukluğu gidermek, Osmanlı bilim hayatının içine düştüğü skolastik düşünceye ve bağnazlığa karşı çıkmak, bilim yaptığını söyleyenlerin bilgisizliklerini sergilemek. Bu amaçla yazdığı kitaplarda ne yaman bir eleştirmen olduğunu kanıtlarken, gece ve gündüz ayrımının '6' ayı bulduğu kutup bölgelerinde oruç ve '5' vakit namaz sorunlarının fetvalarla değil, kozmografyadan yararlanarak, saat kullanarak çözülebileceğine de dikkatleri çekmiştir.

Kâtip Çelebi'nin düzenli bir öğrenim görmemiş olmasına karşın, medrese mezunu olan ve IV. Mehmet'in özel hizmetlisi olarak saray ile de

ilişki kuran Evliya Çelebi (1611 ? - 1682), ilk büyük ve bilinçli Türk gezgini sıfatını kazanmıştır. Onun 1640'tan başlayıp 1676'ya kadar '36' yıl boyunca gezdiği **Eski Dünya** (Asya, Avrupa, Afrika) ülkeleri hakkında verdiği bilgiler, bugün için de değerini korumaktadır. Gördüğü şehirler, geçtiği yollar hakkında yalnız gördükleriyle yetinmeyip, okuduğu, duyduğu ve sorup öğrendiği her şeyi de **Seyahatname**'sine geçirmiştir. Evliya, kimi yerde abartmaya kaçsa da, verdiği bilgiler ilgi alanının ne denli geniş olduğunu göstermekte ve yalnızca coğrafyaya ya da tarihe değil, folklora, sanata, kısacası kültürün her alanına da ışık tutmaktadır.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise bilim anlayışı ve bilimin toplum hayatındaki rolü konusunda bazı olumlu değişmeler görülür. Akli ya da pozitif bilimleri dışlamanın, devlet hayatında büyük sakıncalar doğurduğu anlaşılmaya başlanmış ve yeniden «bilimin ipine sarılmak» zorunluluğu belirmiştir. Düşüncedeki bu değişme, batı Hıristiyan dünyası ile de ilişkilerin yumuşamasına yol açmıştır. «Gâvur icadı» diye hep sakıncalı bulunan basımevinin açılmasına bazı kısıtlamalarla da olsa izin verilmiştir. Böylece bilimin yaygınlaşmasında en önemli araçlardan birine kavuşulmuştur. Bunun yanı başında yeni açılan meslek okullarında pozitif bilimlere de yer verilebilmiştir.

Batı ile ilişkilerin yumuşamasında ve Avrupa kültür ya da uygarlığı karşısında geri kalmışlığın bilincine varılmasında, özel elçi olarak **Paris**'e gönderilen 28 Çelebi Mehmet Efendinin büyük payı olmuştu. O, İslam ve Hıristiyan dünyalarını, daha doğrusu anlayışlarını karşılaştırırken, «Dünya, müminlerin hapishanesi, kâfirlerin cennetidir» demekten kendini alamamıştı. Paris hayatını, köşkleri, sarayları, operayı ve baleyi can alıcı yönleriyle aktaran Mehmet Efendi, bilim hayatındaki ilerlemelere de değinmek gereğini duymuştu. Onun özellikle tıp ve astronomi alanındaki uygulamalardan gıpta ile söz ettiği dikkati çekmektedir. Karşılaştığı **karantina** sisteminin amacını açıklamakta, askeri hastane ve eczaneyi anlatırken de tıp öğretiminde anatomiye verilen önemi belirtmektedir :

«Ve birçok erkek, kadın ve çocuktan insanlar var, her uzvu (organı) seyrolunur. Etleri, yağları, damarları ve sinirleri dahi görünsün için, balmumundan her uzvu mücessem tasvir etmişler (somut olarak yapmışlar) ve talebelere ders vaktinde gösterirler.»

XIV. Louis'nin yaptırttığı gözlemevinde büyük bir dürbün (teleskop) ile aya bakarken, belki de böyle bir gözlemde bulunan ilk Türk olarak gördüklerini de şöyle aktarmaktadır :

«Hepsi bize öyle göründü ki, içi sünger gibi bir ekmek somunu ortasından kessek nasıl görünürse öyle bir hali vardı. Güya ayda çukurlar ve tümsekler olup çukur yerler gölge olmayla mavi renkte görünür, zemini ise beyaz ve berrak görünürdü.» (**Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi,** İstanbul, 1970).

Çelebi Mehmet Efendinin yanında Paris'e götürdüğü oğlu Sait ise (ölümü. 1761), daha çok basımevi ile ilgilenmiş ve İstanbul'a dönüşünde İbrahim Müteferrika ile işbirliği ederek, ilk Türk basımevinin açılmasını sağlayanlardan biri olmuştu. Ancak bu kuruluş için III. Ahmet'in 1727 Temmuzunda bir ferman ile izin vermesi yeterli olmamıştı. Yeniliklere ve batıdan alınan teknik buluşlara karşı olan bilginlerin bir kesimi ile, hayatlarını yazı yazarak kazanan hattatların ve onlara yardımcı işkollarında çalışanların direnmelerini kırmak için de şeyhülislamdan bir fetva almak gerekmişti.

Abdullah Efendinin verdiği fetvada, açılacak basımevinde, sözlük, mantık, hikmet (felsefe) ve astronomi ile bunlara benzer yüksek bilim dallarında (ulûm-i âliye) kitapların basılmasında şeran bir sakınca bulunmadığı belirtiliyordu. Bu, dinsel bilimler dalında kitap basılamayacağını, bunun şeriat yönünden doğru olmadığını gösteriyordu. Fetvada, basımevinde kısa sürede pek çok kitap basılacağı için bunların ucuza satın alınabileceğine de değinilerek sağlanacak yararlar da belirtilmişti, ama tutucu çevrelerin direnişleri tümüyle kırılamamıştı. Batıda basımevi açıldığında basılan kitapların başında, herkesi ilgilendiren ve çok okunan kutsal kitap İncil yer almıştı. Türkiye'de ise Kuran dışında kitap basılmasına izin, XIX. yüzyıl başlarında 1803'te verilecektir. İlk Kuran ise 1871'de basılacak, her türlü yayın serbestliği de ancak 1874'de tanınacaktır.

İbrahim Müteferrika'nın kendi evinde açtığı basımevinde basılan ilk kitap, verilen fetvaya uygun düşen bir sözlük **Vankulu Lugati** olmuştu. Arapça - Türkçe olan bu sözlük '2' cilt halinde '1.000' tane basılmıştı. Türlü güçlüklerle karşılaşan **Müteferrika Basımevi** baskı işlerini '14' yıl sürdürebilmiş, 1742'de kapanmıştı. Bu süre içerisinde '17' eser basılmıştı. Bunlardan '11'i tarihe, '3'ü dile, '3'ü de coğrafya ve askerliğe ilişkindi. Bunların toplam baskı sayısı ise ancak '13.200'e ulaşmıştı. Basılan ilk kitapların ortalama yılda '2'yi bulmadığı ve milyonlarca insana bir yıl içinde sunduğu kitap sayısının '1.000'e ulaşmadığı düşünülürse, ilk açılan Türk basımevinin bilimin ve kültürün yaygınlaşmasında fazla etkili olduğu söylenemez. Kitaplara konulan fiyatların '3 - 40' kuruş arasında değiştiği de göz önüne alındığında, umulan ucuzluğun sağlanamadığı da anlaşılır. Bununla birlikte kültürel açıdan önemli olan, ilk adımın atılması, baskı işinin **bid'at** olmadığının kavranılması idi. Nitekim 1747'de ve 1748'te yenilenen fermanlarla kapanmış olan basımevi yeniden faaliyete geçirilebilmişti. Baskı sayısı aynı düzeyde sürdürülerek 1830'a kadar basılan kitap sayısı '97'ye ulaşmıştır. Basımevinin Türk bilim ve düşün hayatında asıl etkinliği XIX. yüzyılda görülecektir.

XVIII. yüzyılda basımevi dışında olumlu bir başka atılım da, orduya bilgili subaylar yetiştirmek amacıyla pozitif bilimlerin de okutulduğu meslek okullarının açılması idi. Bu alanda ilk adım, 27 Aralık 1734'te **Hendese-**

hane (geometri okutulan yer) nin açılması ile atılmıştı. Böylece, hizmet içi eğitime dayalı sistemden vazgeçilerek örgün öğretime yer verilen ilk meslek okulu da açılmış oluyordu. Yeni kurulan **humbaracı** ocağına eleman yetiştirmek için Üsküdar'da açılan **Hendesehane**, ne yazık ki uzun süreli olmamış, çok geçmeden kapanmıştı.

Süregelen savaşlar nedeniyle ordu ihtiyaçları hep ön planda tutulduğu için, yüzyılın sonlarında, yabancı uzmanlardan da yararlanarak bilgili subaylar yetiştirme amacıyla yeni girişimlerde bulunulmuştu. 1773'te Osmanlı hizmetine girmiş olan Baron de Tott'un önerisi ve Cezayirli Hasan Paşanın girişimiyle **Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun** (deniz mühendishanesi, Harp Okulu) açılmıştı. Çok geçmeden 1795'te bunu topçu subayı yetiştirmesi öngörülen **Mühendishane-i Berri-i Hümayun** (kara mühendishanesi) izlemişti.

«Geometri bilen kişi, uzman» demek olan mühendis yetiştirecek bu okullar açılırken, Avrupa'ya öğrenci göndermeye de başlanılmıştı. İlk olarak, Fenerli Rumların yerine Divan tercümanlığı yapmak amacıyla 1776'da bir Türk genci Paris'e gönderilmişti. Sadrazam Halil Hamit Paşa '30' gencin öğretim için gönderilmesi konusunda 1784'te Fransa elçisi ile anlaşmıştı. Artık yabancı dil (kefere dili) bilmek dine aykırı sayılmıyor demekti! Bütün bunlar XVIII. yüzyıl sonlarına doğru bilim ve kültür hayatında bazı önemli değişme ve gelişmeler olduğunu gösteriyordu.

Yeni açılan okullar için batıdaki araştırmalardan da yararlanılarak ders kitapları yazılmasına başlanılmıştı. Örneğin **İlm-i Kıyas-ı Müsellesat** (üçgenlerin karşılaştırılması bilimi) adlı geometri kitabının Fransız Alen Manson'un eserinden yararlanılarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Astronomiye merak salan III. Mustafa Fransa'dan kitap isteyince ünlü bilgin Lalande'ın bazı eserleri gönderilmişti. Köprülü Fazıl Ahmet'in bazı fizik kitaplarını çevirttiği de bilinmektedir.

Bu dönemde Avrupa'da ilerlemiş olan tıp biliminin de etkileri görülür. Hastalıkların tedavisinde Avrupa'dan gelen «Frenk» hekimlerle yerli Hıristiyan ve Yahudi tabipler gene ön plandadır. Ama Osmanlı tebaası olan hekimler de batıdaki gelişmeleri izler olmuşlardır. Önemli bir başka değişiklik de doğuda eskiden beri kullanılan bitkisel ilaçlar yerine, kimyasal ilaçların kullanımına yönelinmesidir. Abbas Vesim adında bir Türk hekimi İstanbul'da Sultan Selim civarında bir «hekim dükkânı» yani muayenehane açmıştır. Ayrıca Avrupa'daki gelişmeleri yansıtan bir de eser yazmıştır. **(Düsturü'l - Vesim fi tıbb-i Cedid ve'l - Kadîm**/eski ve yeni tıp hakkında Vesim'in yöntemleri).

Bununla birlikte tıp ve hastalıkların tedavisi konusunda XVIII. yüzyıl Türkiyesinin en dikkate değer yönü, kuşkusuz ki **çiçek aşısıdır**. İngiliz elçisinin eşi Lady Montegü, 1 Nisan 1717'de Edirne'den yazdığı mektupta, bir grup yaşlı Türk kadınının çiçek aşısı yaptıklarına tanık olduğunu bildir-

mektedir (**Şark Mektupları,** 58 - 60). Bir Türk buluşu olan **çiçek aşısı,** L. Montegü'nün haber vermesiyle Avrupa'da duyulmuş ve yaygınlaşmıştır.

XVIII. yüzyılın eski doğu geleneğini simgeleyen çok yönlü bilgin tipine örnek olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703? - 1772) gösterilebilir. Matematik alanında çağdaş denebilecek bir öğretimin başladığı yıllarda o, eski yöntemde ansiklopedik bir eserin yazarı olarak göze çarpar. 1757'de bitirdiği **Marifetname** adlı kitabında aritmetik, geometri, coğrafya ve astronomiye ilişkin bazı bilgiler vermekte, Amerika kıtasının keşfinden ve Kopernik kuramından söz etmekte, ayrıca sağlık kuralları, aile, öğrenci - öğretmen ilişkileri gibi toplumsal davranışlar üzerinde durmaktadır. Ama eserinin asıl dikkatleri çeken yönü, **üç yaratıklar** (mevalid-i selase) başlığı altında topladığı madenler, bitkiler ve hayvanlar bölümünde bir **evrim kuramını** kabul etmesidir. İbrahim Hakkı'ya göre, evrendeki '4' ana eleman olan toprak - su - ateş - havanın biribirine karışmasından oluşan çamurdan, ilk olarak madenler oluşmuştur. Madenlerin **taş** aşamasından **mercan** aşamasına kadar gelişmelerinden sonra da **bitkiler** oluşmaya başlamıştır. Bitkilerdeki evrim, tohumsuzluktan tohumlu bitkilere göre olmuş, bunun sonunda bitkilerin en gelişmişi olan **hurma** ortaya çıkmıştır. Hurmadan sonra **hayvanların** oluşma evresine geçilmiştir. Hayvan türlerindeki evrim, biçim ve eylem yönlerinden insana benzeyen **nesnas** ve **maymuna** varmıştır. Bu son basamaktan sonra da **insan** oluşmuştur. Böylece insan, **evrim** zincirinin son halkası ve hayvanların **eşrefi** (en şereflisi) olmaktadır.

İbrahim Hakkı'nın kabul ettiği bu evrim kuramında kaynağının İbni Haldun mu, bir başkası mı olduğu henüz kesinlikle saptanmış değildir. Ancak, Anadolu'nun uzak bir köşesinde yaşayan bir Türk bilgininin, bugün bile İslami çevrelerin çoğunca dine aykırıdır diye kabul etmedikleri, hatta suçladıkları evrensel ve çok önemli bir sorun üzerine eğilmiş olması, onda dine aykırılık bulmaması her yönüyle büyük bir önem taşımaktadır (**Marifetname**. yay. T. Ulusoy, III, 72 - 80).

Ne var ki XVIII. yüzyılda olumlu sayılacak bu gelişmeler, toplumun hemen her kesimine sinmiş olan bilgisizliği gidermeye yetmemiştir. Örneğin, 1770'te Rus donanması **Çeşme**'ye saldırdığında, Ege Denizi ile Baltık Denizi arasında ulaşım ilişkisi kuracak derecede coğrafya bilgisinden yoksun olan Osmanlı Divan-ı Hümayunu üyeleri, Rus gemilerinin Ege'ye girebileceğine inanamamışlardı! **Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun**'da öğretim görevini yüklenmiş olan Macar asıllı Fransız baronu Tott ise, anılarında mühendislerin geometri bilgilerinin ne denli zayıf olduğunu gösteren bir olayı aktarmaktadır. Açılan bir yeterlik sınavına giren mühendislerden çoğu kendilerine, bir üçgenin iç açılarının toplamı hakkında sorulan soruya yanıt verememiş, içlerinden yalnızca birisi bu toplamın üçgenin biçimine ve büyüklüğüne göre değişeceğini öne sürmüştür (**18. yüzyılda Türkler,** Çev. M. R. Uzmen, s. 306).

Baron de Tott, bu bilgisizliği, Arapça ve Farsça dilbilgisi kuralları ile dolan Türkçe, daha doğrusu Osmanlıca okuma ve yazmanın güçlüğüne bağlayarak şöyle diyor;

«Bir ömür boyunca ancak iyi okumasını öğrendikten sonra kişi, kendisine faydalı eserleri ne zaman araştırıp okuyacaktır? Özellikle bu uygunsuzluk yüzünden Türkler cehaletin pençesine düşmüşler ve soyut bilimlerde gerilemişlerdir» (s. 16).

Bilgisizliğin yalnız askerlikte değil, günlük yaşam, toplumsal ilişkiler ve devlet yönetiminde açtığı yaralardan kurtulmak gerektiği bilinci, ancak XIX. yüzyılda bir aydınlar grubunun öncülüğünde doğacak ve yavaş yavaş güçlenecektir.

6 — Çağdaş Bilimlere Yönelme Çabaları: XIX. Yüzyıl

Osmanlı yöneticileri, düşünsel, siyasal ve bilimsel devrimlerden sonra endüstri devrimine girişen batı Hıristiyan dünyası karşısında geri kalmanın zararlarından kurtulabilmek için, bir süredir denenen düzenleme (ıslahat) hareketlerinden daha geniş bir düzen değişikliğini (**nizam-ı cedid**) zorunlu görmeye başlamışlardı. Bu da bir yönüyle XVI. yüzyıl sonlarında dışlanan ve aradan geçen süre içerisinde çok büyük gelişme gösteren çağdaş bilime yönelmeyi gerektirmişti. Bu açıdan bakıldığında XIX. yüzyıl Türkiyesinin şu özellikleri taşıdığı görülür:

a) Bilim ve öğretim işlerini yürütecek yeni örgütlenmeye gidilmiş ve yeni yasal düzenlemeler yapılmıştır.

b) Fıkıh okutulan kurumlar olan medreseler dışında, programlarında dinsel olmayan pozitif bilimlere de yer verilen her derecede yeni okullar kurulmuştur.

c) Bilim alanında çalışmalar yapacak resmi ya da özel kurumlar, dernekler oluşturulmuştur.

ç) Bilgiyi ve bilimi yaygınlaştırmada çok etkili olan basın hayatı genişlemiş, güçlenmiş, gazete ve dergi gibi süreli yayınlar da başlamıştır.

d) Batı dillerini öğrenmenin dine aykırı olmadığı gerçeğine varılmış, yabancı dilde öğretim yapan okullar açılmıştır. Ayrıca öğrenim için Avrupa'ya öğrenci gönderilmiş ve pek çok yabancı uzmana da bilim ve öğretim kurumlarında görev verilmiştir.

Çağdaş bilimden yararlanmak, ona kavuşmak için yeniden örgütlenme yolundaki büyük girişimlerin II. Mahmut döneminde başladığı bilinmektedir. O, devlet hayatında öngörülecek her düzenlemenin, ancak bunun anlamını ve gerekliliğini kavrayan kuşakların yetişmesi ile mümkün olabileceğine inanıyordu. Bunun biricik yolunun da eğitim ve öğretimi devletin görevleri arasına almada ve yaygınlaştırmada buluyordu. Bu nedenle, çoğu vakıflar aracılığı ile yönetilen medreseler dışında, Avrupa ül-

kelerindekine benzer yeni bir eğitim sistemi kurmaya girişmişti. Bu amaçla 1824'te yayımladığı bir ferman ile, o zamana kadar söz konusu olmayan **ilköğretim zorunluluğunu** getirmek istemişti. Her ne kadar bu zorunluluk yalnız İstanbul için düşünülmüş ve öngörülen eğitim okuma - yazma ile din kurallarını aşmıyor idiyse de, fermanın önemi, Osmanlı İmparatorluğu'nda zorunlu temel eğitimin ilk kez düşünülmüş olmasından kaynaklanıyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin de henüz tam anlamıyla gerçekleştiremediği zorunlu ilköğretim sorununda ilk adım II. Mahmut'la atılmış oluyordu.

Günümüzdeki Milli Eğitim Bakanlığının temeli de II. Mahmut döneminde atılmıştı. Zorunlu yapılan ilköğretim için **rüştiye** adıyla yeni okullar açılması kararlaştırılmıştı. Padişah, çocukların ilköğretimlerinin ergenlik çağına, yani eski deyimle rüştlerini kanıtlayıncaya değin süreceğini dikkate alarak bu okula **rüştiye** adını vermişti. Söz konusu okulları yönetmek için de **Mekâtib-i Rüşdiye Nezareti** (rüştiye okulları bakanlığı) kurulmuştu. Ancak ilk rüştiye 1847'de açılabildi. Tanzimat Fermanının ilanından sonra eğitim ve öğretimin yeni baştan düzenlenmesi için oluşturulan özel komisyonun, öğretim kurumlarını, ilk, orta ve yüksek diye '3' basamağa ayırması üzerine, söz konusu bakanlığın adı **Mekâtib-i Umumiye Nezareti** (bütün okulların bakanlığı) olarak değiştirilmişti. Daha sonraki düzenlemelerde ise, buna **Maarif Nezareti** denilmişti.

Bilim kurumlarının örgütlenmesi ve yönetimleri konusunda belirtilmesi gereken yasal bir düzenleme de, 1869'da yürürlüğe konan **Maarif-i Umumiye Nizamnamesi** (Milli Eğitim genel tüzüğü) idi. Bu tüzükte, ilk, orta ve yükseköğretim kurumlarının yönetim ilkeleri ile ders programları, sınav sistemleri ve disiplin esasları ayrıntıları ile saptanmıştı. Yalnız resmi okulların değil, Türk yurttaşlarının ya da yabancıların açacakları özel okullara ilişkin hükümlere de yer verilmişti.

II. Mahmut döneminin eğitim/bilim alanındaki girişimlerinin büyük kesimi de, her derecede çeşitli okulların açılması olmuştu. Burada, XIX. yüzyılda açılan eğitim ve öğretim kurumlarının ve onlarla ilgili düzenlemelerin ayrıntılarına inecek değiliz. Yalnız siyasal hayat kadar, Türk kültür hayatını da etkileyen birçok kişinin o kurumlardan yetiştiklerini göz önüne alarak, önemli bazı noktalara değinmekle yetineceğiz.

Yüzyılın başlarında askeri gereksinmeler gene ön planda tutulduğu için, çağdaş bilgilere ve bilime yönelme de yeni askeri meslek okulları açmakla başlamıştı. Bunda ilk sırayı 14 Mart 1827'de öğretime açılan **Tıbhane-i Âmire** (tıp fakültesi) almıştı. Bunun öğretim programı 1839'da yeniden düzenlenmişti. Böylece İbni Sina'dan sonra batıda gelişen tıp bilimi Türkiye'ye de getirilmişti. Bunu hayvan hastalıklarının da bilgiyle tedavisini öngören **Baytar Mektebinin** (veteriner okulunun) açılması izlemişti.

Tıbbiyeden sonra ikinci büyük adım, deniz ve kara mühendishanelerinin ordu gereksinmesini karşılayamaması nedeniyle 1834'te **Mekteb-i Harbiye**'nin açılması ile atılmıştı. Ordu dışında devlet kadrolarına bilgili memur yetiştirmek için de 1859'da **Mekteb-i Mülkiye** (Siyasal Bilgiler Fakültesi) kurulmuştu. Bunları ebe okulundan, tarım, telgraf ve hukuka (1874) varıncaya değin hemen her dalda açılan meslek okulları izlemişti. Bunlar arasında, imparatorluk düzeyine dağılan ve köylere kadar gidip yeni bilgileri ve bilimsel verileri öğrencilerine vermeye çalışan öğretmenleri yetiştirmek için **Darülmuallimîn** (1847) ve **Darülmuallimat** (1870) adlarıyla açılan Erkek ve Kız Öğretmen Okullarını vurgulamamız gerekir. Nihayet, güzel sanatlar alanında da çağa ulaşabilmek için, yüzyılın son çeyreğinde açılan **Sanayi-i Nefise Mekteb-i Âlisi** (Güzel Sanatlar Yüksek Okulu) ile resim ve mimarlık öğrenimine başlanılmıştı.

Eğitim ve bilim alanındaki yeni düzenlemelerde en geç ve güç girişim **Darülfünun** denen üniversitenin açılması olmuştu. 1846'da oluşturulan Maarif Komisyonu, batıdaki üniversitelere benzer bir yükseköğrenim kurumunun da açılmasını kararlaştırmıştı. Ancak dinsel çevrelere böyle bir kurumun **bid'at** olmadığını kanıtlamak istercesine **Darülfünun** (fenler evi) gibi Arapça, Farsça karışımı bir ad bulunmuştu. Ne var ki değişik nedenlerle **Darülfünun** '3' kez açılmış ve kapanmış, ancak 1900'de sürekli öğretime geçebilmişti. İlk açılış, karar verilmesinden '17' yıl sonra gerçekleşebilmişti. 14 Ocak 1863'te törenle öğretime başlayan ilk Osmanlı Darülfünununda dersler serbest konferanslar biçiminde veriliyordu. Öğretim kadrosu içinde Ahmet Vefik ve A. Cevdet Paşalar gibi önde gelen aydınlar da bulunuyordu. Fakat görevli azlığı, araç yokluğu ve öğrencilerin bilgi düzeylerinin yeterli olmaması yüzünden gerçek anlamda bir üniversite öğretimi yapılamıyordu. Böyle olduğu halde Darülfünun tutucu çevrelerin bazı tepkilerine yol açmıştı. Ayasofya'da yapılan binada da bilinmeyen bir nedenle yangın çıkmıştı. Dersler Çemberlitaş'taki başka bir binaya aktarılmışsa da ilgi giderek azalmış ve 1865'te bu ilk Darülfünun kapatılmıştı.

İkinci kez öğrenime aradan '5' yıl geçtikten sonra başlanmıştı. 21 Ocak 1870'teki açılışta dersler gene konferanslar biçiminde sürdürülmüştü. Ancak çok geçmeden Darülfünun müdürlüğüne atanan Hoca Tahsin Efendi ile, ünlü bilgin ve panislamist Afganlı Cemaleddin'in (1838 ? - 1897) konferansları belli kesimlerin yoğun eleştirilerini doğurmuştu. Tahsin Hoca, havanın canlılar için önemini belirtmek amacıyla, cam bir fanusun havasını boşaltıp içine koyduğu kuş ölünce, Tanrının verdiği canı almakla suçlanmıştı! Afganlı Cemaleddin de, peygamberliğin bir «sanat» olduğunu söyleyince, dini ve peygamberi aşağılıyor diye horlanmıştı. Bu gibi tepkilerin ve ilgisizliğin sonucunda ertesi yıl Darülfünun öğretimine yeniden son verilmişti.

Darülfünun'un üçüncü açılışı, 1874'de Galatasaray'da yapılmıştı. Bu kez yeni bir düzenlemeye gidilmişti. Yeni bir **Hukuk Mektebi** ile **Edebiyat-ı Âliye** (yüksek edebiyat) Mektebi oluşturulurken, çok önceki yıllarda açılmış olan Tıbbiye de Darülfünun'a bağlanmıştı. Gene de tepkilerin önü alınamamış, ilgisizlik giderilememiş ve bir yıl sonra Darülfünun kapıları kapatılmıştı. Yeni bir deneme için de '25' yıl beklemek gerekmişti. Avrupa'daki anayasa ve özgürlük savaşımlarında üniversitelerin çok büyük rol oynadıklarını öğrenen II. Abdülhamit, tehlikeli saydığı Darülfünun'un yeniden açılması önerilerine yıllarca karşı koymuştu. Nihayet Avrupa'da öğrenim gören ya da oraya kaçan gençleri denetlemenin daha da zor olduğunu görünce, genç kuşakları devlet denetiminde eğitmenin daha uygun olacağı yolundaki Sait Paşanın önerisine evet demeyi uygun görmüştü. Böylece Darülfünun 4. kez olarak ve ilk açılışı kararının verilmesinden '54' yıl sonra 1 Eylül 1900 günü öğretime açılabilmişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna değin tek üniversite olarak kalan İstanbul Darülfünunu, **medrese** denen '4' fakülteden oluşuyordu: Hukuk, tıp, edebiyat, fünun. Kurum, Maarif Nezaretine bağlı idi ve **bilimsel özerklik** de söz konusu değildi. İkinci Meşrutiyet döneminde batıda olduğu gibi Darülfünun'a da özerklik verilmesi yolunda tartışmaların başladığı görülmektedir. Kendisi de Darülfünun **müderris**lerinden, yani profesörlerinden olan Ziya Gökalp, bir şiirinde şöyle sesleniyordu:

Darülfünun emirlerle düzelmez
Onu yapar ancak serbest bir ilim
Bir mesleğe haricinden fer (ışık) gelmez
Bırakınız ilmi yapsın muallim!

Bu önerilerin ışığı altında İstanbul Darülfünununa, Birinci Dünya Savaşındaki yenilgi ortamında **bilimsel özerklik** verilmesi, gerçekten de çok ilginç bir gelişmedir. Osmanlı Hükümetinin, 11 Ekim 1919'da yürürlüğe koyduğu Tüzüğün 2. maddesinde, «Darülfünun, ilmi muhtariyeti haizdir» hükmü yer almıştı.

XIX. yüzyıl boyunca yeni öğretim ve bilim kurumları açılırken medreseler durağanlıklarını sürdürmüşlerdi. Hatta buralarda İslami bilimler bile eski düzeyinde okutulamıyordu. Başkentteki medreselerin sayısı 1869'da '166' idi, fakat bunların programlarında tefsir ve hadis dersleri bile yoktu. Genel olarak Arapça gramer ile İbni Sina'ya dayanan tasavvurat ve tasdikat gibi mantık dersleri ve fıkıhı esas alan dersler okutuluyordu. Geçmiş yüzyıllara bakıldığında daha da basitleşen ve kalıplaşan medrese öğretimine de yeni bir hız verebilmek için ve özellikle de Z. Gökalp'ın önerisi ile 1914'te yeni bir tüzük yürürlüğe konmuştu.

Cumhuriyet yönetimi, imparatorluktan bir tek Darülfünun devralmış ve 1924'te ona tüzelkişilik de tanımıştı. 1933'te yeni bir düzenleme ile bu Darülfünun, üniversiteye dönüştürülmüştü. Türk üniversiteleri ve bilimi ta-

rihinde çok önemli bir atılım da, 1946'da yürürlüğe konan Üniversiteler Yasası ile, bu bilim ve kültür yuvalarına yalnız bilimsel özerklik değil, yönetim özerkliğinin de verilmesi olmuştu. «**Hayatta en hakiki mürşit ilimdir**» diyen Atatürk'ün özlemi, böylece yaşama geçirilmişti. Ancak, ülkedeki siyasal ve ekonomik çalkantılar sonucunda varılan 12 Eylül 1980'den sonra yürürlüğe konan Yüksek Öğretim Kurumları (YÖK) Yasası ile üniversitelerden **yönetsel özerkliğ**in alınarak yalnızca **bilimsel özerkliğ**in tanınması, kuşkusuz ki geriye, 1919'a bir dönüş niteliğindedir.

Burada, üniversitelerin bilimsel araştırmalar yapan ve bunların sonuçlarını öğretim yoluyla öğrencilerine aktaran birer öğretim kurumu olmanın yanı başında, ulusal ve evrensel kültür öğelerinin oluşmasında katkıda bulunan ve onları derleyen, değerlendiren merkezler olduğunu da vurgulamak yerinde olur. Nitekim Bologna Üniversitesinin 900. yıldönümü nedeniyle birçok ülkeden gelen ve içlerinde Ankara Üniversitesi rektörünün de bulunduğu rektörlerce, 18 Eylül 1988'de imzalanan **Avrupa Üniversiteleri Yasası**nda şöyle denilmektedir:

«Üniversite, coğrafya ve tarihi miras sebebiyle değişik biçimlerde düzenlenmiş toplumların tam ortasında yer almış özerk bir kurumdur ve o, araştırma ve öğretim aracılığıyla kültürü oluşturur, inceler, değerlendirir ve gelecek kuşaklara miras bırakır.»

XIX. yüzyılda medreseler dışında oluşturulan okullarda dinsel bilimler dışındaki bilimler de ders programlarına alındığı için, bilim anlayışında bir değişmeyle birlikte bir ikilik de ortaya çıkmıştır. Aslında Tanzimat döneminin özelliği ya da açmazı olan ikiliğin öğretim ve bilim hayatında da ortaya çıkması kaçınılmazdı. Eskiden beri Türk düşün hayatına egemen olan İslami bilim ve mantık anlayışı, kalıplaşmış haliyle devam ederken, Avrupa'da Auguste Comte'un **pozitivizmi** (olguculuk) ile başlayan yeni bilim ve mantık anlayışı Türkiye'ye de girmiş, giderek de güç kazanmıştır. Bilindiği gibi, bir felsefi sistem olan ve kendine özgü bir politika ve hukuk anlayışı bulunan **olguculuk,** aynı zamanda bir bilgi kuramını içermektedir. Bu kurama göre, herhangi bir olay, onun dışındaki bir nedenle değil, ancak bir başka olayla açıklanabilir. Pozitif, olumlu bilgi de budur. Bilime gelince; onun amacı, olayları alt alta sıralamak değil, olaylar arasındaki ilişkileri, yasaları bulmaktır. Tek başına bir olay bilim değildir, başka bir olaya bağlanabildiği, tekillikten kurtulduğu zaman bilim olur. Bilim, bireylerin değil, insanların ortak ürünüdür. Devletin görevlerinden biri de yurttaşlarına bilimi öğretmektir. **Olguculuk** akımının önde gelenlerinden Ernst Renan, pozitif bilimin insan yaşamındaki önemini belirtirken şunları söylemekteydi:

«Bilmek, insanın eşya ile ilgisinin, bireyin düşün hayatı demek olan evrenin gizlerini çözmenin ilk koşuludur. Hayat için zorunlu olan gerçeğin temelini yalnız bilim sağlar.»

Bilimi toplum ve devlet hayatında ön plana çıkaran **olguculuk,** felsefi bir akım olarak değil de, okullara konulan dersler ve Fransızcadan yapılan çevirilerle, aynı zamanda da Avrupa'ya giden **Yeni Osmanlılar** aracılığı ile Türkiye'ye girmeye başlamış ve **Jön Türkler/İttihat** ve Terakki döneminde ise yaygınlık kazanmıştı. Bunun en önde gelen temsilcisi de Ahmet Rıza olmuştu (M. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** İstanbul, 1986).

Eski İslami bilim anlayışının kendini yenilemeyen kalıplaşmış haline karşın, Avrupa'dan yansıyan yeni anlayışta bir çeşitlilik ve devingenlik vardı. Geleneksel anlayış varlığını imparatorluğun sonuna kadar sürdürmekle birlikte giderek zayıflamış, yeni anlayış ise güçlenerek cumhuriyet dönemi bilim hayatına damgasını vurmuştur.

Çağdaş bilime yönelme amacıyla oluşturulan kurumlar arasında **Encümen-i Dâniş** (bilgi kurulu) ile **Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye** (Osmanlı bilim derneği)nin de anılması gerekmektedir. İlk Türk bilim akademisi niteliğini taşıyan **Encümen-i Dâniş,** Fransız Akademisi örnek alınarak kurulmuştu. 26 Mayıs 1851'de çalışmalarına başlayan bu kurumdan başlıca iki amaç gözetilmişti:

a) Kurulması öngörülen Darülfünun için gerekli bilimsel eserlerin yazılması ya da başka dillerden çevrilmesi,

b) Bilim, dil ve edebiyat konularında bir akademi görevi yapması.

Ahmet Cevdet Paşanın büyük katkısıyla düzenlenen tüzüğe göre, encümenin Türk ve yabancı '2' grup üyesi olacaktı. '40' kişiden oluşacak iç üyeler arasında Ahmet Vefik, Hayrullah Efendi ve Ahmet Cevdet'in yanı başında, dönemin üst düzey yöneticilerine, başta M. Reşit, Âli ve Fuat Paşalar olmak üzere Şeyhülislam Arif Hikmet'e ve bazı paşalara da yer verilmişti. Dış üyeler diye adlandırılan yabancılar arasına ise ünlü doğu bilimcilerden J.v. Hammer, Redhouse ve Bianchi alınmıştı.

Bilimsel yetki ve yeteneğe göre değil de, siyasal etkinlikler ve askeri rütbeler gözetilerek oluşturulan böylesi bir kurulun bilim alanında yapacağı fazla bir şey olamazdı. Bu yüzden **Encümen-i Dâniş** Cevdet Paşanın da belirttiği gibi, önemli bir etkinlik gösteremeden dağılıp gitti.

Devletçe kurulmasına çalışılan böyle bir akademiden sonuç alınamazken, bazı kişilerin girişimiyle oluşturulan **Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye,** bilim ve kültür hayatında daha etkili olabilmişti. Münif Paşanın öncülüğünde 1861'de kurulan bu bilim derneği şu amaçları güdüyordu:

a) Değişik alanlarda bilimsel kitaplar yazmak ya da böyle kitapları Türkçeye çevirmek,

b) Herkese açık genel dersler, konferanslar düzenlemek,

c) Her türlü araçtan yararlanarak bilim ve fenlerin yayılmasına çalışmak.

Dernek merkezinde oldukça zengin bir kitaplık ile bir basımevi de kuran **Cemiyet-i İlmiye, Mecmua-i Fünun** adında bir derginin yayımına da başlamıştı. Söz konusu dergi, Türkiye'de çıkan ilk bilim dergisi niteliğini taşımaktadır. Yayın, kitaplık çalışmaları dışında abecenin ıslahı gibi önemli konularda düzenlediği konferanslarla da dikkati çeken bu dernek de etkinliklerini ancak '6' yıl sürdürebilmiş, 1867'de dağılmıştır.

Bu tür girişimlerin uzun ömürlü olmamasına karşın, yavaş yavaş mesleki örgütlenmelere de gidilecektir. Bu da, aynı bilim alanında çalışanlar arasında dayanışmayı sağlarken, etkinliklerin topluma yayılmasına da yardımcı olacak ve bilim, «kültür» kavramı içerisinde gerçek boyutlarıyla yer almaya başlayacaktır.

XIX. yüzyılda, basımevlerinin yurt düzeyine yayılması, basılacak kitaplara konulmuş olan sınırların giderek kaldırılması ve özellikle de gazete ve dergi yayımlarına başlanması, bilime dayalı kültürel hayatı canlandıran bir başka etken olmuştu. XVIII. yüzyıldaki basımevlerinin sayısı Müteferrika Basımevinden sonra 1784'te açılan Mühendishane Basımevi ile ancak '2'yi bulmuştu. XIX. yüzyıl başlarında 1802'de Üsküdar'da bir üçüncüsünün açılması ile, basım işleri Anadolu yakasına da götürülmüştü. Fakat asıl atılım, 1831'de bir resmi gazete çıkarmaya karar verildiğinde, **Takvimhane** Basımevinin açılmasıyla yapılmıştı. Çok geçmeden de 1835'te ilk Vilayet Basımevi kurulmuştu. **Ruznâme-i Ceride-i Havadis'**ten sonra **Tercüman-ı Ahval** ve **Tasvir-i Efkâr** gibi ilk özel gazetelerin yayın hayatına girmesiyle de süreli yayınlara başlanmıştı. Bu etkinlikler taşraya da yayılmış ve eyaletlerin çoğunda yeni yeni gazete ve dergilerin yayımına geçilmişti. Bütün bunlardan sonra da **Salname** denen yıllıkların eyaletler düzeyinde de yayımına başlanmıştı. Böylece basımevleri, bilimin ve kültürün yaygınlaşmasında gerçek bir araç görevini üstlenmişlerdi.

Nihayet çağın bilim düzeyine ulaşmada batı dillerinin öğrenilmesinin gerekli olduğu anlaşılınca, yalnız Avrupa'ya öğrenci göndermekle yetinilmemiş, yeni açılan okulların programlarına yabancı dil derslerinin konulması yoluna da gidilmişti. 1827'de ilk tıp fakültesi öğretime açıldığında Türkçe yazılmış ders kitapları bulunmadığı ve yazdırılmasına da olanak görülmediği için, öğretimin Fransızca yapılması zorunlu bulunmuştu. Bu durum 1870'e kadar sürmüş, uzun tartışmalardan sonra o yıl tıpta Türkçe öğretime geçilebilmişti! Türk çocuklarına yabancı dil öğretme amacını güden önemli girişimlerden biri, 1868'de Fransızca öğretim yapan **Galatasaray Sultanisi**nin kurulması olmuştu. Bugün **Galatasaray Lisesi** adını taşıyan bu okulun kuruluş amacı, programı ve günü çok açıklıkla bilindiğine göre, onun kuruluşunu II. Bayezıt dönemindeki **Acemi Oğlanları Mektebi**ne dayandırmak, tarihsel gerçeklere aykırı olduğu gibi, örgün öğretimin yapıldığı sultani okullar kavramıyla da bağdaştırılamaz.

XIX. yüzyılda her düzeyde açılan okulların sayısı çoğalırken, onlara koşut bir hız kazanan **yabancı okulların** da - kimi sakıncalarına karşın - batı dillerini öğretmek ve batı biliminin verilerini Türkiye'ye aktarmak yönlerinden olumlu bir rol oynadıklarını da eklemeliyiz.

Bütün bu gelişmeler, Osmanlı aydınlarından bir kesimin, ansiklopedistlerin parolası olan «Öğretmek, insanı uygarlaştırmaktır» ilkesini benimsemeleri ve var güçleriyle uygulamaya çalışmaları sonucunda gerçekleştirilebilmişti. Gerçi onların ağzında bu ilke «Uygarlığa ancak eğitim ve öğretimin (maarifin) yaygınlaştırılmasıyla ulaşılabilir» biçimine dönüşmüştü; ancak **kültür** ya da **hars** deyiminin henüz Türkçeye girmediği o yıllarda, **uygarlık**, kültür değerlerini ve etkinliklerini de içeren geniş bir kavramdı.

Çağdaş bilime yönelme çabaları en büyük hızı Cumhuriyet Türkiyesinde kazanmıştı. Bunda da Kurtuluş Savaşından sonra bilim ve kültür alanlarında da yeni zaferlere kavuşmayı zorunlu gören Atatürk'ün değerlendirmelerinin ve öncülüğünün kuşkusuz büyük payı vardı. O, bu yeni yönelmeyi şöyle dile getiriyordu:

«Fakat bu zafer süngü zaferi değil, iktisat ve bilim ve kültür zaferleri olacaktır... Askerlik zaferlerimizle gururlanmıyalım. Yeni bilim ve iktisat zaferlerine hazırlanalım..»

Bu da ancak bilimsel verileri gözardı etmemek ve gerek bireysel gerekse toplumsal hayatta bilimi gerçek kılavuz kabul etmekle gerçekleşebilecek bir zafer yoludur. Bu nedenle de cumhuriyetin 10. yıldönümünde şöyle seslenmişti:

«Türk ulusunun yürümekte olduğu ilerleme ve uygarlık yolunda elinde ve kafasında tuttuğu meşale müspet bilimdir!»

Eklemeye gerek yoktur ki, büyük bir hızla gelişen bilim ve teknoloji alanında çağdaş düzeye ulaşabilmek ve teknolojinin getirdiği kültür yozlaşmasını giderebilmek için, bilim meşalesinden asla vazgeçmemek, günümüzde dünkünden daha da büyük önem taşımaktadır.

VII — GİYİM - KUŞAM

İnsanların giydikleri ve takındıkları şeyler renkleri ve biçimleri ile, toplumsal ya da ulusal kültürü dışa yansıtan en belirgin ölçütlerden biridir. Öyleki kimi durumlarda kişilerin salt giyim ve kuşamlarına bakarak onların hangi toplumdan olduklarını kestirmek olanağı vardır. Çok değişik toplumlardan olan bireyler bir araya geldiklerinde fiziksel görünümleri dışındaki farklar, ancak ulusal giysilerini giydiklerinde belirginleşir. Gerçi günümüzde çok büyük boyutlara varan kültür alışverişi ve **moda** nedeniyle giyim kuşamda da bir benzerlik, bir yakınlaşma meydana gelmekte ise de, yerel ya da ulusal giysiler yine de önemlerini ve etkinliklerini korumaktadır. Sayıları gittikçe artan festivallerde ve şenliklerde genellikle ulusal kıyafetler giyilmekte, moda pazarlarında da eski giysileri yansıtan esintilere ağırlık verilmektedir. Bu eğilimin etkisi altında olacak ki Türkiye'deki turistik yörelerde «Türk kahvesi» ile «Maraş dondurması» bile ulusal sayılan eski kıyafetlere bürünmüş kişilerce satılmaktadır.

A — GİYİM KUŞAMI BELİRLEYEN ETKENLER

Bütün bunlar, giyim kuşamın kültürü oluşturan öğelerden biri olduğunu göstermektedir. Ancak kültürün her alanında olduğu gibi giyimde de toplumsallığı veya ulusallığı belirleyen ve değişmeleri sağlayan bazı temel etkenler vardır. Bunlar '7' maddede toplanabilir:

Korunma içgüdüsü - doğa koşullarına uyma - dinsel ya da felsefi inançlar - yapılan işe uygunluk sağlama - yönetimsel düzenlemeler ekonomik koşullar - psikolojik eğilimler/moda.

Korunma içgüdüsü: İnsanoğlunun giyinme gereksinimi, kabul etmek gerekir ki, vücudunu ya da vücudunun duyarlı yerlerini korumak, saklamak içgüdüsü ve isteğiyle başlamıştır. Bunun için de çevresinden kolaylıkla sağlayabileceği bir maddeyi kullanmıştır. Bunun bir bitki yaprağı olması da doğaldır. Ancak efsanenin ve dinsel anlatının, ilk örtünme ya da giyinmenin incir yaprağı ile yapıldığı yolundaki kaydını doğrulayacak herhangi bir belgeye veya işarete sahip değiliz. Eğer giyinmeye, vücudunu saklamaya karar veren ilk insan, çevresinde incir ağacı değil de

hurma ya da palmiye bulmuşsa, onun bunlardan birini kullandığı haklı olarak düşünülebilir.

Her ne kadar çağımızda bazı Avustralya ve Afrika kabileleri dünyaya çıplak geldiklerini öne sürerek eskiden olduğu gibi çırılçıplak geziyorlarsa da bunların sayısı giderek azalmaktadır. Öte yandan zaman zaman bir moda olarak ortaya çıkan **«çıplaklık»** moda olan her şey gibi geçici bir nitelik taşımaktadır.

Doğa koşullarına uyma: Doğa içerisinde onun bir parçası olarak yaşayan insan, giyinirken doğanın koşullarına uymak zorunda kalmıştır. Bu koşullar başlangıcından beri giyim kuşamı, iki yönden etkilemiştir ve etkilemeye de devam etmektedir. Birincisi, üzerinde yaşanılan yeryüzü kesiminin coğrafi konumu, yani, ova, yayla, dağlık, çöl olup olmadığı. İkincisi de, iklim değişiklikleri. İklim koşulları yörenin, yeryüzü küresindeki konumuna, ekvatora ya da kutuplara yakınlığına göre büyük farklar gösterdiği gibi, her yerleşim bölgesinde mevsimlere göre de değişmektedir. İnsanoğlu, sıcaklığın ve kum fırtınalarının hüküm sürdüğü çöl bölgelerinde, bol yağışlı yörelerde ya da dağlık yerlerde yaşayanlar gibi giyinmek gereksinimi duymamıştır. İstese bile öyle giyinememiştir. Bunun dışında gerek kentlerde, gerekse kırsal kesimlerde yaşayanlar, hem coğrafyanın, hem de iklimin değişikliklerine göre giyinmek gereğini duymuşlardır.

Dinsel ya da felsefi inançlar: Giyimi belirleyen, kimi yerde de sınırlayan etkenler arasında dinsel veya felsefi inançlar önemli bir yer tutar. Bu tür inançların, onu paylaşanların giyim kuşamlarını başlıca '3' yönden etkilemesi söz konusudur. Öncelikle, her dinde Tanrı ile kulları arasında aracılık eden ya da tapınmaları, ibadetleri yöneten kişilerin, özel deyimiyle din adamları ya da rahiplerin özel giyimleri vardır. Bu giysiler, din adamlarının kolayca tanınmalarına yaradığı gibi, onlara bir ayrıcalık, bir üstünlük de sağlar. Bu özel giysiler yalnız dinlere göre değil, aynı bir din içindeki mezhep ve tarikatlara, onların temsilcilerinin derecelerine göre de farklılık gösterir. Şamanizmdeki **kam**larla, Budist rahiplerin, Hıristiyan papazların ve Müslüman din adamlarının giyimleri, daha ilk bakışta biribirinden ayrılır. Bunun gibi Mevlevilikte **çelebi**lerle **Bektaşi baba**larının giyimleri de aynı değildir.

Dinlerin kıyafet üzerindeki bir başka etkisi, içerik yönünden daha derin, kapsam yönünden de daha geniş olup doğrudan doğruya ona bağlı olan bireyler üzerinde görülmektedir. Kimi dinler, kutsal kitapları ya da temel kuralları ile, ona taraftar olanların giyinmelerini etkileyen hükümler içermektedir. Örneğin, Budizmde deriden yapılmış elbise giymek yasaklanmıştır. Bu nedenle giysilerin bitkisel dokumalardan yapılması gerekir. İslamiyette, farklı yorumlara ve uygulamalara yol açmış olsa da, Kuran'da kadınların başlarını örtmelerine ilişkin hükümler bulunması da, bu tür etki-

nin belirgin örneklerinden biridir. Öte yandan her dinde bireylerin, ibadet sırasında giyim kuşam bakımından uymaları gereken kimi kurallar, yöntemler oluşmuştur. Belirli bir davranış birliğini zorunlu kılan felsefi inançlarda da durum aynıdır.

Dinsel veya felsefi inançların, giyim konusunda üçüncü sayılacak yönden etkileri ise, dinin ya da felsefenin temel inançlarından değil de onun taraftarları içerisinde ün yapmış temsilcilerin, din bilginlerinin kişisel yorumlarından ve görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, XVI. yüzyılın ünlü şeyhülislamlarından Ebussuut, devlet büyüklerinin (rical), saf ipek elbise giymelerini, saf ibrişimden yapılmış ya da ipek ve gümüş tel atılmış kuşak kuşanmalarını **helal** bulmuyor, yani dine aykırı görüyordu. O dönemde Yahudilerin giydikleri **şapka**yı giyecek Müslümanın ise, küfür işlemiş olacağını, Tanrıyı ve İslamiyeti yadsımış duruma düşeceğini öne sürüyordu!

Ebussuut Efendi, devlet büyüklerinin ipek elbise giymelerini helal saymazken, çağdaşı Birgili Mehmet, genelde erkeklerin ipek elbise giymelerini bir **beden afeti,** yani bedenle işlenen bir kötülük olarak niteliyordu. Ona göre erkeklerin kırmızı, sarı renkli kumaşlardan yapılmış ya da zaferanla boyanmış elbise giymeleri **mekruh**tur, vazgeçilmesi gerekir. Dahası, Birgili, ter veya sümük silmek için kıymetli parçalar, yani **mendil** kullanmayı bile din açısından doğru bulmuyordu! XVIII. yüzyılda Marifetname yazarı İbrahim Hakkı da, elbiseleri, boylarına, renklerine ve yapıldıkları kumaşlara göre, **haram, mekruh, efdal** diye '3' gruba ayırmıştı! Buna göre iyi bir Müslüman ilk iki gruptaki renk ve biçimlerde değil, en iyi olan **efdal**i yeğlemeli idi!

Daha da çoğaltılabilecek olan bu tür yorum ve görüşler, dine dayandırıldığı için toplumu daha kolay etkilemekte ve giyim kuşamı belli oranda da olsa yönlendirmektedir.

Yapılan işe uygunluk sağlama: Kişinin toplum içerisinde üstlendiği görev, yaptığı iş de onun giyimini belirlemede etken olmaktadır. Hayvancılıkla uğraşan, ata binen bir kişi ile, tarım alanında çalışan, balıkçılık yapanların giyimleri biribirinden farklı olmaktadır. Burada, yapılan işte kolaylık sağlamak ön planda tutulmaktadır. Bahçıvanın tulumu, yeraltı maden işlerinde çalışanların giysilerinden ayrılmaktadır. Sağlık kolunda çalışanların giyimlerinde ön planda temizlik ve mikrop kapmama, itfaiyecilerin giyimlerinde ise ısıya ve suya dayanıklılık gözetilmektedir.

Toplumsal yaşamda işbölümü arttıkça giyim ve kuşamda, mesleklere göre belirli biçimler ve ölçütler oluşmuş, bu da **üniforma** denen tek tip giysileri ortaya çıkarmıştır. **Üniformalar** aslında devlet organlarınca, yetkili yöneticilerce saptandığı halde böylesi bir mesleğe veya alana giren kişi, önceden belirlenmiş olan o kıyafeti kabullenmek durumunda kalmaktadır. Önceleri askerlikteki sınıf ve rütbeleri, asalet gibi sınıf farklarını be-

lirleyen üniforma, toplumsal gelişme ve örgütlenme oranında daha da çeşitlenmekte ve yaygınlaşmaktadır.

Yönetimlerin, devlet görevlileri ve meslek mensupları için belirli giysiler saptamasının en kapsamlı uygulamalarından birini Osmanlı İmparatorluğu'nda bulmaktayız. O dönemde yalnız ordu mensupları için değil, bütün saray hizmetlileri, bilginler sınıfı ve öteki görevliler için de, başlıktan ayakkabıya varıncaya tüm üst giysiler ayrıntıları ile saptanmıştı. Uygulamayı kolaylaştırmak için de bu üniformaları gösteren renkli minyatürlerden oluşan albümler düzenlenmişti. XVII. yüzyıla ilişkin böyle bir albüm, Süheyl Ünver tarafından yayımlanmıştır (**Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz,** Ankara, TTK, 1958).

Günümüzde yalnız asker/subay gibi ordu mensupları ya da polis/jandarma gibi güvenlik görevlileri için değil, hukuk, sağlık, orman, gümrük, ulaştırma alanlarındaki görevliler, hatta her aşamadaki okulların öğrencileri için de tek tip giysiler saptanmaktadır. Cezaevlerindeki hükümlü ya da tutuklular için uygulanmak istenen tek tip elbise de, kavram olarak üniformadan başka bir şey değildir.

Yönetimsel düzenlemeler : Üniformaları saptayan yönetim organları, siyasal iktidarlar zaman zaman politik, dinsel ya da ekonomik nedenlerle giyim kuşamla ilgili düzenlemelere de başvurmaktadırlar. Çağa ve rejimin özelliklerine göre bu düzenlemeler, buyruk, ferman, yasa, tüzük ya da yönetmeliklerle sağlanmaktadır. Eski deyimle **mevzuat** adı verilen bu sözlü ya da çoğu kez yazılı olan bağlayıcı hükümlerle, bazı şeylerin giyilmesi yasaklandığı gibi zorunlu da tutulabilmektedir.

İslam devletlerinde daha Halife Ömer zamanında Müslüman olmayan tebaanın Müslümanlardan ayırt edici bir giysi giymeleri ya da belirli bir işaret taşımaları öngörülmüştü. Türk tarihinde de eski dönemler için dinlere göre ayrı ayrı giyimler söz konusu olmasa bile Selçuklulardan başlayarak böylesi ayrımlara gidildiği bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu ayrım, daha da belirginleşmiş, **zımmi** denen, yani devletin güveni altında kabul edilen Müslüman olmayan tebaanın, giyim kuşamda Müslümanlar gibi görünmemesine büyük önem verilmiştir. Bu amaçla da zaman zaman yayımlanan fermanlar, çıkartılan Divan kararları, yani **Hükümlerle,** başa sarılacak tülbentten ayağa giyilen pabuca dek, Müslüman olmayanların giyecekleri şeyler, renk, kalite, biçim hatta uzunluk kısalık bakımından biribirinden ayrı tutulmuştur. Örneğin daha XIV. yüzyıl sonlarında, Müslümanlar külahlarına beyaz tülbent sararlarken, Rumların mor ya da mavi, Yahudilerin ise sarı renkte şerit takmaları zorunlu kılınmıştı. Böylece Müslüman olmayan kişiler ayırt edilmiş, **Cizye** tahsildarlarınca da kolaylıkla tanınmış oluyorlardı. XVI. yüzyıla gelindiğinde, **atlas,** kemha ipekli gibi değerli kumaşların, ince tülbentlerin ve pahalı pabuçların Müslüman olmayanlarca kullanılmasının önlendiği görülmektedir.

Zımmi sayılanlara bu yasaklar getirilirken, Müslümanların da **şapka** giymeleri yasak edilmişti. 1580 tarihli bir belgede de vurgulandığı gibi daha Fatih Mehmet döneminde İstanbul'daki Yahudilerin kırmızı renkte, Hıristiyanların ise siyah renk **şapka** giymeleri öngörülmüştü!

Ancak şurasını da belirtmek gerekir ki bu ayrımlarda yalnızca **zımmi**leri belirleme gibi dinsel bir düşünce değil, ekonomik nedenler de etken olmuş ve Müslümanlara da kimi kısıtlamalar getirilmiştir. 1731 Martında çıkartılan bir fermanla, Müslüman erkeklerin sırmalı elbise giymelerinin yasaklanması bunun bir örneğidir. XVIII. yüzyıl sonlarında ise Müslümanların giyecekleri kürkler, onların sosyal tabakalarına göre sınıflandırılmış, kadınların saç tuvaletlerine bile kısıtlamalar getirilmiştir. Bu yüzdendir ki o dönemde İstanbul'da yaşayan M. D'Ohsson, imparatorlukta bir kıyafet birliğinin bulunmadığını belirtirken, «Bu fark, zevk ve modadan değil, doğrudan doğruya, muhtelif durumdaki insanları ayırmak için konan kaidelerden ileri geliyordu» demektedir.

Bununla birlikte, yönetimlerin giyim konusundaki düzenlemelerine en çarpıcı örnek, kuşkusuz ki II. Mahmut'un 1828'de yeni kurduğu ordunun mensuplarına **fes** giymeyi zorunlu tutmasıdır. Aradan yaklaşık yüzyıl geçtikten sonra Atatürk de **fes** ve **kalpak** yerine, **şapka** giyilmesini böylesi bir yasal düzenleme ile zorunlu kılmıştır (25 Kasım 1925 gün ve 671 sayılı Şapka İktisası (giyilmesi) Hakkında Kanun).

Söz konusu yasaların dışında, devlet görevlileri ve öğrenciler için yönetimlerce çıkartılan yönetmelikler de, ilgili olduğu kesimin giyim kuşamını belirlemede etken olmaktadır. 1988 - 1989'lar Türkiyesinde yaşandığı gibi, üniversitelerde kız öğrencilerin **türban** takıp takmamaları ise, toplumdaki değişik yorum ve değerlendirmelerin, bir başörtüsünü nasıl büyük bir soruna dönüştürdüğünü gösteren tipik bir örnek olmuştur.

Ekonomik koşullar: Giyim kuşam, ancak bireyin harcayacağı zaman, emek ya da para ile sağlanabilen bir eylemdir. Bu nedenle ekonomik koşullar kullanılan, satın alınan malzemenin, giysinin seçiminde çok büyük etken olmaktadır. Burada, toplumun ekonomik düzeyi ile bireyin maddi malvarlığı ayrı ayrı iki etken olarak belirmektedir. Kişi ne denli varlıklı olursa olsun, kimi kez istediği giyim eşyasını yaşadığı yerden sağlayamayabilir. Devletler, yönetimler ekonomik nedenlerle söz konusu malların üretimine, dışarıdan getirtilmesine, hatta kullanımına kısıtlamalar, yasaklar getirebilirler. Bunun dışında asıl önemlisi, kişinin giyinmek için ödemesi gereken parayı sağlayacak ekonomik güçte olup olmadığıdır.

Psikolojik eğilimler - moda: Psikolojik etkenler grubunda toplayabileceğimiz bazı nedenler de kültürün öğelerinden biri olan giyim kuşamın oluşmasında rol oynamaktadır. Burada her şeyden önce bireyin, güzel, uzun, ince görünmek, varlıklı bir kişi izlenimini doğurmak ya da etrafına güçlü görünmek, korku saçmak gibi ruhsal yapısı etken olmaktadır. Kişi,

isteklerine ve eğilimlerindeki değişikliklere göre, malzeme, renk ve biçim olarak çok farklı şeyler giymekte ve takınmaktadır.

Toplumda geçerli olan görgü kuralları da bireyi, bilinçaltı bir dürtü ile giyimine kuşamına dikkat etmeye yöneltmektedir. Bayramlarda törenlerde giyime gerekli özeni göstermek, spor yaparken giyilen şeylerle dışarıda dolaşmamak, kamuya açık yerlerde bulunurken yadırganmayacak bir görünümde olmak, görgü ve gelenek yollarıyla edinilen davranışlardır..

Bununla birlikte psikolojik etkenler arasında en büyük payı, **moda** almaktadır. Çağımızda kitle iletişim araçlarındaki büyük gelişmenin sonucunda, **moda** diye adlandırılan giyim kuşamdaki değişiklikler de çok büyük bir hızla her ülkeye, her kesime yayılmakta ve ona uyulmaktadır. Öyleki yeni **moda** yalnızca büyük kentlerde ve varlıklı kesimlerde değil, küçük yerleşim bölgelerinde de etkisini göstermektedir. Ayrıca, yakın yıllara kadar **moda** dünyası genelde kadınları ilgilendirirken şimdilerde erkek giyimleri de modadan pay almaya başlamıştır. Giyimde konfeksiyon denen hazır giysilerin artışı da **moda**nın izlenmesini kolaylaştırmaktadır.

B — İSLAM ÖNCESİ TÜRK GİYİM KUŞAMI

Tarihleri boyunca çeşitli ülkelere yerleşip devletler kuran ve pek çok yabancı kavimle iç içe, yan yana yaşayan Türklerin giyim ve kuşamlarında büyük değişiklikler olması kaçınılmazdı. Günümüzde kullandığımız başlıca giyim eşyaları adlarına ilişkin yüzeysel bir inceleme bile bunların birçoğunun Türkçe olmadığını ve alındığı ülkedeki adla yaygınlaştığını göstermektedir. Örneğin Türkçe **giyim - kuşam** deyimi ile **kılık - kıyafet**teki, **kıyafet** sözcüğü Arapçadan alınmıştır. Eski Türkçede **don,** içe ve dışa giyilen şeylerin tümü, yani **giysi** demek iken giderek ayağa giyilen iç çamaşır anlamında kullanılır olmuştur. **Çamaşır** sözcüğü ise Farsçadan geçmiştir. **Giysi,** Türkçe iken Arapça olan **elbise** sözcüğü daha yaygınlık kazanmıştır.

Giyim kuşam için kullanılan adların hangilerinin Türkçe olduğunu ve yabancı kökenli olanların da hangi dillerden alındıklarını bir tablo halinde sıralarsak, bu konudaki etkileşimin ve değişimin boyutları ve etkilerin sürdüğü daha iyi anlaşılır.

Türkçe olanlar	**Yabancı dillerden alınanlar**	
Giyim - kuşam		
Kılık	Kıyafet	Ar.
Don		
Giysi	Elbise	Ar.
Gömlek	Mintan	Far.
Önlük	Entari	Ar.

Türkçe olanlar	Yabancı dillerden alınanlar	
	Fistan	
	Çamaşır	Far.
	Fanila	İta.
	Atlet	Fr.
	Külot	Fr.
Cepken	Hırka	Ar.
Etek	Jüpon	Fr.
Yelek	Jile	Fr.
Kaftan	Cübbe	Ar.
Dolama	Aba	Ar.
	Şalvar	Far.
	Ceket	Fr.
	Pantolon	Fr.
	Manto	Fr.
	Palto	Fr.
	Pardösü	Fr.
	Kaput	Fr.
	Çorap	Far.
Terlik		
Çarık	Pabuç	Far.
Ayakkabı	Kundura	Yun.
Başmak	İskarpin	İta.
Edik	Potin	Fr.
Çizme	Bot	Fr.
Kalpak	Takke	Ar.
Börk	Külah	Far.
Kavuk	Fes	(Fas kentinden)
Sarık	Kasket	İsp.
	Şapka	Rus.
Başörtüsü	Yemeni	Ar.
Yazma	Maşlah	Ar.
Yeldirme	Tülbent	Far.
	Türban	Fr.
Peçe ?	Çarşaf	Far.
Yaşmak	Ferace	Ar.
Boyun bağı	Kravat	Fr.
	Eşarp	Fr.
	Fular	Fr.
Kuşak	Kemer	Far.
Çevre	Mendil	Ar.
Yağlık		

Türkçe olanlar	Yabancı dillerden alınanlar	
Eldiven		
Dizlik		
Bilezik		
Kolbağı, kolçak		
Yüzük		
	Şemsiye	Ar.
	Kaban	Fr.
	Blucin	İng.
	Tişört	İng.
	Gerdanlık	Far.
	Broş	Fr.
	Kolye	Fr.

(Ar. - Arapça, Far. - Farsça, Fr. - Fransızca, İng. - İngilizce, İta. - İtalyanca, Rus. - Rusça, Yun. - Yunanca, İsp. - İspanyolca)

Bu konuda eklenmesi gereken nokta, İslamiyete girişten sonra İran ve Arap giyimlerinin etkisinde kalan Türk giyim kuşamının, batıya yönelme ve çağdaşlaşma eğilimleri sonucunda bu kez de Avrupa'dan esinlendiği, o etki alanına girdiğidir. Düzenleme hareketlerine örnek alınmasının yanı başında **moda**ya da öncülük etmesi nedeniyle Fransa'nın ön planda gelmesini de doğal karşılamak gerekir. Nitekim siyasal ve ekonomik ilişkilerin artması sonucu son yıllarda İngiliz ve Amerikan giyimlerinin gittikçe yaygınlaştığı dikkati çekmektedir.

Öteki alanlarda olduğu gibi İslam öncesi Orta Asya dönemindeki Türk yaşayışını ayrıntılarla gösteren yazılı belgelere sahip değiliz. Bununla birlikte son yıllarda arkeolojik kazılarda elde edilen buluntular ve özellikle Uygur sanatını yansıtan eserler, minyatürler, eski Türk giyiminin bazı özelliklerinin saptanmasına olanak vermektedir.

Bu özelliklerin başında, Türklerin hayvancılıkla uğraşan ve ata özel bir değer veren göçebe bir kavim olarak giyim eşyalarını deriden yapmaları ve biniciliğe elverişli bir biçimi yeğlemeleri gelmektedir. Aslında ilk giyim malzemesi için bitki yaprakları kullanılmış da olsa, avcılık ve hayvancılık dönemine geçişten sonra, insanların, genelde avladıkları ya da besledikleri hayvanların postlarından yaptıkları giysileri giydikleri bilinmektedir. Orta Asya'da yaşayan Türkler, kimi araştırmacıların **at kültürü** diye adlandırdıkları bir yaşam biçimi sürdürdükleri için, giyimlerinde de süvariliği ön planda tutmak gereğini duymuşlardı.

Giyilecek şeylere o dönem Türkçesinde **don** deniliyordu. Bu da **iç don** ve **dış don** ya da **içlik** ve **üstlük** diye iki kısma ayrılıyordu. Çıplak vücuda

çamaşır olarak giyilenlere **iç don (içlik),** onların üstüne giyilenlere de **üstlük** deniyordu. Genelde vücuda deriden yapılmış bir iç don ile **kaftan** denen bir üstlük, ayağa da çizme giyiliyordu. Bu iç don, dizkapağına, kimi kez de onun biraz altına kadar uzanıyordu. Pantolon ya da şalvar yerinde olan bu iç donu Kaşgarlı Mahmut, üm diye de kaydetmektedir. Bu, üste giyilen kaftan nedeniyle kapandığı ve içte kaldığı için, **içlik** (iç don) sayılıyordu. Ayağa giyilen **içlik**ten başka bedene de kısa kollu bir cepken giyiliyordu. Bunlardan sonra giyilen değişik tipteki kaftanlar **üstlük** sayılıyordu. Bunlar arasında en yaygın olanı, **dolman** denilen kenarları kürklü kaftanlardı.

Ayağa giyilen çizme veya ayakkabıya o dönemde **etük** deniliyordu. Bunlar uzun konçlu olup dizkapağına kadar çıkıyor ve üst kısmı iç donun altına sokulup örtülüyordu. Çizmeler genelde deriden yapılıyordu, ama onların yanında keçe çizmeler de kullanılıyordu. Çizme dışında ayağa en çok giyilen şey **çarık** idi. Süvariler, yiyeceklerini ve silahlarını asmak için, geniş tokalı kemerler kullanıyorlardı.

Hunlardan başlayarak Türklerin başlarına, gene deriden yapılmış başlıklar, özel adıyla **kalpak** giydikleri bilinmektedir. Zaten kalpağın kökeni Orta Asya olup Avrupa'ya Türk göçleri ile sokulduğu kabul edilmektedir. Ancak zamanla **kalpağın** yanında keçeden yapılmış olan **börkün** de yaygınlaştığı, Oğuzların ve Kırgızların börk giydikleri anlaşılmaktadır.

Kadın giysilerine gelince, bunun da erkek giyiminde olduğu gibi '3' ana parçadan oluştuğu görülmektedir. Ayağa giyilen **şalvar,** vücuda giyilen **cepken** ve **üstlük.** Kadınların çizme yerine normal sayılabilecek bir ayakkabı, başlarına ise çok çeşitli ve süslü **başlıklar** giydikleri anlaşılmaktadır. Hemen her ülkede olduğu gibi, Türk kadınları da yüzlerine ve saçlarına çok önem vermekte idiler. Bu nedenle Türkçeye şöyle bir deyim yerleşmiştir :

«Kadının güzelliği başından, ağanın ağalığı saçtıklarından (verdiklerinden), işçinin iyisi çalışmasından, atın genci de dişlerinden anlaşılır.»

Başlangıçta deriye dayalı olan giyim malzemesinde yerleşik hayata ve tarıma geçişle birlikte özellikle deri giysi ve ayakkabı giyilmesini dine aykırı sayan Budizmin kabulünden sonra, dokumaya da yer verilmiş ve çeşitli kumaşların kullanımı giderek artmıştır.

İslam öncesi dönemde Türk giyim kuşamının dikkati çeken özelliklerinden biri de, kadınlarda olduğu gibi erkeklerin de uzun ve örgülü saçlarıdır. Araştırmalar, çok eski bir gelenek olan saçları uzatmanın ve örmenin, Peçeneklere ve Oğuzlara kadar devam ettiğini ve Anadolu Selçukluları döneminde bile erkekler arasında uzun saçlılara rastlandığını göstermektedir. IX. yüzyılın ünlü Arap bilgini Câhiz, Horasan Türklerinin kendilerinden, iri cüsseli, uzun ve gür saçlı, büyük kafalı, geniş omuzlu, geniş alınlı, kalın boyunlu, uzun kollu kimseler diye söz ettiklerini kaydetmek-

tedir. XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'ya gelen İbni Batuta da, Alanya'da ziyaret ettiği Karamanoğlu Yusuf'un saçlarının uzun olduğunu belirtmektedir. Nitekim Selçuklu döneminde yapılmış olan **Kubadadad** Sarayı çinilerindeki erkek figürlerinin uzun saçlı oldukları göze çarpmaktadır.

Türklerde erkeklerin **küpe** takmaları da bir başka özellik olarak saptanmaktadır. Kaşgarlı Mahmut da, eskiden beri kadınların ve erkeklerin küpe taktıklarını yazmaktadır. **Küpe** geleneğinin Anadolu'da da sürdüğü bilinmektedir. XVI. yüzyıl başlarında Yavuz Selim'in küpe takması, bunun en açık kanıtlarından biridir.

Bunların dışında, kadınların süs eşyası olarak ya da değişik amaçlarla **bilezik,** erkeklerin ise **kolbağı / kolçak** kullandıkları görülmektedir. **Yüzük** ise kadın, erkek her isteyenin kullandığı bir takı sayılıyordu. Genellikle de belirli bir parmağa takıldığı için de ona **yüzükparmağı** denmişti.

İslam öncesi dönemin giyim alanında vurgulanması gereken son bir özelliği de, erkeklerin **bıyık** bırakmalarıdır. Buna karşılık **sakal** bırakmanın ancak İslamiyetin kabulünden sonra yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. 921 - 922 yıllarında Türkistan üzerinden Bulgarların yaşadığı Hazar kuzeyine giden İbni Fadlan, bütün Türklerin sakallarını kestiklerini ve yalnızca bıyık bıraktıklarını söylemektedir.

Bütün bunlar, Türk giyim kuşamının daha Orta Asya döneminde kendine özgü bir nitelik ve içerik kazandığını göstermektedir. Bunlar arasında kadın ve erkek giyimlerindeki benzerlik ya da yakınlık ayrıca dikkati çekmektedir. İslamiyetin kabulü ve yurt değiştirmeler sonunda büyük gelişmeler olmuş ve erkek ile kadın giysileri giderek biribirinden ayrılmıştır.

C — İSLAMİYET SONRASI ERKEK GİYİMİ

Türklerin İslamiyeti kabul etmeleri, bilindiği gibi, salt bir din değiştirme olmayıp yer değiştirme ile tamamlanmıştır. Batıya yönelip İran üzerinden Anadolu'ya yerleşme ve çeşitli kültür çevreleri ile iç içe bir yaşama dönemine geçiş, giyim kuşamda da büyük değişmelere yol açmıştır. Bunlar ana başlıklarla şöyle sıralanabilir :

a) Giyim malzemesinin esasını oluşturan derinin yerini değişik dokumalar almaya başlamıştır.

b) Kadın ve erkek giyimlerinde farklılaşma doğmuştur.

c) Örtünme **(tesettür)** denen yeni bir kavram ya da etken ortaya çıkmıştır.

ç) İranlıların ve Arapların giysileri de yaygınlık kazanmıştır.

d) Yerleşik hayatın artması ölçüsünde, kent ve kırsal kesim giyimleri biribirinden ayrılmıştır.

e) Güçlü merkezi örgütlenmeler, yalnız askerlik alanında değil, toplum hayatında da tek tip giysilerin **(üniforma)** oranını artırmıştır.

f) XIX. yüzyılla birlikte Avrupa ile ilişkilerin artması sonucu olarak giyim ve kuşamda batı etkisi ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Genel doğruları böylece vurguladıktan sonra, erkek ve kadın giyimlerini ayrı ayrı ele almak, bunlardaki değişmeleri ve çeşitlenmeleri belirtmek açısından daha yararlı olacaktır.

1 — Giyimde Değişme ve Sarık

İslamiyete geçişten sonra erkek kıyafetlerinde, yüzyılların akışına göre birçok değişiklikler olmakla birlikte, özellikle başa giyilen şeylerin, yani başlıkların önemsendiği dikkati çekmektedir. Başlangıçta, Selçuklular döneminde eski giyim eşyalarından bir kısmının kullanılmasına devam edilmiştir. Ancak bunlar artık Arapça ve Farsça adlarla anılır olmuştur. İslam öncesinde deriden yapılan **iç don**/ümün yerini dokumalardan yapılan yeni bir altlık almış, buna da Farsçada olduğu gibi **şalvar** denilmiştir. Şalvar tiplerinin belirlenmesinde de binicilikten çok, yöresel özellikler ve toplumsal grup farkları etkili olmaya başlamıştır. **Gömlek** ve **cepken** gibi eski iç giysilerinin yanında Arapların **entari** ve **hırkası** da yer almıştır. **Kaftan** unutulmamış, ama daha çok Arapça olan cübbe adı kullanılmıştır. Ayağa giyilen deri ya da keçe çizme ve kunduraların biçimleri değişmiş, konçları kısalmıştır. Eskiden başa giyilen **börk**, tutunmaya devam ederken, Orta Asya döneminin simgesi olan **kalpak** unutulmuştur. Ancak dinsel bir eğilimle Araplardan alınan **sarık**, yavaş yavaş Müslüman erkeğin simgesi haline gelmiştir.

Aslında Türkçe **sarmak** eyleminden türetilmiş olan **sarık** sözcüğü, Müslüman doğuda **börk, külah,** takke veya fes gibi başa giyilen şeyler üzerine sarılan kumaş ya da tülbent demektir. Araplar buna **amame,** İranlılar ise **destar** diyorlardı. **Amame** (ya da **imame**) İslam ya da Arap kökenli olmayıp ilk kez Eskiçağlarda Asur'da ve Mısır'da ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Hindistan'da **Sih**lerin de kullandıkları bu tip başlığın Müslüman olmayan topluluklarda da yaygınlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte İslam dünyasına giren erkekler tarafından benimsenince sarık '4' ayrı yönden bir simge niteliği kazanmıştır :

a) Araplar için ulusal,

b) Müslümanlar için dinsel,

c) Asker ve sivil görevliler için mesleksel,

ç) İslam ülkelerindeki Müslüman olmayan topluluklar için ayırt edici bir simge.

Müslümanın **sarık** sarması dinsel bir görünüm sayıldığı için sarık yapan Türk ustalar, mesleklerinin ilk büyük ustasının, yani **pirinin** Peygamber Muhammet olduğunu kabul etmişlerdir. Şurasını da önemle belirtmek gerekir ki, İslam dönemi boyunca **sarık,** yalnız Müslümanlar tarafından giyilmiş değildir. Müslüman olmayan kişi ve topluluklar da sarık kullan-

mışlar, ancak onlara belirli renkte sarık sarma ya da işaret koyma zorunluluğu getirilmiştir. Örneğin Abbasoğulları siyah rengi kendi simgeleri kabul ettikleri için, Müslüman olmayanlara bu renk yasaklanmış ve onların sarı renkte sarık kullanmaları istenmiştir. Buna karşın, Abbasoğullarına düşman olan Fatımiler'de siyah renk Müslüman olmayanlar için saptanmıştır.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de Müslüman olmayanların sarıklarına ayırt edici renkte bir kurdela veya mendil takmaları zorunlu kılınmıştır. Kimi zaman da onların, Müslümanlara benzemelerini önlemek için, saracakları tülbentlerin renk, cins ve uzunluklarına sınırlamalar getirilmiştir. Osmanlı arşivleri bunları belirten sayısız belgelerle doludur.

Türk erkeklerinin eskiden de başlarına giydikleri **börk,** dikişsiz ve yaygın bir giyim eşyası idi. Anadolu'ya yerleştikten sonra **börk**ün özellikle '2' ayrı sınıfın başlığı haline geldiği görülmektedir : Tarikat mensuplarının ve düzenli askeri ordunun. Bektaşilikte olduğu gibi bazı tarikat mensupları keçeden yapılmış beyaz **börk** giyiyorlardı, fakat bunun adı değişmiş **külah** olmuştur. Şeyhler ve dervişler ise dilimli **tac** giyiyorlardı. Mevlevilikte bu keçe külaha **sikke** deniyordu. Devetüyü renginde ve silindir biçiminde olan **sikke,** üste doğru, (tabla) biraz daralıyordu. **Külah** ya da **börk** hem hiçbir şey sarılmadan **dalkülah** olarak kullanılıyor, hem de sarık sarılabiliyordu. Nitekim Mevlevilikte tarikat ileri gelenleri **sikkeler**inin alt kısmına yeşil bir sarık sarıyorlardı.

Öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslümanlardan oluşturulan yaya **azap** askerlerinin **kırmızı börk, yeniçeri**lerin ise beyaz **börk** giymeleri öngörülmüştü. Normal olarak keçe börk ya da külah giyip üstüne burma tülbent, sarık saran yeniçeriler, törenlerde **üsküf** denen **başlıklar** takıyorlardı. **Börkler**inin başa geçen kenarında işlemeli bir süsü vardı, ön kısmına da **kaşıklık** ya da **tüylük** denen bir bölüm eklenmişti.

Tarikat ve ordu mensupları dışında bilginler sınıfı ile her alandaki devlet görevlilerinin başlarına giyecekleri **kavuk**lar ve ona dolayacakları sarıklar, renklerine ve boylarına kadar en ince ayrıntıları ile saptanmıştı. İçi boş şey demek olan **kav** kökünden gelen **kavuk,** başa giyilip üzerine sarık sarılan silindiri andıran başlık demektir. Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi görevlilerin sarık kullanmalarının Kanuni Süleyman döneminde genelleştiği kabul edilmektedir. XVI. yüzyıl ortalarında esir düşüp Kaptanı Derya Sinan Paşanın hizmetinde bulunan bir İspanyol, sarık hakkında şunları anlatıyor :

«Erkekler başlarına önce, en altta kalan ince ve dikişli bir **takke** giyerler. Bunlar hapishanelerde yapılır. Üstte, iki parmak kalınlığında, buruşmasın diye arasına pamuk döşenmiş ipekten bir **serpuş,** daha üstte de **çalma** dedikleri bir sarık vardır. Kibarların sarığı '40' arşın, gemicilerin '25' arşın olur. Sinan Paşanın merasimlerde giydiği sarık ise '80' arşındı.» **(Türkiye'nin dört yılı,** 138)

Selçuklulardan itibaren sarık bir erkek başlığı olarak yaygınlaşır ve çeşitlenirken, sultanların ve padişahların kavukları ile sarıklarında da büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Osmanlı tarihçilerine göre Osman Gazi, **tac-ı Horasani** denen kırmızı kumaştan yapılmış bir başlık giyerdi. **Horasan** usülü demek olan bu ad, Orta Asya'dan getirilen başlığın henüz korunduğunu göstermektedir. Ondan sonra padişahlar ise **burma tülbent** veya **destar-ı Yusufi** (Yusuf usulü sarık) denen sarık şeklini kullanmaya başladılar. Orhan'ın oğlu Süleyman Paşa ilk kez **üsküf** denen yeni bir sarık giydi. Fatih Mehmet döneminde ise **örf** adı verilen ulema sarığının ön plana geçtiği görülmektedir. II. Bayezit'ten başlayarak II. Mahmut'a kadar olan padişahların **mücevveze** denen başlığı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Yalnız padişahların değil, sadrazamların, vezirlerin ve saray ileri gelenlerinin giydikleri **mücevveze,** üstü, başa giyilen kısmından daha geniş, silindir biçiminde bir başlık idi. Çoğunlukla mukavvadan yapılıyor, üstüne de beyaz tülbent sarılıyordu. Tepesi hafifçe kabarık olup kırmızı çuhadandı. Yavuz Selim, mücevvezeden daha uzun ve tepesi düz bir kavuk giymiş, buna da **Selimi** denilmişti.

Kavuk, külah ve sarıklar çok değişik adlarla çoğalıp yaygınlaşırken, bu farklılıklar, ilmiye, tarikat ve ordu mensupları ile resmi görevlilerin rütbe ve derecelerini gösteren birer simge niteliğine de bürünmüştü. Öyleki ölenlerin mezar taşlarına bile onların hayatta iken giydikleri sarığın şekilleri de kazılmaktaydı. Bu nedenle de mezar taşları orada yatanların mesleklerini ve rütbelerini saptamaya yardım etmektedir. Bütün bu söylediklerimize, kavuk ve sarıkların genelde yaygınlaştığını, kırsal alanlarda değişik toplumsal ve ekonomik nedenlerle fazla tutunmadığını eklemeliyiz.

Başlıklarda bu çeşitlilikler olurken, **şalvar**da da küçümsenemeyecek değişiklikler oluşmuştu. **Şalvar,** giderek bir **iç don** olmaktan çıkmıştı. **Don** kavramı da değişmiş, vücudun alt kısmına tene giyilen çamaşıra **don** denilmeye başlanmıştı. Böylece **don - gömlek** ikilisinden oluşan bir iç giyim, çamaşır kavramı ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla **şalvar,** donun üstüne giyilen üstlük niteliğini kazanmıştı. Toplumun ve ülkenin genişlemesine koşut olarak görülen işe ve yöresel özelliklere göre çok çeşitli şalvar tipleri ortaya çıkmıştı. Bu çeşitlenmede, Anadolu'nun eski kültürlerinden gelen öğelerle, iklim özellikleri, kullanılan kumaşlar, uzunluk, kısalık, genişlik, darlık gibi nedenler rol oynamıştı. Ege'de zeybeklerin, Erzurum yöresinde dadaşların, Karadeniz'de uşakların, Çukurova'da Türkmenlerin giydikleri şalvarlar arasındaki farklar kuşkusuz bu değişik etkenlere dayanmaktadır.

Tene giyilen **gömleğin** üzerine, kişinin maddi durumuna ve beğenisine göre kısa kollu bir **cepken** veya önü açık entariyi andıran **dolama** giyiliyordu. Sokağa çıkılırken de, üstlük olarak **hırka** veya **kaftan** alınıyordu. **Hırka**yı daha çok dervişler giyiyordu. **Kaftan**a ise Arapça **cübbe** denilir olmuştu! XVIII. yüzyılda, kürk dışında Rusya'dan ya da Polonya'dan gelen kalın ku-

maştan yapılmış **paltonun** da erkek giysileri arasına katıldığı bazı çağdaş gözlemcilerin kayıtlarından anlaşılmaktadır.

Ayağa giyilen **çizme** önemini ve özelliğini yitirmemekle birlikte daha çok, **mest** ya da onun konçlusu olan **lapçin** ile **kundura** giyiliyordu. Çok yumuşak deriden yapılan, kısa konçlu, düğmesiz ve bağsız olan **mest,** aslında evde giyilen bir iç ayakkabı idi. Onun ve lapçinin üzerine, dışarı çıkıldığında **kundura** ya da **pabuç** giyiliyordu. Ökçeli ve altına nalça ya da kabara denilen çiviler çakılı olan **kundura,** Anadolu yerli Rumlarından alınmış ağır ve kaba bir ayakkabı idi. **Kundura**yı erkekler dışında kırsal kesimdeki kadınlar da giyiyorlardı.

1595'te Türkiye'ye gelen İngiliz Fynes Moryson'un anlatımına göre, XVI. yüzyıldaki erkek kıyafetleri şöyle özetlenebilir:

«Erkekler başlarını kırmızı bir **takke** ile örtüp, bunun üzerine yuvarlak bir küre biçiminde 12-20 peşkir uzunluğunda ince beyaz ketenden bir bez sararlar ki buna Türkçe **tülbent** veya **salma** denir.. Başlıklarının içi boş olduğu için hava almakta, küçük çemberlerle desteklendiği için başı serin tutmakta, kalın olduğundan güneşin geçmesini önlemekte ve ince keten bezinden dokunduğu için de Avrupalılarınkinden hafif olmaktadır. Rütbeleri sarıklar üzerindeki işaretlerden bellidir.

Halk da böyle tülbentler takmaktadır. Fakat onlarınki safi ve saf beyaz. Rum ve diğer Hıristiyanlar ve yabancılar, küçük bir takkenin kenarına sarılmış, genellikle mavi-beyaz çizgili, keten **şase** denen başlıklar giyerler... İranlıların tülbentleri de ayrı fakat yeşil. Şerif veya peygamber soyundan gelenlerin sade tülbentleri değil, bütün giysileri yeşil. Başka renk giysilerin üzerine de yeşil bir işaret koyuyorlar. Bu renk, peygamberin rengi olarak bilindiği için, bir yabancının ayakkabı bağı bile yeşil olsa cezalandırılır. Müftü ve kadı, yeşilden sonra en önemli renk sayılan ve böyle yüksek mevkidekilerin giydikleri gök mavisi ipek giysiler giyinirler. Etekleri yere kadar ve dar kolludur. Sarıkları diğerlerinden farklı olarak büyük ve yassıdır. Erkek olsun kadın olsun giysileri yakasız. Yakalar boyna göre oyuk ve önden bağlı, boyun çıplak. Erkek ve kadın giysileri arasında fark az. Erkekler geniş, kadınlar ise göğüs kısmında bedene oturan bir kesim uyguluyorlar.

Hıristiyanların giydiği siyah renk, aşağılık sayılır. Erkek giysileri, dizlerine kadar uzun bir **entari** ve üzerine kısa kollu, etekleri baldırlarına kadar inen bir üstlükten oluşur. Bunların üstüne giydikleri bir üçüncü rob da, arkadan yere kadar uzun ve dar (kaftan). Bellerine iki üç kez dolanan **kuşak**ları ipek ve ketenden. Deri, üzeri taşlı kemerler de takarlar. **Şalvar** ve çorapları şayaktandır. Çorapları dizbağsız, gömlekleri şalvarlarının üzerine düşer. Gömleklerinin altına giydikleri bir başka keten gömleği, yatarken çıkarmazlar... **Pabuçları** sarı ve kırmızı çok ince deriden, uçları sivri, ökçeleri iki parmak kalınlıkta, tabanlarının altında bir parça de-

mir var.. **Paltoları** geniş tavşan kürkü ile astarlı.. Eldiven giymezler. Kuşaklarına büyük açık renk ipek işlemeli mendiller asarlar..»

Öte yandan Orta Asya'da görülen ve Selçuklular döneminde de bir süre devam ettiği bilinen uzun ve örgülü saçlardan, yüzyıllar ilerledikçe vazgeçilmiştir. Saçlarını uzatan kimi derviş grupları dışında saçlar kısaltılmış, yalnızca tepede bir tutam bırakılmıştır. Erkeklerin saçlarını tıraş ederken tepede bir tutam saç bırakmaları, özellikle batılı gözlemcilerin dikkatini çekmiştir. XVI. yüzyıl ortalarında bir İspanyol gözlemci, bunun nedenini, «savaşta vurularak kafaları kesilirse, düşman, ağızlarına elini sokmasın da saçlarından tutarak kaldırsın» diye açıklamaya çalışmaktadır!

Saçlar kısaltılırken, erkeklerin bıyıkla birlikte **sakal** da bırakmaları, İslamiyetin bir gereği, peygambere uyma (**sünnet**) sayılmıştır. Bu nedenle İslam öncesinde hiç sakal bırakılmazken, din adamlarından başlayarak sakal bırakanların oranı artmıştır. Ancak bu konuda bir zorlama söz konusu olmayıp, aksine sakal bırakmak bazı kişiler ve görevliler için yasaklanmıştır. Örneğin, Osmanlı şehzadeleri sakal bırakmazlardı. Veliaht şehzade ancak tahta çıktıktan sonra sakal bırakma hakkını kazanırdı. Çok ilginçtir ki Yavuz Selim, padişahlık döneminde de sakal bırakmamıştı! Aynı şekilde padişahların özel hizmetine bakanların yani **Has Odalıların**, Bostancıbaşı dışında kalan saray görevlilerinin ve konaklardaki uşaklarla hizmetçilerin de sakal bırakmaları yasaktı. Buna karşılık, D'Ohsson'un da önemle belirttiği gibi, XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların ve Müslüman olmayan öteki tebaa erkeklerinin çoğu sakallı idi.

Erkeklerin **bıyık** bırakmaları geleneği, İslamiyetin kabulünden sonra da sürmüştür. **Küpe** takma konusunda ise zamanla bir azalma, vazgeçme izlenmektedir. Selçuklularda ve Karamanoğullarında görülen **küpe**, Osmanlı İmparatorluğu döneminde daha çok **Ahi** ve **Bektaşi** örgütlerinde devam etmişti. **Ahi** şeyh ve müritleri, bir sanat sahibi olduklarını belirtmek amacıyla sağ kulaklarına bir küpe takıyorlardı. Osmanoğulları da bir süre için bu geleneğe bağlı kalmış görünmekteler. Yavuz Selim'i küpeli olarak gösteren resim herhalde tümüyle hayal ürünü değildir. Nitekim ondan sonra Kanuni Süleyman'ı yakından görmüş olan Fransız rahip Jerom Morand, padişahın sağ kulağında fındık büyüklüğünde armut şeklinde tek inciden yapılmış bir küpe olduğunu nakletmektedir. Bu örneklere karşın erkeklerin küpe takmaları yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Öyleki XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi, küpe takan bir devlet adamından değil, bir köçekten söz etmektedir.

2 — Fesin Kabulü ve Yeni Bir Dönem

Anadolu'da yeni bir içerik ve biçim kazanan erkek giyim kuşamı bu özelliğini ancak XIX. yüzyıl başlarına kadar koruyabilmişti. II. Mahmut'

un yeniçeri ocağı ile birlikte askeri kıyafetleri de kaldırması, giyimde yeni bir döneme girilmesine yol açmıştı. Kapıkulu ocaklarına son verilirken, yeniçeri ocağının kurucusu varsayılan Hacı Bektaş'ın adını taşıyan Bektaşiliğe karşı da harekete geçilmiş ve Bektaşi tekkeleri kapatılmıştı. Bu arada zeybek kıyafeti bile **çirkin** bulunarak yasaklanmıştı. Böylece giyim alanında bir boşluk doğmuştu.

Yeni kurulan **Asakir-i Mansure-i Muhammediye** için bir başlık belirlemek gerektiğinden, **şubara**nın giydirilmesine karar verilmişti. Islavca olan **şubara,** çuhadan yapılmış, yuvarlak tepeli ve dilimli bir başlıktı, daha önce de 1808'de **Sekban-ı Cedid** adıyla kurulan askeri birliğe giydirilmişti. Biçim olarak da bostancıların giydikleri **baratayı** andırıyordu. Fakat bir süre sonra Husrev Paşanın İstanbul'a gelirken donanmadaki askerlere giydirttiği **fes** daha güzel bulunmuş ve şubaradan vazgeçilmişti. Toplanan Mecliste yeni orduya **fes** giydirilmesi kararlaştırılınca 1829 Nisanında bir elbise tüzüğü (nizamname) hazırlanarak yürürlüğe konmuştu.

Çok eski bir tarihi olan **fesin** kökeni büyük bir olasılıkla Anadolu olup Firikyalılara kadar geriye gitmektedir. Grek kolonilerinde azat edilen esirlere kırmızı başlık giydirildiği bilinmektedir. Roma İmparatorluğu döneminde de görülen bu başlık Kuzey Afrika'ya da yayılmış ve Fas'tan başlayarak Tunus, Cezayir bölgesinde tutunmuştu. Öte yandan Fransa' da da kabul görmüş ve ihtilal savaşları sırasında oradan Yunan adalarına yayılmıştır. Böylece Akdeniz bölgesinde bilinen bir başlık olan **fes,** II. Mahmut'un onu yeni ordu için seçmesinden önce de Türkiye'de tanınıyor ve daha çok kadınlar tarafından giyiliyordu.

II. Mahmut, askere fes giydirmek istediğinde devrin şeyhülislamı Mehmet Tahir Efendi, bunun şeriata aykırı olduğunu öne sürmüştü. Fakat padişah, kararından döneceğine şeyhülislamı azletmeyi daha doğru bulmuştu. **Asakir-i Mansure'**ye fes sağlamak için ilk aşamada Tunus'tan '50.000' fes getirtilmişti. Bir süre sonra, erkek başlıklarında birliği sağlamak amacıyla, askerler dışında devlet memurlarının, ilmiye sınıfından olanların, hatta esnafın **fes** giymeleri istenmişti. Fakat ulemanın şiddetle karşı çıkmaları yüzünden, onların eskiden olduğu gibi **sarık** giymeleri saklı tutulmuş, esnafın da **feslerinin** üzerine tülbent, çember gibi şeyler sarmalarına izin verilmişti. Bu yüzden askerlerle devlet görevlilerinin **dal fes** giymeleri, yani yalnızca fes giyip üzerine herhangi bir şey sarmamaları kuralı getirilmişti. Böylece fes, din çevrelerinin karşı koymalarına ve halkı kışkırtmalarına rağmen, II. Mahmut'un kararlı tutumu ve devlet gücünü yansıtan bir tüzük ile giydirilmişti.

Fes giydirilmesi değişik nedenlerle toplumda bazı hoşnutsuzluklar doğururken Dertli mahlasıyla tanınan şair İbrahim, fesi öven bir kaside yazmış, bunun üzerine de kendisine Çağa Ayanlığı verilmişti.

Fes ilk kabul edildiğinde püskülsüz iken süs niteliğindeki püskül sonradan eklenmiştir. Püskülün ne işe yaradığı konusunda da çeşitli varsayımlar, yakıştırmalar doğmuştur. Örneğin, 1892'de Yunanistan'a giderken İstanbul'a uğrayan ve Yıldız Sarayında konuk edilen Siyam elçisi Prens Damron - Grajanubhab, bu püskülün neye yaradığını sorduğunda kendisine «sinekleri kaçırmaya» yanıtının verildiğini nakletmektedir!

II. Mahmut, yalnız **fesi** giydirmekle kalmamış, düzenlettiği giyim tüzüğünde, **Asakir-i Mansure** için elbise olarak, topuklara kadar inen geniş bir **pantolon,** vücuda sıkıca yapışan bir **ceket** ve ayağa da **potin** giyilmesi zorunlu kılınmıştı. Bir süre sonra da **feste** olduğu gibi devlet memurlarının da **ceket pantolon** giymeleri öngörülmüştü. Böylece arkasında devlet desteği bulunan yeni erkek giyimi başkent halkından başlayarak büyük kentlere doğru yayılmaya başlamıştı. Giderek de Tanzimat giyim kuşamı denilen yeni bir tip giyim ortaya çıkmıştı. Bu, bir yönüyle de Tanzimat döneminin genel niteliğine uygun olarak giyimde de bir ikilik demekti. Kentlerde özellikle din adamlarının, kırsal kesimde de halkın giydiklerinden farklı olan yeni bir giyim kuşam...

Bu ayrılık Osmanlı başkentine gelen yabancıların gözlemlerinde daha belirgin olarak anlatılmaktadır. Yeni giyimin yaygınlaştığı ilk yıllarda 1833'te İstanbul'a gelmiş olan ünlü Fransız yazarı Lamartine şunları yazıyor:

«Güzel bir ırktan olan insanlar. Elbiseleri de güzelliklerini belirtiyor. Eteklikten daha geniş olan kıvrımlı bir don (şalvar) giyiyorlar; bellerine kırmızı ipekten bir kuşak bağlıyorlar. Başlarına da, uzun ipek püsküllü, enselerine doğru sarkan kırmızı yünden yapılmış küçük bir Grek takkesi **(petit bonnet Grec** = fes) giyiyorlar. Boyunları ve göğüsleri açık. Geniş kollu ipek bir gömlek omuzlarını ve kollarını örtüyor.» **(Voyage en Orient,** Paris, 1887, 363 vd.)

Lamartine'den '20' yıl kadar sonra 1852'de Osmanlı başkentine gelen Theophile Gautier de «mavi redingot ve kırmızı fes» diye özetlediği Tanzimat giysisini sahte bir medeniyet kıyafeti olarak «gülünç» bulmaktadır.

Bir '20' yıl daha sonrasında 1874'te İstanbul'a gelen İtalyan yazar Edmondo de Amicis ise, eski Türkiye ile yeni Türkiye arasındaki mücadelenin erkek giyimlerinde açıkça görüldüğünü vurgulayarak şunları belirtiyor:

«Alışkanlıklarından dönmeyen eski Türk, hâlâ **sarık** sarıyor, **kaftan** giyiyor ve ayağına sarı sahtiyandan yapılmış geleneksel çediklerini geçiriyor; daha da sert olanların kallavi sarıkları var. Tanzimatçı Türk, çenesine kadar düğmeli uzun siyah bir **İstanbulin** (redingota benzeyen dik yakalı uzun ceket), koyu renk sübyeli bir **pantolon** giyer, Türk kıyafetinden sadece **fesi** muhafaza etmiştir. Bunların arasında en cüretkâr olan Genç Türkler uzun siyah İstanbulini çıkarıp atmışlardır; önü açık bir **setre,**

(düz yakalı, önü ilikli ceket) açık renk **pantolon** giyerler, küçük zarif boyunbağları takarlar, ufak tefek ziynetleri, bastonları ve yakalarında karanfilleri vardır.» (**İstanbul**, 139)

Amicis'in anlattığı, XIX. yüzyılın ünlü «kâtip» giysisidir.

Giyim kuşamda bu değişiklikler olurken, eski giysilerin sergilendiği bir müze de açılmıştır. Sultan Ahmet'teki Eski Elbiseler (Elbise-i Atika) Müzesini gezen T. Gautier'nin belirttiğine göre burada eski Türk erkek giysileri '140' mankene giydirilmiş olarak sergilenmişti.

Başlangıçta İslamiyete uygun değildir diye karşı çıkılan fes, imparatorluk düzeyinde yaygınlık kazanmıştı. Ancak ceket pantolon başkent dışında yalnızca büyük kentlerde tutunabilmişti. Giyim alanı genişleyince istekleri karşılayabilmek için başkentte bir fes fabrikası kurulmuştu, fabrikanın bulunduğu Haliç'teki semt de **Feshane** diye anılır olmuştu. Buna rağmen gereksinim, tümüyle karşılanamadığı için dışarıdan fes satın alınıyordu. Türkiye'ye fes satan ülkelerin başında da Avusturya geliyordu. İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra Avusturya'nın Bosna-Hersek-i işgal etmesi üzerine İstanbul'da Avusturya mallarına karşı boykot ilan edilmiş ve **fes** giyilmez olmuştu. Onun yerine toprak renkli bir tür başlıklar giyilir olmuştu. Abdurrahman Şeref Bey bu yeni durumu şöyle anlatıyor:

«İstanbul garip bir görünüm gösteriyordu. Herkesin göğsünde kırmızı beyazlı rozetler, Avusturya boykotundan dolayı birçoklarının başında **fes** yerine toprak rengi başlıklar...» (**Tarih Musahabeleri**, 284)

Bu arada dikkati çeken bir başka büyük değişiklik, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman olmayan tebaasının giydiği **kalpağın** güncellik kazanması ve giderek Müslümanların da **sarık** ve **fesin** yanı başında giydikleri üçüncü bir başlık durumuna geçmesidir. Orta Asya kökenli olan **kalpak** Türklerin göçleriyle birlikte Avrupa'ya sokulmuştu. Macar **Husar**'larının 1763'e kadar **kalpak** giydikleri görülmektedir. Napoleon Bonaparte dönemi Fransasında ve Alman ordusunda da bunun kullanıldığı bilinmektedir. **Kalpak** böylece Avrupa'ya yayılırken Orta Asya'daki Türkler arasında da varlığını sürdürmüştü. İbni Fadlan X. yüzyılda Bulgarların **kalpak**larından söz etmektedir. Orta Asya'dan batıya göçen Türkler hem İslami yorumun, hem de giyimde dokumadan yapılmış şeyleri kullanmaya ağırlık verilmesinin sonucunda **kalpağı** bırakmışlardı. Göçmeyip anayurtlarında yaşayanlar ise bu geleneği sürdürmüşlerdi. 1862-65 yıllarında bölgeyi gezen A. Vambery, Özbek kıyafetini şöyle anlatıyor:

«Hive sokaklarında gördüğüm Özbeklerin kıyafeti, sarık şeklinde tüylü bir **kalpak**, tabanı kalın deri **çizme**, uzun bir **gömlektir**.»

Anadolu'da İslamiyetin etkisiyle **sarık** benimsenince **kalpak**, Müslüman olmayanların giydikleri bir başlık niteliğine dönüştü. Özellikle Yahudi hekim ve sarraflarla, Rum tercümanlar **kalpak** giydikleri için hekim kalpağı, tercüman kalpağı gibi türler ve deyimler ortaya çıktı. Osmanlı

ordusunda yalnızca **delil** sınıfı denen hafif süvarilere bir tür **kalpak** giydirilmişti. XV. yüzyılda kurulmuş olan **delil ocağı** yol göstericilik ve kılavuzluk yapan bir sınıftı. Başlangıçta başlarına benekli sırtlan veya pars derisinden yapılmış, üzerine de kartal tüyü takılmış bir külah giyiyorlardı. XVIII. yüzyılda kıyafetlerinde değişiklik yapılmış, başlarına siyah kuzu derisinden yapılmış bir endaze (65 cm) uzunluğunda boru gibi ve üzerine sarık sarılan bir **kalpak** giymeleri kabul edilmişti. Ocağa yeni alınan gençlere kalpakları törenle giydiriliyordu. Ne var ki kapukulu ocaklarının kapatılması ve yeni bir ordunun kurulması ile delil ocağı da ortadan kalktığı için kalpak genelde Müslüman olmayan tebaanın giydiği bir başlık olma özelliğini korumuştu. O kadar ki 1842'de Sadrazam İzzet Mehmet Paşa, yayımlattığı bir ferman ile Müslüman olmayan erkeklerin, özellikle de Ermenilerin **kalpak** giymelerini zorunlu hale getirmişti.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman Türklerin de **kalpak** giymeye yöneldikleri ya da özendikleri görülmektedir. 1903'te II. Abdülhamit topçulara ve süvarilere **fes** yerine **kalpak** giydirmek istemişti. Ne var ki II. Mahmut döneminde şeriata aykırıdır diye fese karşı çıkanlar, şimdi **fesi** şeriatın öngördüğü bir başlık kabul edip bu kez de kalpağa karşı cephe almışlardı! Bununla birlikte **kalpak** yavaş yavaş kabul görmüş ve Meşrutiyet döneminde ordu mensupları ile zaptiyenin (polisin) **kalpak** giymelerine karar verilmiştir. Böylece bir askeri başlık halini alınca, çuhadan olan tepesi (tablası) rengi sınıf ve rütbelere göre değişmiştir. Fesin yaygınlaşmasında olduğu gibi orduda başlayan bu yeni başlık giderek devlet memurları ve halk arasında da yayılmıştır. Öyleki imparatorluğun son yıllarında ordu ve güvenlik kuvvetleri dışında resmi görevliler de kalpak giydiklerinden fesin kullanım alanı daralmıştır. Enver Paşa ve Mustafa Kemal gibi ordunun önde gelen ve toplumca sevilen komutanların kendi zevklerine göre yaptırdıkları **kalpaklar** da onların adlarıyla belirlenen birer biçim oluşturmuştur (**Enverî, Kemalî**).

3 — Şapka ve Giyimde Çağdaşa Yönelme

Devlet gücüyle giydirilen fesin köylere kadar yaygınlaştığı XIX. yüzyıl Türkiyesi, aynı zamanda **kasket** ve **şapka**nın da aydınların iligisini çektiği bir dönemi oluşturur. Bu eğilim, **alafrangalaşmak** (Franklar, Avrupalılar gibi olmak) şeklinde de başlamış olsa, giderek çağa uygun bir giyim kuşamın gereği sayılacaktır.

Aslında **şapka,** yukarıda da değindiğimiz gibi Osmanlı toplumu için hiç de bilinmeyen bir başlık değildi. Bir uluslar topluluğu olan imparatorlukta ötedenberi Hıristiyan ve Yahudi tebaa **şapka** giyiyorlardı. Müslüman olmayan kişilerin, Müslümanlar gibi giyinmemelerine büyük önem veren İslam devlet ve toplum anlayışına uygun olarak, Osmanlı yönetimi de giyimdeki bu ayrılığın sürmesini destekliyordu. Bunun dışında her biri ayrı

ayrı birer **millet**, yani dinsel topluluk kabul edilen Rum, Ermeni ve Yahudilerin de giysilerinde biribirilerinden ayırt edilmelerini sağlayacak özellikler bulunmasına da dikkat ediliyordu. Söz konusu ayrımlar genelde, başa, bedene ya da ayağa giyilen şeylerin renklerinde yapılıyordu. Bu yüzdendir ki daha Fatih Mehmet döneminde, Müslüman olmayanların **tülbent** (sarık) kullanmaları yasaklanmıştı. Ayrıca Hıristiyan tebaanın siyah, Yahudilerin ise kırmızı renkte şapka giymeleri kararlaştırılmıştı. Bu uygulama daha sonraki yüzyıllarda da sürdürülmüş ve kurallara uymayanların cezalandırılmaları yoluna gidilmişti.

Böylece Osmanlı tebaası olan Hıristiyan ve Yahudilerle imparatorluk dahilinde yerleşmiş olan batılıların başlarında **şapkayı** gören Türklerin XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki yeni düzenlemeler ve Avrupa ile artan ilişkiler çerçevesinde bu başlığa da ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Avrupa'da yaşayan **Jön Türklerin** batı uygarlığına yönelinirken onlar gibi **kasket** ve **şapka** giymeye başlamaları bu alanda atılan önemli bir adım olmuştu. Nitekim İttihat ve Terakkinin kurucularından olan İbrahim Temo, 1895 kovuşturmaları sırasında Romanya'ya kaçarken Köstence'ye indiğinde başındaki fesi çıkartıp bir gemici kasketi (mateletun) giydiğini belirtmektedir. Onu izleyen yıllarda da yurtdışına çıkan ya da elçiliklerde görevli kimi memurların **şapka** giydiklerini gösteren kayıtların artması dikkatleri çekmektedir. Örneğin II. Abdülhamit'e verilen 23 Eylül 1905 günlü bir jurnalde, Atina'ya giden İzmir Valisi Kâmil Paşanın oğlu Sait Bey ile oradaki Türk ataşemiliteri İhsan ve Konstantin Beylerin üçünün de **şapka** giydiklerinden şikâyet edilmektedir. Bundan, yurtiçinde şapka giymeleri yasaklanmış olan Müslüman Türklerin Avrupa'ya gittiklerinde yönetimin gözünden uzaklaştıklarını sanarak bu başlığı giydikleri anlaşılmaktadır! Mustafa Kemal'in de saltanat döneminde şapka giyenler arasına katıldığını vurgulamak gelecekte devrimleri yönünden önem taşımaktadır. 1910'da Fransa'daki Picardie manevralarına giderken Selanik'te «Avrupai» bir elbise ile bir şapka alan M. Kemal onları valizine yerleştirmişti. Kendi anlatımına göre Belgrat istasyonunda arkadaşı Bnb. Selahattin'in başındaki **fes** ile alay edilmesi kendisinde büyük bir üzüntü doğurmuştur. Bu etkiyle Paris'e vardığında orada ataşemiliter bulunan Ali Fethi (Okyar) ile birlikte yeni bir şapka daha satın almış ve hemen giymiştir. Bunun gibi, İkinci Meşrutiyet döneminde Avrupa'ya kaçan İttihatçı Halil Menteşe'nin de Viyana'da başında şapka ile gezdiği bilinmektedir.

Kısacası, Osmanlı yönetiminin Müslüman olmayan tebaa için zorunlu başlık yapıp Müslümanlara yasakladığı **şapka**, geçen yüzyılın sonlarından başlayarak yasak sınırlarını aşmış, Türklerin de giydikleri bir başlık olmuştur. Öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki bazı Türk İslam toplumlarında da **şapka**, İslamiyete aykırı sayılmadan giyilmiştir. Cumhuriyete giden aylarda Mustafa Kemal, bu gerçeğe şöyle işaret etmiştir :

«Buhara'da, İran'da, Afgan'da, Müslümanlar şapka giyerler ve şapka ile namaz kılarlar. Hicaz'da, Suriye'de, Yemen'de böyledir. Bizde her yerden fazla mutaassıp (tutucu) var gibi görünüyor!»

Atatürk devrimi içerisinde yer alan erkeklerin şapka giymesi ve kıyafetteki değişikliklere işte bu aşamalardan sonra gelinmiştir. Bilindiği gibi Mustafa Kemal, kültürü uygarlıktan ayırmıyor ve uygarlığı bir bütün sayıp, uygar olmayı da düşünceden başlayarak her alanda ve görünüşte çağdaş uygarlığın gereklerine uymada görüyordu. Ulusal kültürü çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkarmanın ancak böyle sağlanabileceğine inanıyordu. Bu inançla, sıranın giyim kuşama ve başlığa geldiğine karar verince, giriştiği her yenilik hamlesinde olduğu gibi, görüşlerini doğrudan doğruya halka açıklamak ve kamuoyunu oluşturmak için bir yurt gezisine çıkmıştı.

24 Ağustos 1925'te başlayan bu gezi için Kastamonu İnebolu yöresi seçilmişti. Asıl önemlisi de Mustafa Kemal'in elinde bir **Panama şapka** olduğu halde bu geziye çıkması idi. Yaptığı konuşmalarda, özetle, «Uygarım diyen Türkiye'nin gerçekte uygar olan halkı, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar ve ileri insanlar olduğunu göstermek zorundadır» diyordu. Giydiği başlığın adının **şapka** olduğunu da vurguluyor ve bunun giyilmesinin dinen doğru (caiz) olmayacağını öne sürenlere de haklı olarak şu soruları yöneltiyordu : «Yunan başlığı olan **fesi** giymek caiz olur da, **şapka** giymek neden olmaz?»

Mustafa Kemal'in bu gezisi etkisini hemen göstermiş, devlet memurlarından ve halktan bir kesim hemencecik **fesi** çıkartıp şapka giymeye başlamıştı. Öyleki bir süre önce **şapka** giyen bir gazeteciyi tutuklatmaya kalkışmış olan İstiklal Mahkemesi Başkanı Ali Çetinkaya bile başına bir şapka giymişti! Şapka giyilmesine ilişkin yasanın TBMM'deki görüşmeleri sırasında da, bunun caiz olup olmadığı sorusu ortaya atılmıştı. Bu itirazlara karşı, Antalya Milletvekili Rasih Kaplan, şapka giymenin bir din konusu olmadığını vurgulayarak şöyle demişti

«Şapka giymekle insan Hıristiyan olmaz. Yahudiler şapka giymişlerdir diye Hıristiyan mı olmuşlardır? Hindistan mecusileri sarık sarıyorlar diye Müslüman mı olmuşlardır? Şu halde din ile bunun bir ilgisi yoktur.»

Mustafa Kemal'in İnebolu'dan Ankara'ya dönüşünden sonra, TBMM' nin tatil döneminde olduğu göz önüne alınarak, 2 Eylül 1925'de devlet memurlarının şapka giymelerini öngören bir Bakanlar Kurulu kararnamesi yayımlanmıştı. Ancak bu değişimin bir yasaya bağlanması daha uygun görüldüğünden buna ilişkin bir yasa önerisi de hazırlanmıştı. TBMM'nin 25 Kasım 1925'te kabul ettiği 671 sayılı yasa **Şapka İktisası** (giyilmesi) **Hakkında Kanun** başlığını taşımaktadır. Söz konusu yasa, TBMM üyeleri ile resmi görevli memur ve hizmetliler için öngörülmüş olup, birinci maddesinde şöyle denilmektedir :

«TBMM üyeleri ile genel, özel ve yerel yönetimlere ve bütün kuruluşlara bağlı memurlar ve müstahdemler, Türk milletinin giymiş olduğu **şapkayı** giymek zorundadır. Türkiye halkının da genel başlığı **şapka** olup, buna aykırı bir alışkanlığın sürdürülmesini hükümet yasaklar.»

Görülüyor ki, söz konusu yasa kadın giyimlerine ilişkin hiçbir hüküm içermemekte, erkek giyiminde de yalnızca **şapkayı** kapsamına almaktadır. Milletvekilleri ile devlet görevlilerinin «ulus»un kabul ettiği **şapkayı** giymeleri zorunlu tutulurken, halkın genel başlığının **şapka** olduğu da belirtilerek dolaylı bir zorunluluk getirilmektedir.

Şapka yasasından yıllarca sonra, 3 Aralık 1934'te, «Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun» adını taşıyan yeni bir yasa daha yürürlüğe konmuştu. Bununla, din adamlarının, yalnızca ibadetlerde ve törenlerde özel kıyafet taşımalarına izin veriliyor, bunun dışında dinsel kisvelerin giyilemeyeceği hükme bağlanıyordu.

Bu yasal düzenlemelerle II. Mahmut'un gene bir tüzük ile kabul ettirdiği **fesin** giyimi de tümüyle yasaklanıyordu. İslamiyete geçişle birlikte yaygınlaşan ve 1829 Kıyafet Nizamnamesi ile de yalnız ulema sınıfının başlığı olarak süregelen **sarığın** ise, gerçek din görevlilerince ve yalnızca dinsel törenlerde giyilmesine olanak tanınıyordu.

Getirilişi açısından bakıldığında, şapkanın da **fes,** hatta **kalpak** gibi yasa yolu ve devlet gücüyle giydirildiği gözden kaçmamaktadır. Kültür değerleri ya da değişmesi açısından vurgulanması gereken nokta ise, II. Mahmut'un **fesi** kabul edişi sırasında, bu dine aykırıdır, caiz değildir diye karşı çıkan çevrelerin, '96' yıl sonra Mustafa Kemal'in getirmek istediği şapkanın karşısında, fesin İslami başlık olduğunu savunaraktan direnmeye çalışmalarıdır. XIX. yüzyılda **fesi** caiz görmeyenler, şimdi **şapkayı** caiz görmüyorlardı. Bir yüzyıllık sürede yaşanan olaylar, geleneksel, ulusal ya da dinsel olarak nitelendirilen eşya, değer ve olgularda bu değerlendirmelerin aslında ne kadar göreceli, güncel ve bir yerde de duygusal olduğunu kanıtlamaktadır.

Şapka giyilmesine ilişkin yasa ile bazı kisvelerin giyilmesini sınırlayan yasa, gerek 1961, gerekse 1982 Anayasalarında, laik Türkiye'yi yaratan ve çağdaşlaşmayı öngören **İnkılap Kanunları** arasında yer almaktadır. Buna karşın, uygulamada '8' yasadan oluşan bu kanunların ruhuna ne dereceye kadar bağlı kalındığı ise, kültürel değişimi ve değerlendirmeyi yansıtan bir sorun olarak tartışmalara açık bulunmaktadır.

Ç — KADIN GİYİM KUŞAMI

Geleneksel Türk giyim kuşamında erkekler ve kadınlar arasındaki farkın, giyimden daha çok kuşamda olduğu dikkati çekmektedir. Aslında

değişik görünmek, süslenmek, takı takmak daha çok kadınlarda ağır basan psikolojik bir eğilim ya da davranış olduğuna göre, bu farklılığın Türklere özgü olmadığı söylenebilir. Gerçekten de salt giysiler açısından ele alındığında, Türklerde, kadınlarla erkekler arasındaki giyim ayrılığının, başa ve ayağa giyilen şeyler, yani başlıklar ve ayakkabılar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu fark da, psikolojik eğilimlerle birlikte, güncel yaşamın ve toplum içerisinde üstlenilmiş olan görevlerin bir sonucudur. Ancak eski dönemlerden çağımıza doğru gelirken başlangıçta az olan bu fark giderek artmaktadır.

Öte yandan kadın giyim kuşamını belirleyen etkenler arasında toplum içerisinde kadına verilen yerin, kadın - erkek ilişkilerinin çok büyük bir rol oynadığını da vurgulamak gerekmektedir. Kısaca, **kaçgöç** diye özetlenebilen kadın - erkek ilişkilerine, İslamiyetin öngördüğü **örtünme (tesettür)** olgusu da eklenince, kadınların evde ve özellikle dışarıda nasıl giyinmeleri gerektiği, bireysel bir karar ve davranış olmanın çok ötesinde başlıbaşına bir soruna dönüştürülmüştür.

İslam öncesi dönemde Türk kadınları da genellikle erkekler gibi deriden yapılmış giysiler kullanıyorlardı. Yalnız onların **şalvarları** - ata binmeleri pek söz konusu olmadığı için - erkeklerinkine göre daha uzun olup baldırlarına kadar uzanıyordu, dolayısıyla uzun konçlu çizme yerine daha çok, **etük, başmak** gibi ayakkabılar giyiyorlardı. Vücuda giyilen şeyler de, **gömlek, cepken** ve onun üstüne alınan **dolama** ya da **kaftan** ile tamamlanıyordu. Başlıklar ise deri veya keçeden yapılmış çeşitli **börk, kalpak** ve **takkeler**den oluşuyordu.

Giysilerin ve onların yapıldığı malzemenin zamanla değişmesine karşılık, kadın ve erkek giyimlerindeki benzerliğin yüzyıllarca sürdürülmesi kültürel devamlılık yönünden kuşkusuz ki önemlidir. Şöyle ki XVI. yüzyıl ortalarında İstanbul'da Kaptan Paşanın konağında hizmet gören bir yabancıya göre, bu benzerlik o denli fazla idi ki, «Koca, erken kalkarsa karısının, kadın erken kalkarsa kocasının elbisesini giyebilirdi.»

Eski Türk toplum anlayışı, kadına da toplum içerisinde önemli bir yer tanıdığı için, kadınlarla erkekler arasında **kaçgöç** denen bir soyutlama söz konusu değildi. Geleneksel olarak devam eden bu özellik, X. yüzyıl başlarında Arap gezgini İbni Fadlan'ı hayrete düşürmüştü. O, Oğuzlarda kadınların ne kendi erkeklerinden ne de yabancı erkeklerden kaçmadıklarını belirtirken, giyim yönünden önemli olan şu noktayı da belirtiyor: «Keza kadın, hiçbir insandan kaçarak bedeninin bir yerini saklamaz.» Hele onun, Bulgar Türklerinde kadınların ve erkeklerin bir arada nehire girip yıkandıklarından söz etmesi, o dönem Türk yaşayışı için daha da çarpıcı bir gözlem niteliğini taşımaktadır.

İslamiyetin getirdiği yeni değerlendirmelere rağmen Orta Asya Türklüğünde, kadınların ve erkeklerin bir arada yaşamaları, biribirlerinden

kaçmamaları yüzyıllar sonrasında da devam etmişti. 1404'te Timur'un yanına Semerkant'a giden Kastilya elçisi Klaviyo, hükümdarın verdiği ziyafete erkeklerin yanı sıra kadınların da katıldıklarını, hatta Timur'un eşlerinden Hanzade'nin verdiği başka bir ziyafete de katıldığını ve orada kadınların hizmet ettiklerini anlatmaktadır. Birkaç yüzyıl sonra 1860'larda oraları gezen Macar Türkolog A. Vambery de, göçebe Türklerde kadınların erkekten kaçması gibi bir davranışın bulunmadığını, hatta çadır hayatına kadınların yön verdiklerini belirtmektedir. Ayrıca da Türkmenlerde kadına çok saygı gösterildiğini, birden fazla kadınla evlenmenin pek az görüldüğünü ve kaçgöçün bulunmadığını eklemektedir.

Anadolu'da kent hayatında zamanla bir kaçgöç ortaya çıkmasına karşın, kırsal kesimde ve bazı tarikatlar çevresinde kadınların ve erkeklerin güncel hayatın birçok bölümünde birlikte hareket ettikleri saptanmaktadır. Özellikle Bektaşilik, Türk toplum yaşamına uygun olarak kadın erkek birlikte ibadete ve eğlenmeye olanak tanımıştı. Kendisine bağlanan bir söylentiye göre, Mevlana Celaleddin de, herhangi bir şeyle sarılan, kapatılan nesnenin daha çok ilgi ve merak uyandıracağına işaretle, kadınların erkeklerden kaçmasının ve tanınmayacak derecede bir şeylere sarılmasının kötü eğilimleri ortadan kaldıramayacağını anlatmak istemişti. Bu yüzdendir ki, XIV. yüzyıl Anadolusunda kadın erkek arasında henüz çok katı bir kaçgöç meydana gelmemişti. 1332 - 33 yıllarında Anadolu'yu gezen İbni Batuta bu konuda şunları yazıyor :

«Burada kadınlar erkeklerden kaçmazlar ve yola çıkacağımız zaman akraba ya da hane halkındanmışçasına bizimle vedalaşırlar, bu ayrılıktan dolayı üzüntülerini, gözyaşları dökerek belirtirler.»

Bu birlikte yaşama yalnız Arap gezginleri değil o dönemde Anadolu' ya gelen batılıları da büyük ölçüde etkilemiştir. C. Cahen'in belirttiği gibi, onları en çok etkileyen «özgür yaşamları yönünden kadınlar olmuştur. Türkmen kadınları örtünmezlerdi. Ricoldo di Monte Croce, onların kervanı durdurmaya bile gerek görmeden çocuk doğurduklarını söyler ve bu denli sağlıklı oluşlarına hayranlık duyar.»

İslamiyete geçiş ve Anadolu'da yurt tutuş, giyimin ana maddesini genelde deriden dokumaya çevirirken, kadın giyimi de erkeklerinkine göre daha da geniş olmaya yüz tutmuştur. Bunda, Arap kökenli **entari**nin kabulünün herhalde büyük etkisi vardır. Erkeklerin de giymelerine karşın özellikle kadınların yeğledikleri **entari,** giderek çeşitlenecek ve **üç etek, bindallı** gibi Türklere özgü güzelliklere ulaşacaktır.

Bunun dışında, hem **kaçgöçü**, hem de kadınların sokak giysilerini belirlemede, İslamiyetin **örtünme** (tesettür) anlayışı yeni ve önemli bir etken olmuştur. 1980'lerin laik Türkiyesinde bile üniversiteli kız öğrencilerin başlarına **türban** takıp takmamaları, kamuoyunu, politikacıları harekete getiren ve yüksek yargı organlarının kararlarını gerektiren bir so-

runa dönüştüğü için, **tesettür** konusu üzerinde biraz durmamız gerekli olacaktır. Bu konudaki bütün değerlendirmeler Kuran'daki '2' ayete dayandırıldığı için, Diyanet İşleri Başkanlığınca onaylanmış güvenilir bir çeviriye göre öncelikle bu ayetlerin metinlerini göz önüne almamız yerinde olur; **Ahzab** Suresinin 59. Ayetinde şöyle denilmektedir:

«Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle. Bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar.»

Nur Suresinin 31. Ayeti ise şunları içermektedir:

«Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar. Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Süslerini, kocaları veya babaları veya kayınpederleri veya oğulları veya kocalarının oğulları veya kardeşleri veya erkek kardeşlerinin oğulları veya kız kardeşlerinin oğulları veya Müslüman kadınları veya cariyeleri veya erkekliği kalmamış hizmetçiler, ya da kadınların mahrem yerlerini henüz anlamayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizledikleri süslerin bilinmesi için ayaklarını yere vurmasınlar...»

Hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak derecede açık olarak anlaşılmaktadır ki, **Ahzab** Suresindeki ayette, kadınların dışarı çıkarken üstlerine bir örtü almaları, onların özgür ve namuslu olduklarını gösteren bir simge olarak düşünülmüştür. Köleliğin ve cariye hayatının hüküm sürdüğü o dönemde, köle olmayan, dolayısıyla alınıp satılması söz konusu olmayan özgür kadınların dışarda rahatsız edilmemeleri için böyle bir örtünün yararlı olacağı düşünülmüştü. Ayette örtünün şekli, boyutları ve nasıl alınacağı yolunda en küçük bir belirleme ya da sınırlamanın olmayışı da dikkat çekicidir.

Nur Suresindeki ayette ise, başörtüsünün yakaların üzerine salınması istenmektedir. Bunun dışında da, kadınların **süslerini** kimlerden saklamaları gerektiği sıralanmaktadır. Arapçası **ziynet** olan **süs** deyimiyle anlatılmak istenen nedir? Süsün kendiliğinden görünen ve görünmeyen kısımları nelerdir ya da vücudun nereleridir? Bilindiği gibi **ziynet** sözcüğü, Türkçede ve Türk kültüründe **kıymetli, takı, bezek** anlamında kullanılmaktadır. Öte yandan, başörtüsünün yakaya sarkması istenirken yüz için neden böyle sınırlamalar getirilmemiştir? İşte bu gibi sorulara yüzyıllardan beri çok değişik hatta çelişik karşılıklar verildiği, yorumlar getirildiği için, kadınların örtünmeleri sorununa, dolayısıyla da giyim kuşamlarına kalıcı bir çözüm ne yazık ki bulunamamaktadır.

Örtünmenin gerekli olduğu şeklindeki yorumların etkisiyle Selçuklular döneminden başlayarak, kentlerde yaşayan kadınların sokak kıyafetlerinde yavaş yavaş bir değişmenin meydana geldiği izlenmektedir. Kırsal kesimde kadın ve erkeğin bir arada yaşaması ve çalışması geleneği

ekonomik nedenlerle de değiştirilemediği için, oralarda evinden dışarıya çıkan kadının başına bir örtü alması yeterli sayılmıştır. Buna karşılık kentlerde **tesettüre** uymak için, kadınların sokakta vücudunu kaplayan yeni bir üstlük giymeleri ve yüzlerini de örtmesi yoluna gidilmiştir. Böylece kadın giysileri, ayakta **şalvar,** vücutta **cepken** ya da **entari,** üstte **hırka** veya **kaftan** biçiminde devam ederken, kent sokaklarında bunların üstüne giyilen **çarşaf - peçe** veya **ferace - yaşmağın** eklenmesiyle başka bir görünüm almıştır.

Farsçada **gece örtüsü/elbisesi** demek olan **çadır-ı şeb**den gelen **çarşaf,** kökeninin de gösterdiği gibi Türk giyimine İran'dan geçmiştir. **Peçe** sözcüğünün kökeninin ise Türkçe mi, Farsça mı olduğu kesinlikle saptanamamaktadır. Hatta bazı savlara göre peçe Bizans kökenli olup önce Arapçaya, oradan da Türkçeye geçmiştir. **Çarşafın** ve **peçenin** tarihlerine ilişkin bu gerçekler bile, onların İslamiyetin gerektirdiği ve peygamber çağında Müslüman Arapların giydikleri birer giysi olmadığını göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki bazı uygulamalar da **çarşaf** ve **peçeye** dinin zorunlu kıldığı birer giyim eşyası gözü ile **bakılmadığını** göstermektedir. Çünkü **peçeyi** yalnız Müslüman kadınlar değil, Ermeniler de kullanıyorlardı. 1792'de İstanbul'a gelen Fransız elçisi Olivier, Ermeni kadınların sokakta **peçesiz** dolaşmadıklarını belirtmektedir. Bunun dışında, **peçenin** temelde gizlenmeyi sağlayan, dolayısıyla kıskançlık duygularını bastıran bir örtü olduğu, XVII. yüzyılda **civelek** adı takılan genç erkeklere **peçe** giydirilmesiyle kanıtlanmaktadır. Devşirme kanununun kaldırıldığı XVII. yüzyılın ikinci yarısında, yeniçeri olmaya hevesli gençler de ocağa alınmışlardı. Eğitim gören, fakat kendilerine **ulufe** verilmeyen bu gençlere **civelek** denilmişti. Ocak kabadayılarının korumaları altına sığınan **civelekleri,** kötü kişilerden korumak için yüzlerine **hasır** püsküllünden yapılan ya da sırma püsküllü **peçe** takılmıştı! Bu durum 1826'ya kadar sürmüş, yeniçeri ocağının kapatılmasıyla birlikte peçeli civeleklik de sona ermişti.

Ama **çarşafın tesettür** için zorunlu olmadığını, hatta bunun bazı kötülüklerin saklanmasına yardım ettiğinin en büyük kanıtı, İslami görüşün temsilcisi olan II. Abdülhamit gibi bir padişahın bir ara **çarşaf** giyilmesini yasaklamasında görülmektedir. Bir cuma selamlığından dönüşünde yolda gördüğü siyah çarşaflı ve çok ince siyah peçeli kadınları, yas elbisesi giymiş Hıristiyanlar sanan Abdülhamit, o sıralarda kimi erkeklerin de **çarşaf** giyerek hırsızlık yaptıklarını veya kötü maksatlarla bazı yerlere girip çıktıklarını öğrenince, kadınların çarşaf giymelerinin yasaklanmasını emretmişti. Mabeyn Başkâtibi Süreyya imzasıyla yayımlanan 2 Nisan 1892 günlü yasak emrinde **çarşafın** İslamiyetin öngördüğü **tesettüre** asla uygun olmadığı belirtilerek şöyle deniliyordu :

«İslam kadınlarının, cümle-i evâmir-i ilâhiyeden bulunan usul ve âdab-ı mergûbe-i tesettür ve ihticaca fevkalade dikkat ve itina etmeleri lüzumu vâreste-i beyan ve ityân olarak, işbu çar-ı şebler ise İslam kadınlarınca emr-i tesettüre asla muvafık ve müsaid olmadığı gibi, li-kasdin şuraya buraya girmek için bazı münasebetsiz erkekler tarafından dahi bir yerde fesad ve melanet olarak istimal edilmekte...» (**Belgelerle Türk Tarihi,** 8, s. 34 - 36).

Kubadabat çinilerinden birinde, başında meyve sepeti taşıyan bir kadın figürü, Arap kökenli esir bir cariyeyi gösterse bile, **çarşafın** XIII. yüzyılda Türk kadınlarının giyimleri arasına katıldığı anlaşılmaktadır.

Ferace de Selçuklular döneminde ortaya çıkmıştı. Aslı Arapça **ferrace** olan bu giysi, erkeklerin de kadınların da kullandıkları bir üstlük idi. Erkek **feraceleri** geniş ve kolları çok bol olup Osmanlı İmparatorluğu döneminde ulemaya özgü kılınmıştı. Adına da **biniş** deniliyordu. (1946' dan sonra Türk üniversitelerinde öğretim üyeleri için saptanan akademik üstlüğe de **biniş** denilmiştir.) Kadın **feraceleri** ise **yaşmak** ile bütünleşen bir üstlük idi. Kadınların giydiği **ferace** iki parçadan oluşuyordu. Uzun kollu bir elbise, rob demek olan alt kısım ile geniş bir yaka ya da arkalık. Elbise kısmının çevresi ve önü çeşitli şeritler veya dantellerle süsleniyordu. Günümüz gemicilerinin yakalarını andıran arkalık ise, gerdan altından başlayarak omuzları aşıp bele kadar sarkan geniş bir pelerin idi. **Feraceyi** tamamlayan **yaşmak** Türkçe olup, feraceli kadınların yüzlerine tuttukları ince beyaz tülbent örtü demekti. **Yaşmak** da **ferace** gibi iki parçadan oluşuyordu. Bunlardan biri yukarıdan, ötekisi de aşağıdan geliyor ve gözleri açık bırakıyordu. **Yaşmak, peçe** gibi yüzü tamamıyla kapamıyor, yanakları örtüyordu. Bu nedenledir ki Lale Devrinin ünlü şairi Nedim, yaşmaklı kadını şöyle anlatıyordu

«Gördüm ol meh dûşuna bir şal atub Lâhur'dan
Gül yanaklar üstüne yaşmak tutunmuş nûrdan.»

Ferace ve **yaşmak,** Osmanlı İmparatorluğu döneminde giderek yaygınlaşmış ve **kaftan** ile **çarşafın** yerini almaya başlamıştır. 1852'de İstanbul'da bulunan Fransız yazar T. Gautier, çok genelleşmiş olan ferace ve yaşmağı, «rob dö şambr»a ya da banyo mantosuna benzetmektedir.

Sokak kıyafetleri dışında, kadın giyim kuşamında büyük bir çeşitlilik ve renklilik özellikle başlıklarda ve ayakkabılarda meydana gelmiştir. Bunlara, ekonomik gücü ve beğeniyi yansıtan kuşam malzemeleri, takılar, bezekler de eklenince Türk giyim tarihinin zenginliği artmıştır. Reşat Ekrem Koçu'nun **Türk Giyim Kuşam ve Süsleme Sözlüğü** adlı yapıtı bu konuda açık bir fikir edinmeye yardımcı olmaktadır.

II. Bayezit döneminde uzun süre İstanbul'da yaşamış olan Theodore S. Cantacasın, **Petit traicté de L'Origine Turcqz** (Türklerin Kökeni Hakkın-

da Küçük bir İnceleme) adlı ünlü kitabında o dönemin Türk kadınlarının giyimlerine ilişkin olarak şu bilgileri veriyor:

«Türk kadınları, erkekler gibi uzun **kaftan** ve **dolama** giyiyorlar. **Kemer** kuşanıyorlar, ayaklarına da meşin küçük çizme (lapçin) giyiyorlar. **Kunduraları** civili olduğu için sokakta yürürken sesler çıkarıyor. Eskiden **paşmak** (başmak) denen deri ayakkabıları vardı; şimdilerde altınla ya da kıymetli taşlarla süslenmiş ayakkabıları tercih ediyorlar... Başlarına şapkayı andıran el ile yapılmış bir başlık giyiyorlar. Boyunlarında **çember** ya da boyunbağı bulunuyor. Kulaklarına kıymetli taşlar işlenmiş altın halkalar (küpe) takıyorlar...»

XVI. yüzyıl ortalarındaki İstanbul kadınlarının giyim kuşamlarını da çağdaş bir İspanyol gözlemci şöyle aktarıyor:

«Başörtüsü hariç, erkekler gibi giyinirler. Ve dünyaya geldiklerinden beri hep aynı şekilde giyinmişlerdir denilebilir. Bizdeki gibi durmadan kıyafet değiştirmezler...

Doğuda Türkün (padişahın) hâkim olduğu yerlerde bütün kadınlar **şalvar** giyer ve **şalvar** ile yatarlar... Kışın, altında temiz kalsın diye bir yün şalvar daha giyerler.. Yakasız **mintan**ları pamuktan dokunmuştur. **Mintan**ın üstüne giydikleri zıbınların **(içlik** olacak) kolları dirseklere ve etekleri dizkapaklarına kadar uzanır.. İnce meşinden kırmızı ve sarı **mest**i de ayaklarına geçirirler... Yazın giydikleri **lapçinler** (kulaklı mest) ince deriden mor, kırmızı veya sarı renkte yapılır. Bizdeki kumaşların boyanışı gibi deriye çok güzel renkler verirler. Ayakkabıları da kayık gibi sivridir.. Tabanları tahta gibi sert olduğu için ayaklarından kolayca çıkar... **Kepenek** yerine de **dolama** adı verilen topuklara kadar uzun şeyler giyerler. Zıbınınkiler gibi **dolama**nın da kolları dirseklere kadardır... Manto olarak da uzun **ferace** veya **kaftan** giyerler.. **Ferace**nin ve **kaftan**ın kollarını dar ve uzun yaparlar. **Gömlek**lerinin kolları da zıbın gibi kısadır ve dirsekle bilek arasındaki boşluğu **kolluk** takarak kapatırlar.»

XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde de İngiliz elçisinin eşi Lady Montegü, üstdüzey yöneticilerinden birinin eşinin kıyafetinden söz ederken giysileri sıralıyor. Onun anlattığına göre alta kenarları sırmalı **damasko**dan yapılmış geniş bir **şalvar,** onun üstüne ince kumaştan geniş yarım kollu bir **gömlek,** onun da üstüne vücuda göre yapılmış kenarları kalın sırma işlemeli bir **entari** giyinmiş olan söz konusu kadın, üstlük olarak da ayaklara kadar uzanan bir **mintan** almıştı. Belinde satenden yapılmış ya da madeni bir kemer, ayaklarında da deri terlikler bulunuyordu. Başına bir **kalpak** giymişti. Başın bir yanına doğru eğik giyilen kalpağın üzerine elmaslı bir gül veya işlemeli bir mendille altın bir iğne takılıyordu.

Müslüman kadınların **tesettürü,** zaman zaman kişisel bir değerlendirme olmaktan çıkarak toplumun çeşitli kesimlerinde tartışılan ve kimi

kez yönetimlerin de karışıp yeni düzenlemeler getirdikleri bir soruna dönüşmüştü. Örneğin, 3 Ekim 1883'te yayımlanan bir hükümet bildirisinde, Türk kadınlarının son zamanlarda dine aykırı şekilde giyindikleri öne sürülerek eskiden olduğu gibi **ferace** giyilmesi istenmişti. Şeyhülislamlıktan Bâbıâli'ye, yani sadarete yazılan kimi yazılarda da Müslüman kadınların **farbala, saçaklı ferace, tül yaşmak** gibi uygunsuz şeyler giymelerinin yasaklanması dilenmişti. Bunun gibi, Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşanın eşinin bir kabul resmine örtünmeden gittiği II. Abdülhamit'e jurnal edilmiş, padişah da bunun soruşturulmasını emretmişti. Mısır'da olağanüstü Komiser olarak bulunan Gazi Ahmet Muhtar Paşaya gönderilen 25 Haziran 1895 günlü yazıda, «örtünmemiş olduğu halde hazır bulunup alafranga usulünce konsoloslara prezante edilmiş» olduğu Avrupa'da çıkan Türkçe bir gazeteden anlaşılan hidivin eşinin «taaccüb edilecek» (şaşılacak) bu hali işleyip işlemediğinin ivedilikle bildirilmesi istenmişti.

Bu tür yasaklama, zorlama ve soruşturmalarda, din adamlarının öne sürdükleri görüşlerin kuşkusuz ki büyük payı vardı. Öte yandan örtünme (tesettür) ilkokullarda okutulan bir ders haline de getirilmişti. Giderek de yorumlar, İslamın ilk dönemlerindeki anlayış ve uygulamalardan daha katı olmaya başlamıştı. Batı ile ilişkilerin artması ve **insan hakları** kavramına paralel olarak kadın haklarının da gündeme gelmesi ile basında da örtünme konusu tartışılır olmuştu. İkinci Meşrutiyet döneminde Musa Kâzım Efendi, örtünmeye uyulmamasını şeriata saldırı olarak niteliyordu. Bu ortamda İstanbul Merkez Komutanlığı da işe karışarak, kadınların örtünmeleri gerektiğine ilişkin bir bildiri yayımlamıştı. **Kadın Dünyası** adlı dergi de İslami duyguları incitiyor diye kapatılmıştı.

Bu tür kısıtlamalar artarken, sorunun iç yüzünü, kökenini bilen kimi kişiler ise, çevreden veya yönetimden gelecek tepkilerden çekinerek sessiz kalıyorlar, yani sorumluluktan kaçıyorlardı. Nitekim Şahabettin Süleyman, 1915'te yayımlanan **Osmanlılıkta Vahime-i Mes'uliyet** (Tehlikeli sorumluluk) adlı kitabında, bir din adamı ile örtünme konusunda yaptığı görüşmeyi şöyle aktarıyor

«**De**dim ki : Ben Âyat ve ahâdis-i şerifeyi (Ayetleri ve Hadisleri) bilmem.. Fakat tetkikat-ı tarihiye gösteriyor, İslamiyet tesettürü teşdid (şiddetli) değil, tahfif etmiştir (hafifleştirmiştir). Emevilerin, Abbasilerin zamanına bakınız. Kadınlar ne kadar serbest, ne kadar hür imiş! Bahusus (özellikle) Mahalle Mekteplerinde okutulan setr-i avret (vücutta örtünmesi gereken yerler) bahsinde de, bugünkü tesettüre tesadüf edemezsiniz. Binaenaleyh bu bir bid'at değil midir? Esas-ı dine tecavüz teşkil etmez mi?

— Evet der, öyledir. Ayet-i şerifede bu kadar tazyik manası yoktur. Lakin itiyad olmuş. Âdet ise muhkemdir (sağlamdır).

— Madem ki öyledir. Zamanın değişmesiyle ahkâm da (hükümler de) tebeddül eder (değişir.) Bu da bir kaide-i fıkhiyedir (fıkıh kuralıdır). Tesettürün şekl-i hazırı (şimdiki biçimi) memleketi bitiriyor. Hakikat-ı diniyeyi (dinsel gerçeği) söyleyiniz, öğretiniz. Bu sizin vazifenizdir.

— Evet. Lakin bunu ben söylersem istikbalim mahv olur. Belki de öldürürler. Bunun için sükût evlâdır (susmak en iyisidir).

İşte bu, hakikatten korkan Hoca efendidir!»

XIX. yüzyıl Türkiyesinde başkent İstanbul'da kadın giyim kuşamı böylesine karmaşık bir soruna dönüşürken, taşrada ve köy yaşamında durum eski açıklık ve yalınlığını koruyordu. 1860'larda Orta Asya'ya giderken Anadolu'dan geçen ve uzun süre kalan Türkolog A. Vambery bu değişim ve ayrımı şöyle belirtiyor:

«Türkler, İslamiyetin şartlarını gönülden benimsemekle beraber eski dinleri olan **Şamanlığın** da tesirinden kurtulamamışlar, daha doğrusu kurtulmak ve unutmak da istememişlerdir.

Türkiye halkı şehirlerde başka, köylerde başka yaşarlar. Köyler, eski Türklerin törelerini muhafaza eder. Kadınlar köylerde erkekleriyle beraber hayatın içindedirler. Şehirler Araplaşmak istidadını göstermiştir. Bu da devletin bünyesinin tesiridir.»

Orta Asya'daki Türk yaşamında da Anadolu köylerini andıran eski durum devam ediyor, Osmanlı İmparatoriuğu'ndaki yasaklamalara ve uygulamalara rastlanmıyordu. Vambery bu konuda da şu gözlemde bulunuyor:

«Oymak obalarında kadınlar erkeklerle beraber ve bütün hayat safhalarının (evrelerinin) içindedirler. Şehirlerde de Osmanlıların son yüzyıllarda benimsedikleri **tesettür,** yani kadınların örtünmesine itina eden mahdut beldelere rastladım. **Türkmenler, Kırgızlar, Karakalpaklar, Kazaklar** arasında ise kadın, yaşamının her tecellisinde erkeğinin yanındadır. Ev ve sokak kıyafetleri ayrı olmakla beraber **yüzleri daima açıktır.** Kılıkları iklimlere ve mevsimlere göre değişiyor. Fakat muhakkak ki kendilerine en çok yakışanı maharetle tespit ediyorlar ve kıyafetlerine azami itinayı gösteriyorlar... Yuva kuracakları delikanlılar tespit edilirken söz hakları var. Türk anavatanında kadın hürriyeti birçok Avrupa beldelerinden daha geniş ve tesirli...»

Hive Hanlığında «kadınlar, Osmanlı kadınlarının aksine **yüzlerini çok zaman kapamazlar.** Hele Türkmenlerde kaçgöç yoktur. Kadına çok hürmet ediyorlar. Türk töresine göre, miras kız çocuğa kalıyor. Burada birden fazla kadın alma âdeti de yok gibidir.»

Kırgız «kadınları çok güzel idiler. Diğer doğu memleketleri kadınları gibi kaçmak göçmek yoktu. Yüzleri, elleri, göğüsleri açıktı. Kıyafetleri kendilerine çok yakışıyordu. Bilhassa hotozları cazipti.»

Osmanlı yönetiminin kadın kıyafeti hakkında aldığı önlemlere, zaman zaman getirdiği yasaklara ve toplumun değişik kesimlerindeki farklı değerlendirmelere, bunlardan doğan tartışmalara karşın, her alanda olduğu gibi kadınların giyim kuşamlarında da bir değişiklik, yeni bir anlayış meydana gelmişti. Meşrutiyetin ilanından az önce İstanbul'a gelmiş olan Edmondo de Amicis, bu değişikliği şöyle belirtiyor

«Kadınlar eski **yaşmağı** ve hatlarını gizleyen **feraceyi** muhafaza ediyorlar. Gelgelelim, **yaşmak** tüylü bir hotozu gösterecek kadar şeffaflaşmış ve **ferace** ekseriya Paris modasına göre dikilmiş bir elbisenin (fistanın) üzerine giyilmiştir.»

Dahası, XX. yüzyıl başlarında kimi Türk kadınlarının Avrupalılar gibi giyinip başlarına **şapka** bile giydikleri olmuştu. 1905'te II. Abdülhamit'e verilen bir jurnalde, Turhan Paşanın kayınvalidesinin «şapka ile Hıristiyan kıyafetinde vapura bindiğinden» şikâyet edildiği görülmektedir.

Cumhuriyet dönemine işte bu inişli çıkışlı yollardan geçilerek ulaşılmıştır. Cumhuriyet Türkiyesinde, erkeklerin **şapka** giymeleri için özel bir yasa çıkartılmışken, kadın giyim kuşamında böylesi bir yasal düzenlemeye gidilmemiştir. Bu konuda geleneklerin yanı başında, çağdaşlaşmanın gereği olan bir düşünce değişikliğinin doğmasına, eğitimin de buna yardımcı olmasına çalışılmıştır. Günümüzde kadın giyim kuşamı, devlet görevlileri ile öğrenciler için geçerli olan yönetmeliklerin içerdikleri hükümler dışında, giyimi belirleyen ana etkenlerin etkisi altında doğal akışını sürdürmektedir.

VIII — SANAT

Kültürün, «Toplumda geçerli olan ve gelenek haline gelmiş olan dil, duygu, düşünce, inanç, sanat ve yaşam etkinliklerinin tümü» diye tanımlanmasından da kolayca anlaşıldığı gibi, sanat, kültürü oluşturan ana öğelerden biridir. Kimi değerlendirmelerde, kültürün biri sanat, öteki töreler ve gelenekler olmak üzere iki temele dayandığı da öne sürülmüştür. Kimilerine göre de, kültürde ağırlık sanattadır. Bütün bunlar, sanatı içermeyen bir kültürün olamayacağını göstermektedir. Gerçekte de ister ulus, isterse kabile niteliğinde olsun, toplum ile sanat arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Hatta toplumun kendine özgü niteliklerini sanatından çıkarmak olanağı bulunmaktadır. Bununla birlikte herhangi bir toplumun sanatını, o tasarımı doğuran düşünceyi, onu besleyen ruhu, özgün kılan bilgi düzeyini ve etkinliğin sürmesini sağlayan toplumsal koşulları göz önüne almadan anlamaya olanak yoktur.

Burada bir noktayı önemle vurgulamamız gerekmektedir. Türkçedeki **sanat** sözcüğü Arapça kökenli olup, güncel konuşmalarda çoğu kez **zanaat** ile karıştırılmakta, ya da onu da kapsayacak kadar geniş anlamda kullanılmaktadır. Oysa batı dillerinde **sanat (art)** ile **zanaat (métier)** biribirinden ayrı ayrı sözcüklerle, terimlerle ifade edilmektedir. Sanatla uğraşana **artist (artiste),** zanaatla uğraşana da **artizan (artisan)** denilmektedir. Kuşkusuz yalnız **sanat** değil, **zanaat** da kültürün içerisinde yer almaktadır, ama sanatın payı tartışmasız daha fazladır. Hele sanatın başına bir de **güzel** nitelemesi getirilip **güzel sanatlar** denildiğinde bunun içerisinde yer alan dalların hepsi de birer kültür öğesi demektir. **Zanaat**ta da güzel eserler vermek söz konusudur, fakat bu uğraş güzel sanatlar içerisinde sayılmamıştır. Bu noktalar göz önüne alındığında **sanatı** ve **zanaatı** şöyle tanımlayabiliriz:

Sanat, bir duygunun, tasarımın ya da niteliğin belli yöntemlerle belirtilmesi, ya da yaratılması demektir.

Zanaat, insanların maddeyle ilgili gereksinmelerini karşılamak için yapılan ve öğrenim ya da deneyim, beceri gerektiren iştir.

Yukarıda değindiğimiz gibi bu iki terimin bazen biribiri yerine kullanılması yanlış değerlendirmelere yol açmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği, Atatürk'ün 1923 Martında Adana esnafıyla konuşurken kullandığı «sanat» deyiminin güzel sanatlar sanılıp özdeyiş haline getirilmesinde

görülmektedir. Onun «Sanatsız kalan bir milletin hayat damarlarından biri kopmuş demektir» tümcesindeki **sanat** doğrudan doğruya **zanaat** anlamında kullanılmıştı.

Sanatın başlıca amacı, insanlarda heyecan yaratmaktır. Çünkü sanat düşünceden de öte, içe, duygulara kadar iner, ruhu harekete geçirir. Bilimde olduğu gibi, gerçeği ya da olaylar, olgular arasındaki ilişkileri, yasaları bulmaya da yönelik değildir. Hatta, «Bilim, kişinin ve doğanın gizemini açıklamaya çalışır; sanat ise yeni gizemler getirir» diyen ozan ve yazar Tahsin Saraç'ın yaklaşımına göre, bilimle çelişebilir de.

A — SANAT İÇİN GEREKLİ KOŞULLAR - TÜRK SANATI KAVRAMI

Toplumlarda kültür yaşamının gelişmesini sağlayan ya da onu engelleyen koşullar, denilebilir ki, en çok sanat alanında etkili olmaktadır. Bu koşullar şöyle sınıflandırılabilir:

1 — Toplumda geçerli olan değer yargıları: Din, hoşgörü, müstehcen anlayışı,

2 — Yönetimden kaynaklanan etkenler: Yasal düzenlemeler, sansür, yönetsel buyruklar,

3 — Bilgi ve kültür düzeyi, sanat eğitimi,

4 — Maddi olanaklar.

Bu koşulların dönemlere göre değişen boyut ve içerikte de olsa Türk sanatı üzerindeki etkilerini, ileride sanat dallarını teker teker ele aldığımızda ayrıntıları ile belirtmeye çalışacağız. O nedenle şimdilik genel bir değerlendirme yapıp, çarpıcı bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

Her şeyden önce, bir yaratıcılık demek olan sanat, özgür bir ortam ister. Bu yüzden sanat, ancak özgürlüğün bulunduğu, sanatçının özgürce düşünüp eserini yaratabildiği yerlerde, toplumlarda gelişebilmiştir. Çünkü hoşgörü de özgürlüklerin olduğu yerde vardır.

Öte yandan sanata ve sanatçıya değer verilmeyen bir toplumda sanatın gelişmesini beklemek de boşunadır. Şairin hayalci, ressamın boyacı, müzisyenin çalgıcı, şarkıcı, sahne sanatçısının oyuncu diye dışlandığı, aşağılanmak istendiği toplumlarda ve dönemlerde sanatla uğraşanların sayısı kuşkusuz azalacaktır. Olanların verdikleri ürünlerin de toplumda etkisi olmayacaktır. Eski bir deyimle, «Marifet, iltifata tabidir», yani sanatçı ne kadar çok ilgi ve değer görürse, becerilerini, sanatını da o çapta daha iyi gösterir.

Dinlerin veya din adamlarının yorumları, bilimde ve giyim kuşamda olduğu gibi sanat etkinliklerini yönlendirme ve sınırlamada da çok büyük bir rol oynamaktadır. Maniheizm, sanat etkinliklerine önem ve öncelik verirken, vahiye dayalı dinler plastik sanatlara zaman zaman büyük boyutla-

ra varan kısıtlamalar getirmiştir. Gerek Hıristiyan dünyasında gerekse İslam âleminde resim sanatına yalnız ele alınacak konular yönünden değil çizim bakımından da getirilen sınırlamalar, konulan yasaklar yüzyıllarca sürmüştür.

Bunun yanı başında, **müstehcenlik** anlayışı da sanatın gelişmesini güçleştiren bir engel olarak belirmektedir. Bilindiği gibi Arapça bir sözcük olan **müstehcen**, «edebe aykırı, yakışıksız, utanç verici» demektir. Bu da çok soyut bir kavram olup, toplumlara, dönemlere, hatta kişilere göre çok kolaylıkla değişmektedir. Kimi yönetimler, toplumu müstehcen eserlerden korumak amacıyla yasal düzenlemelere gitmekte, özel hükümler getirmektedirler. Son yıllarda Türkiye'de küçüklerin zararlı yayınlardan korunması için çıkartılan yasa, bunun örneklerinden biridir. Ancak, ister yasaların öngördüğü organ ve kurulların verdikleri kararlar, isterse yöneticilerin ve konuyla ilgilenenlerin kişisel görüşleri, **müstehcen**in ne kadar değişik, kaypak bir kavram olduğunu göstermektedir. Geçen yüzyılın ünlü İspanyol ressamı Goya'nın (1746-1828) yaptığı **Çıplak Maya** tablosu müstehcen bulunmuş, sanatçı da onu giyinik gösteren ikinci bir tablo yapmak zorunda kalmıştı. Fransız ressam Manet'nin (1832-1883), **Kırda Yemek** tablosu da, giyimli iki erkek arasında çıplak bir kadını gösteriyor diye sanat galerisine alınmamıştı. Gene onun **Olympia** tablosu ise, seyredenlerin şemsiyeli ve bastonlu saldırılarına uğramıştı. Oysa söz konusu tablolar ve onlara benzeyen niceleri günümüzde başyapıtlar arasında sayılmaktadır.

Türkiye'de de basının etkinlik kazandığı ve güzel sanatlara yönelindiği XIX. yüzyıldan başlayarak birçok sanat eseri için **zararlı** ya da **müstehcen** oldukları savıyla soruşturmalar açıldığı, eserlerin toplatıldığı, gazetelerin kapatıldığı bilinmektedir. Kapsamı zaman zaman genişletilip daraltılan **müstehcenlik** uygulamalarının son yıllarda oldukça arttığı da dikkatleri çekmektedir. Aralarında bilimsel eserlerle birlikte şiir, öykü ve roman gibi sanat ürünlerinin de bulunduğu birçok yayın hakkında soruşturmalar açılırken, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu yöneticileri de **müstehcen** savıyla filmlerin bazı sahnelerini makaslamakta, hatta yayından kaldırmaktadırlar. Bu çerçevede kimi şarkıların sözleri müstehcen görülerek denetimden geçmemekte, plak veya kasetleri yasaklanmaktadır.

Böylece yasalarla düzenlenmek istenen **müstehcen** eserlere üstdüzey yöneticileri de kişisel takdir ve beğenileri ile katılıp uygulamaları daha da genişletmektedirler. 1986 Mayısında Ankara'da düzenlenen **«I. Uluslararası Asya - Avrupa Sanat Bienali»**nde sergilenen Polonyalı ressam Jan Dubkowski'nin bir tablosu da, Cumhurbaşkanı Evren tarafından **müstehcen** bulununca dönemin Kültür ve Turizm Bakanı Taşçıoğlu'nun emriyle hemen sergiden çıkartılmıştı! Atatürk'ün doğumunun 100. yıldönümü **nedeniyle Samsun'da yapılan İlk Adım Anıtı**'ndaki genç kız ve erkek hey-

kelleri de benzer akıbete uğramışlardı. Devlet yöneticileri genç kız heykelini «çıplak» yani **müstehcen** bulunca, söz konusu iki heykel yerlerinden alınarak çok az görünen bir yere şehir fuarı içerisindeki havuzbaşına taşınmıştı.

Bütün bunlara karşın her yerde olduğu gibi Türkiye'de de **müstehcen** kavramı, içerik ve görünüş yönlerinden dönemlere ve kişilere göre değişmektedir. Örneğin, 1939'da Pierre Louis'nin ünlü **Afrodit** romanı çevirisinde, salt «kalkan gibi göğüsler» deyimi **müstehcen** bulunup çevirmen Nasuhi Baydar hakkında dava açılmışken, bugün üstsüz kadın fotoğraflarının yayımında göğüsler üzerine siyah bir bant konulup konulmadığına bakılmakla yetinilmektedir!

Gelişmek, yeni bir şey yaratabilmek için özgür bir ortam isteyen sanatta, sınırlayıcı etkenlerden biri de **sansür**dür. Eseri dağıtımdan, topluma ulaşmadan önce denetlemek demek olan **sansür**de, onu gözden geçiren kişinin kararı ile eserin tümden yasaklanması, ya belirli yerlerinin kesilmesi ya da çıkarılması, kimi durumlarda o eseri anlaşılmaz kılmakta ve asıl önemlisi, daha tasarım ve üretim aşamasında belirli kalıplar içerisine sokmaktadır. Topluma din, ahlak, siyaset veya ekonomik yönden zarar verebilecek eserlerden, yayınlardan korunmak amacıyla başvurulan sansür, siyasal iktidar sahipleriyle yöneticilerin anlayışlarına göre çok farklı biçimlerde de uygulanabildiği için kimi hallerde ülke düzeyinde bir birlik de sağlanamamaktadır. Bu nedenle de müstehcen anlayışında olduğu gibi çoğu kez kişisel değerlendirmeleri yansıtmaktadır.

Bilindiği gibi **sansür**ün ilk uygulandığı alan, süreli yayınların arttığı ve iktidarlara yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı basın olmuştu. Örneğin, II. Abdülhamit döneminde, **hürriyet, inkılap** gibi tehlikeli sayılan parlamenter sistemi hatırlatan terimler yanında, **murat, burun, birader** gibi sözcükler de padişahı eleştiriyor, ya da onun kardeşi V. Murat'ın yeniden başa geçmesi isteniyor diye yasaklanmıştı. Aradan yıllar ve yıllar geçtikten sonra 1980'li dönemde, başta TRT olmak üzere birçok kamu kuruluşu, Abdülhamit zamanında basılan sözlüklerde yer alan ve Atatürk'ün kullandığı **devrim** sözcüğüne sansür getirmiş, buna karşılık geçen yüzyıldaki sansürün izin vermediği **inkılap** deyimini yeğlemiştir.

Bununla birlikte günümüzde sansürün en çok sinema alanında etkisini duyurduğu görülmektedir. Yerli, yabancı birçok film sansür kurullarından geçmemekte, televizyonda gösterilmemekte ve düzenlenen festivallere de katılamamaktadır. Dahası kimi şehirlerde gösterilen bir film ya da bir sahne eseri, başka bir kentte zararlı bulunup yasaklanmaktadır.

Yönetimlerin sanat üzerinde etkileri, yöneticilerin genellikle eleştirilerden hoşlanmamalarından da kaynaklanmaktadır. Kendilerini öven, güzel gösteren sanatçıyı koruyan, dolayısıyla sanatı destekliyor izlenimi yaratan birçok yönetici, eleştiriye uğradıklarında hoşgörüyü hemen bir ya-

na bırakıp çok katı bir davranış içine girebilmektedir. Bu gibi durumlarda söz konusu sanat eseri yasaklanmakla kalmamakta, sanatçı da soruşturmaya uğramakta, hayatından bile olmaktadır. IV. Murat döneminde ünlü şair Nefi'nin yazdığı hicviyelerden ötürü boğdurularak öldürülmesi, yönetici - sanatçı ilişkilerinde ibret alınması gereken bir örnektir.

Böyle olmakla birlikte sanat ve sanatçı üzerinde baskılar, hiç kuşkusuz dikta rejimlerinde daha büyük boyutlara varmaktadır. Böyle rejimlerin hüküm sürdüğü yerlerde, sanata, mevcut siyasal ideolojileri desteklemesi gereken bir araç gözüyle bakılmaktadır. Dolayısıyla da güdümlü bir sanat yaratmak istenmektedir. Bunun dışındaki sanat anlayışları ve etkinlikleri, evrensel değerler taşısa da **yoz,** hatta **zararlı** diye damgalanmakta, suçlanmaktadır. Bolşevik İhtilalinden sonra Sovyet Rusya'da, soyut resme karşı büyük bir savaşım açılmış ve yıllarca sürmüştü. Ama resim alanında kimi türlerin ya da konuların zararlı, **yoz** bulunmasının en çarpıcı örneği Nazi Almanyasında yaşanmıştı. Hitler'in emriyle 1937'de Münih'te bir **Yoz Sanat Sergisi** açılmıştı. Bunun için çeşitli yerlerde bulunan '5.000' tablo ve '1.200' grafiğe el konulmuştu. Bunların içinden sergilenmeye değer bulunan '730' eser, Nasyonal Sosyalizm anlayışına göre '9' gruba ayrılmıştı. Bunlara verilen adlar, güdülen siyasal amacın açık bir göstergesi idi: Görüntünün Barbarlaşması Dinsel İnançlara Küfür Politik Anarşi Savaş Sabotajcıları Ahlak Yozlaşması Egzotizm - Aptallar, Sersemler ve Sakatlar - Yahudiler İzm'ler...

Değer yargıları, yasal düzenlemeler ve yöneticilerin anlayış ve tutumları dışında, sanatın gelişip evrensel boyutlara ulaşabilmesi için toplumun bilgi ve kültür düzeyinin sanatçıyı destekleyecek içerikte olması da gerekmektedir. Sanatçının uğraş alanındaki eğitimi nasıl onun becerisini ve yaratıcılığını artıran bir koşul ise, toplumdaki bireylerin sanata ilişkin bilgileri de onların sanat etkinliklerini izlemeleri ve sanatın yaygınlaşması için gereklidir.

Nihayet, sanat çoğu kez geniş harcamaları gerektiren bir uğraş, sanat eseri de ancak değeri karşılığında sahip olunabilecek bir ürün olduğu için, toplumun genel refah düzeyi ile bireylerin parasal güçleri de sanatın gelişmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü sanat, kişinin zorunlu gereksinmelerini karşıladıktan sonra yakından ilgilenebileceği bir alandır. Bu nedenledir ki yüzyıllar boyunca, sanat ve sanatçılar ancak toplumun en varlıklı kesimi olan saraylar çevresinde tutunabilmiştir. Rönesansla birlikte, zengin tüccar ve burjuva sınıfının da **Mesen** denen sanatçıyı koruyan bir rolü üstlenmeleri, sanatın topluma yayılmasında çok önemli bir atılım olmuştu. Çağdaş devletler, toplumun refah düzeyinin artmasına koşut olarak sanatçıların emeklerini, düşünce ve sanat eserlerini koruyan yasal düzenlemelere gitmeyi, ana görevlerinden biri saymaktadırlar.

Sanata ve onun kültür içindeki yerine ilişkin bu genel bilgi ve değerlendirmeden sonra sanatı oluşturan dallar ya da alanlar konusuna geçebiliriz. Ancak sanat dalları üzerine eğilmeden önce, çok yakın döneme kadar tartışılan bir nokta üzerinde de biraz durmamız yerinde olacaktır. Acaba Türklere özgü bir sanat var mıdır? Varsa Türk sanatının başlıca özellikleri nelerdir? Böyle bir tartışma, bir belirsizliğin ya da kuşkunun sonucu olmakla birlikte, belirsizliğin doğmasında Türklerin payının da bulunduğunu içtenlikle kabul etmeliyiz. Birkaç kez değindiğimiz gibi, yazılı kültüre dayanmayan, yani yaptıklarını yazıya geçirmeyi ihmal eden, ya da ürettiklerine adını yazmayı önemsemeyen Türk davranışı, İslam öncesi dönemin siyasal ve kültürel tarihinin aydınlatılmasını çok güçleştirmektedir. Sanat söz konusu olduğunda, buna yine Türk tarihinin özelliğinden kaynaklanan şu etkenler de eklenmektedir:

Bozkır hayatı ve göçebelik, kolay taşınmayı da zorunlu kıldığı için, günlük kullanıma yarayan ürünler dışında sanatla fazla uğraşma olanağı bulunamamıştır. Aslında da steplerde yaşayan göçebe ve yarı göçebe toplulukların sanatlarını ancak genel nitelikleri ile saptama olanağı bulunmaktadır. Kaldı ki Orta Asya'da dolaşan kavimlerin hepsi de Türk değillerdi. O yüzden o dönemde Türklere ait eserlerin belirlenip sınıflandırılmasında büyük güçlükler doğmaktadır. Genelde göçebelik dönemindeki Türk sanatının, bütün konar göçer topluluklarda olduğu gibi basit halk sanatı niteliğinde olduğu söylenebilir. Söz konusu yüzyıllarda anıtsal eserlere rastlanılmaması da yaşanılan hayatın doğal bir sonucudur. Çünkü anıtsal eserler, ancak yerleşik hayatın ürünleridir.

Öte yandan, Türklerin kendilerine özgü bir sanatlarının olduğunu savunmamaları da, yüzyıllar boyu onların sanatla uğraşmadıkları şeklinde değerlendirilmiştir. Nitekim İslam topluluğu içerisine girildikten sonra da, sanatın İran'a ya da Çin'e özgü bulunduğu ve sanat dilinin Farsça olması gerektiği savı yaygınlaşmış ve Türklerce de «tevekkül» ile kabul edilmiştir. Örneğin IX. yüzyılda **Türklerin Fazileti** adı altında övgü dolu bir eser yazan Arap düşünürü Cahiz, övgülerini yalnızca Türklerin savaş yeteneğine dayandırmakta ve onların sanattan anlamadıklarını öne sürmektedir:

«Onlar, **sanat,** ticaret, tıp, ziraat, geometri, meyvecilik ve ağaç yetiştirmek, binalar yapmak, kanallar açmak ve mal toplamakla meşgul olmadılar. Sadece gaza yapmak, avcılık etmek, ata binmek, kahramanlarla çarpışmak, ganimet elde etmek, çeşitli memleketleri tanımakla meşgul olduklarından ve yaradılışları bu işler için müsait olduğundan bunları iyice sağlamlaştırdılar.» (s. 82).

Böylece Türkler, İslam topluluğunda **İslamiyetin kılıcı** diye savaşçı nitelikleriyle anılmayı yeterli bulmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, övünç kaynağına, askerliğin yanı başında bir de **görkemlilik** (haş-

met) eklenmiştir! Dahası, İslam öncesi dönemle her türlü ilgi ve bilgi bağları kesilmiş, Orta Asya yüzyılları Türk tarihi için yok sayılmıştır. Selçuklular döneminden başlayarak da, sanatta, İslami kuralların çerçevesi içinde ve İran'ın izinden gitme izlenimi yaratıldığı için yabancı bilim ve sanat çevrelerinde, özgün bir Türk sanatının olmadığı, olamayacağı düşünülmüştür. Öte yandan Türkiye'de, tarihin yalnızca siyasal ve askeri olayları içeren bir dal olarak algılanması yüzünden kültür konularının hep gözardı edilmesi, sanat alanını tümüyle yabancıların görüş ve değerlendirmelerine bırakmıştır. Bu durum, XIX. yüzyıl sonlarında Orta Asya'da yapılan kazılarda meydana çıkartılan buluntular ve özellikle de Göktürk ve Uygur dönemi araştırmalarının artması ile kısmen değişmeye başlamıştır. İslam öncesinde de Türklerin sanatla uğraştıkları saptandığı halde, bu sanatın kökeninin gene İran ya da Çin olduğu öne sürülmüştür.

İşte bu tartışmalar sırasında, Türklerin de kendilerine özgü bir sanatlarının varolduğu ancak İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya atılmıştır. Örneğin, Polonya asıllı Avusturyalı arkeolog ve sanat tarihçisi Josef Strzygowski, Hıristiyan sanatının eski Grek sanatı ile doğu üslubunun bir bileşimi olduğunu savunurken, buna en büyük dayanak olarak Anadolu sanatını göstermişti. 1917'de yayımlanan **Altai - İran und Völkerwanderung** (Altay - İran ve Kavimler Göçü) adlı kitabında, Altaylarda kendine özgü, bağımsız bir Türk sanatının varolduğunu belirtmişti. Daha sonra, **Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi** üzerine eğilen Strzygowski (**Türkiyat Mecmuası,** III, 1 - 80) Selenga ve Orhon ırmakları yakınlarındaki kurganlardan çıkartılan eserlerle, Balkanlardaki buluntuların Türklere ait olduğunu, Tarım bölgesinde de Çin ve Hint eserlerinin bulunduğu tabakanın altında bir Türk sanatı tabakasının yer aldığını ortaya koymuştu. Ona göre, bu Türk sanatı, içerdiği bazı figürler yönünden tamamıyla özgündü. Ancak Türklerin batıya doğru yol alırken geçtikleri ve bir süre de kaldıkları İran'ın etkisiyle sanatları da doğal olarak özgünlüğünden çok şeyler yitirdi. Kuzey Çin'e yerleşen Türklerin sanatı da Çin etkisinden kurtulamadı. Strzygowski, eski Türk sanatının en büyük özelliğini, genelde resimsiz «**teçhizat**» (donatım) ile yetinilerek geniş tasvirlere yer verilmemesinde bulmaktadır. İnsan figürünün çok az kullanılması da dikkati çekmektedir, onun yerine daha çok hayvan figürleri kullanılmıştır. Bununla birlikte Türk sanatının esas figürü **geometrik**tir. Çeşitli simgeler de belirli bir ağırlık taşımaktadır. Bunların yanı başında, **çadır** ve çadırı süsleme, sanatın ana amaçlarından biri olarak görünmektedir. Ve giderek sivri **kemer**ler belirgin bir hal almaktadır. Nihayet Strzygowski, bu eski Türk sanatının Tulunoğulları, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde ortaya çıkan bir dizi değişikliklere karşın özgünlüğünü koruduğuna değinerek, Türk sanatının, İslam sanatını oluşturan **üçüncü ve kesin bir kök** olduğunu, bunun Avrupa Hıristiyan sanatı üzerinde izlerine rastlandığını da eklemektedir.

Böylece İran sanatından ayrı, bağımsız bir Türk sanatı kavramı doğmuş ve giderek güçlenmiştir. Süregelen araştırmalarla bu sanatın özelliği ayrıntılarıyla sergilenirken, uluslararası kimi sanat ve kültür çevrelerine özgün bir Türk sanatının varlığını kabul ettirmek ancak son '30' yılda mümkün olabilmiştir. İran, ilki 1959'da Ankara'da, ikincisi 1963'te Venedik'te düzenlenen Uluslararası Türk Sanatı Kongrelerine, böyle bir sanatın bulunmadığını öne sürerek katılmamıştı! Ama günümüzde bu tür iddialar geçerliliklerini tümden yitirmiş ve İranlı sanat tarihçileri de bu gerçeği kabullenmekten başka bir şey yapamamışlardır.

B — RESİM

Arapça olan **resim** sözcüğü, «bir şeyin eser ve nişanı», simgesi anlamında olup zamanla **«şekil, taslak»** karşılığında kullanılmıştır. Türkçede güzel sanatların bir dalı anlamında **resim** ve **ressam** deyimleri ancak Tanzimat döneminde ortaya çıkmıştır. O yıllara gelinceye kadar **resim** terimi, mimarlıkta **plan, proje** demekti. Uygurlar döneminde bu sanata **bezeklik** deniliyordu. İslamın kabulünden sonra **bezekliğin** yerini **Arapça** olan **tasvir** aldı. Bununla birlikte Osmanlılar döneminde daha çok **nakş** ve **nakkaş** deyimleri kullanılıyordu. Boya ile yapılan resimlere **nakş** (nakış), bunu yapana da **nakkaş** deniyordu. İnsan resimleri yapan nakkaşlar için de **musavvir** (tasvir eden) deyimi yeğleniyordu.

1 — Türk Resim Sanatının Başlangıcı

Türk sanatının özgünlüğü kabul edildikten sonra Türk resim sanatının kökeninin Orta Asya olduğu da artık kesinlik kazanmıştır. Son buluntular Türk resmini Hiung-nular (Hunlar) dönemine kadar geriye götürmektedir. Macar Türkolog Laszlo Rasonyi'nin de belirttiği gibi, eski Türk kavimlerinin güzel sanat eserleriyle gözettikleri amacı, onların atlı göçebe hayatları belirlemiştir. Göçebelik, taşıması zor olan eserlerin yapılmasını önlediği gibi, silah, koşum takımları ve dokumalar gibi en çok kullanılan eşya ve araçların da eldeki malzeme ile yapılmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle de insan için son durak olan mezarlara ancak **balbal** denen taş heykeller dikilebilmiştir.

1923-1924'te Kuzey Moğolistan'da **Ulan-Batur** yakınlarında **Noin-Ula** dağlık yöresinde açılan Hun Kral mezarındaki buluntular, I. yüzyıldaki Türk sanatı hakkında önemli bilgiler edinilmesini sağlamıştır. Kısmen Çin kökenli küçük madeni eşyaların da bulunduğu bu kurganda, üstleri işlenmiş halı ve kumaşlar dikkati çekmektedir. Bunlardan birisine bir erkek portresi, ötekilerine de hayvan resimleri işlenmiştir. '9' hayvan arasın-

daki savaşımı yansıtan halının ortası ise, eğri çizgiler halindeki bezeklerle doldurulmuştur.

Balıklı göl yöresindeki **Pazırık** kurganı buluntuları da Milattan önceki yüzyıla tarihlenmektedir. Buradaki halı ve keçeler üzerinde görülen aplikler de gene hayvan resimleri olup, bir geyiğin parçalanışını (grifon) göstermektedir. Hayvan üslubunun gelişmesinde, atlı göçebe kavimlerde, bireysel kişiliğe (ferdiyetçiliğe) değil de, toplumsal kişiliğe değer verilmesinin payı olduğu kabul edilmektedir.

Hunlardan sonraki Türk resmine ilişkin buluntular ise, **Turfan** yöresindeki kazılarda ortaya çıkartılmıştır. Türk resim tarihinin ikinci evresi diye adlandırabileceğimiz bu dönem, '2' yönden büyük önem taşımaktadır. Birincisi, kısmen yerleşik hayata geçmenin etkisiyle, resim sanatının belirgin bir etkinlik haline gelmiş ve az çok yaygınlaşmış olması. İkincisi ise, hayvan figürlerinin yanı başında insan figürlerinin de belirli bir ağırlık kazanmasıdır.

Turfan kazıları sonucunda, kayalara oyulmuş olan mabetlerde duvarlara çizilmiş birçok resim ile kitap resimleri bulunmuştur. Bunlar **VIII. -IX.** yüzyıllara tarihlenmekte olup, duvar resimleri **Maniheizm** ve onu izleyen **Budizm** dönemlerine ilişkin bulunmaktadır. Kitap resimleri ise **Maniheizm** döneminden kalmadır. Bunlarda daha çok rahipler ve müzisyenler gösterilmiştir. Siyasal egemenlikler ya da devletler açısından bakıldığında bu buluntular Göktürk ve Uygur dönemlerinde yapılmış eserler demektir. Suut Kemal Yetkin'in değerlendirmelerine dayanılarak söz konusu resimlerin başlıca özellikleri şöyle sıralanabilir: Kişileri gösteren resimler modele bakılarak yapılmış izlenimi vermektedir. Figürler, doğadakine yani normal insana oranla biraz daha büyük olarak çizilmişlerdir. Tek kişiyi gösteren portreler olmayıp sıra halindeki insanları yansıtmaktadır. Resimler genellikle kırmızı bir fon üzerine çizilmiştir. Kitap resimlerinde dinsel sahneler, rahipler ve müzisyenler canlandırılmıştır. Kişiler yuvarlak yüzlü, çekik gözlü ve küçük burunlu olmalarıyla dikkati çekmektedir. Kadınlarda örgülü saçlar vardır. Sanat açısından bakıldığında Uygur dönemine rastlayan bu Türk resim anlayışında göze çarpan, renklerdeki uyum (harmoni) ve çizgilerdeki ustalıktır.

Orta Asya döneminde Türk resim sanatının bu denli üstün bir düzeye ulaşmasında kuşkusuz ki **Maniheizmin** büyük bir payı olmuştu. Çünkü Maniheizmin yaratıcısı olan Mâni, aynı zamanda resim sanatının **piri,** en büyük ustası sayılıyordu ve dolayısıyla resimle uğraşmak, aynı zamanda dinin öngördüğü bir uğraş değerini taşıyordu. Ancak gelişmiş olan Türk resminin, İslamiyete geçişten sonra parlaklığını ve etkinliğini yitirip belirli bir içerikle kalıplaştığı bilinmektedir. Bu donuklaşma ve durağanlaşmaya başlıca neden olarak da, İslamiyetin resmi yasakladığı gösterilmektedir. Gerçekten de İslamiyetin kabulünden sonra resim yapmanın gü-

nah sayıldığı, hatta zaman zaman yapılmış olanların yok edilmeleri yoluna başvurulduğu görülmektedir. Nitekim XIII. yüzyılda İslamiyeti kabul eden Moğol hükümdarı Gazan Hanın yaptığı işlerden biri de Uygurlar döneminden kalan resimlerin tahrip edilmesi olmuştu. Ancak İslamiyetin resmi kesin olarak yasakladığı savının ne dereceye kadar doğru olduğunu anlayabilmek ve resim sanatının ihmal edilmesinde, başka etkenlerin, din adamlarının kişisel yorumlarının rolü olup olmadığını saptayabilmek için, soruna biraz daha yakından eğilmemiz gerekmektedir.

2 — İslamiyet ve Resim Sanatı

Yıllarca Diyanet İşleri Başkanlığında danışman uzman olarak çalışmış ve İlahiyat Fakültesinde de öğretim üyeliği yapmış olan Osman Keskioğlu, **İslamda Tasvir ve Minyatürler** başlıklı makalesinde (**İlahiyat Fakültesi Dergisi,** IX. 11-23) bu sorunu ana çizgileri ile sergilemiş bulunmaktadır. Buna göre, her şeyden önce, İslam dininin resim sanatını yasakladığına ilişkin kesin bir yargı yoktur. Çünkü **Kuran**'da **tasviri,** yani resmi yasaklayan hiçbir ayet yoktur. Buna karşılık konuya ilişkin birkaç **hadis** bulunmaktadır. Ama bu hadislerin içerikleri de, metinleri de değişik şekilde söylentilere neden olmakta, değişik biçimde yorumlanmaktadır. Resmin **haram,** yani dine aykırı ve **mekruh,** yani bırakılması gereken, doğru olmayan bir uğraş sayılması söz konusu farklı **hadis**lere ve onların yorumlarına dayandırılmak istenmektedir. Kimileri de bir, iki ayeti yanlış anlayarak resimle bir ilişki kurmaya çalışmışlardır.

Mâide Suresinin 90. Ayetinde şöyle denilmektedir:

«Şarap, kumar, ensab ve fal okları, şeytan işi pis şeylerdir.»

Buradaki «ensab» sözcüğü «putlar» anlamında olup resim demek değildir. Gene Kuran'da Peygamber Süleyman'ın kıssası anlatılırken **Sebe** Suresinin 13. Ayetinde **timsal**den söz edilmektedir, ama bu da resim değil, simge anlamındadır:

«Ona (Süleyman) mihrablar, **timsaller,** havuzlar gibi çanaklar ve sabit kazanlardan her ne isterse yaparlardı. Çalışın ey Davud hanedanı, şükür için çalışın!»

Keskioğlu, burada bir yasaklamanın değil, tersine bir desteklemenin söz konusu olduğu görüşündedir. Kaldı ki kimi İslam bilginleri de geçmiş yüzyıllarda bunu **timsal**lerin yapılmasının istendiği biçiminde olumlu yönde yorumlamışlardır.

Hadislere gelince, değişik biçimde anlatılan bu tür hadislerin çoğu peygamberin eşi Ayşe'den kaynaklanmaktadır. Bunların başlıcaları şöyle kaydedilmektedir:

«Peygamber, evinde, üzerinde **salib** (put) bulunan bir şey bırakmazdı, bozardı.»

«Melekler, içinde **suret** veya köpek bulunan bir eve girmezler.»

«Kıyamet günü, halktan azabı en şiddetli olanlar, **tasvir** yapanlardır.»

Bunlardan başka Ayşe, peygamberin üzerinde resim ve suret bulunan ince bir perdeyi yırttığını, ya da gözünün önünden kaldırılmasını istediğini nakletmektedir.

Nihayet bir başka söylentiye göre şöyle bir hadis de öne sürülmektedir:

«Medine'de hiçbir put bırakmasın, hepsini kırsın. Hiçbir mezarlık bırakmasın, hepsini düzlesin, hiçbir **resim** bırakmasın hepsini bozsun!»

Bunların içeriklerine eğilindiğinde hepsinde puta tapıcılığa dönmeden kaçınılmasının amaç edindiği görülmektedir. İslamiyetin puta tapıcı bir ortamda doğduğu dikkate alındığında bunu çok doğal karşılamak gerekir. Bunun dışında ibadet sırasında gözün takılacağı bir resim bulunup bulunmaması söz konusudur. Eğer rivayet edilen son hadise uyulsa ele geçen bütün resimlerin bozulması kadar, bütün mezarlıkların da sökülüp dümdüz edilmesinin istendiği gibi İslamiyetin ve peygamberinin öngöremeyeceği bir davranış ortaya çıkar. Bunlar dikkate alındığında eğer hadisler doğru yorumlanacak olursa, İslamiyetin resmi yasaklamadığını, puta tapıcılığı hortlatmamaya önem verdiğini kabul etmek gerekir.

Kuran ve hadis yönünden gerçekler böyle olmakla birlikte, yaşanan tarihsel gerçek İslam toplumlarında genelde ve çoğu kez resim sanatının gözardı edildiği, onunla uğraşmanın hoş karşılanmadığı, kimi kez de kısıtlamalara, yasaklamalara gidildiğidir. Öyleki günümüzdeki bazı yorumlarda da İslamiyetin resmi yasakladığı öne sürülmektedir. Örneğin, son aylarda Türkçeye de çevrilen **İslam Tarihi. Kültür ve Medeniyet** adlı kitabın din ve kültür bölümünü yazan Toulouse Felsefe ve İlahiyat Kolejinden Louis Gardet'ye göre, «İslamiyetin tamamıyla cevaz verdiği yegâne sanatlar, mimari süslemeler ile Kuran'ın güzel bir şekilde tılavetinden (okunmasından)» ibarettir. Halife Ömer'in, İranlı bir sanatçıya, «çizdiklerin yalnızca çiçek şeklinde olacak ve kafalarını da keseceksin» diye çıkıştığı yolundaki söylenti de bu yasağa kanıt olarak gösterilmektedir (IV, 120 vd.).

Bütün bu değişik değerlendirmeler arasında Sünni İslam bilginleri resim konusunda '2' gruba ayrılmıştır. **Ehl-i Rey** diye anılan birinci grup daha çok Hanefi bilginlerinden oluşmuş ve Irak'ta etkili olmuştur. Bunlara göre kesin bir yasak, dolayısıyla haram söz konusu değildir. Bu nedenle de Irak'ta çok üstdüzeyde olmasa da bir Arap resim sanatı doğmuş ve Fatımilerle de Mısır'a sıçrayıp orada da etkili olmuştur. **Ehl-i Hadis** denen ve hadisleri esas alan grup ise, genelde Hicaz yöresinde etkili olmuş o yüzden de resim dine aykırı sayılmıştır. Ama tümüyle Arap ülkelerinde insan figürlerinden kaçınılmış, bitki motiflerine öncelik ve ağırlık verilmiştir. Böylece de **arabesk** denen süsleme biçimi ortaya çıkmıştır.

3 — Anadolu Sentezi

İslami inanç ya da değerlendirmelerin, bu **ümmet** içerisine giren Türklerin sanatını da belirli ölçüde etkilemesi doğaldı. Bu etkileşme, başlangıçta biri Türk, ötekisi İslamiyet olan '2' ayaklı ya da iki ayrı kaynaktan gelen bir bileşkenin (sentezin) oluşması demekti. Ancak Anadolu'ya gelip yerleşen Türkler için, buranın eski kültürlerinden gelen üçüncü bir kaynak, bir ayak ortaya çıkmış demekti. Bu nedenle Anadolu'daki Türk sanatı giderek üçlü bir bileşkeye dönüşmüştür. Doğan Kuban, bu değişimi «Doğunun Akdeniz ile buluşması» diye nitelendirmektedir **(Türkiye Sanatı Tarihi,** 257 vd.).

İslamiyetin eski Türk sanatı üzerindeki etkisi sorununa bakıldığında, denilebilir ki heykelcilikten sonra etkinin en çok görüldüğü ikinci dal, resim olmuştur. Böylece Türk resim sanatı, İslam öncesi özelliklerini tümüyle yitirmemekle birlikte, içerik yönünden büyük değişikliğe uğrayarak Türk - İslam resmine dönüşmüştür. Bu değişikliğin başında, aslında eskiden de ağırlık taşımayan insan figürlerinin yavaş yavaş kalkması, hayvan figürlerinin de azalması gelir. Bunun yanı başında süslemede de, geometrik bezeme giderek **arabesk** denen bir biçim almıştır. Bilindiği gibi **arabesk,** çizgi veya oymaya dayanan bir bezeme olup küçük kabartmalar şeklindeki doğadışı öğeler, kesintisiz çizgilerden oluşan sular ve girişik süsler başlıca özellikleridir. Bütün bunlar kimi kez yazı ile tamamlanır.

Bu dönemde **yazı (hat)** da yepyeni bir sanat dalı haline gelmiştir.

Gerek Selçuklu sanatında gerekse büyük bir özellik taşıyan Mısır' daki Tulunoğulları sanatında bu söylediklerimizi kanıtlayacak birçok örnek sayılabilir. Anadolu Selçuklu sanatında çok az olan insan ve hayvan resimleri, arabesk ve geometrik süslemeler ve **hat** örnekleriyle birlikte sunulmuştur. Bunlar yalnız kabartma duvar süslerinde değil, minyatürlerde, kumaş ve dokumalarda, hatta paralarda bile görülmektedir. Tuğrul Beyin Bağdat'ta taç giyişini gösteren madalyonda sultan ile etrafındakiler yer aldığı gibi, bir kısım Selçuklu paralarının üzerinde de insan figürleri bulunmaktadır. Gene de resimde insan figürleri çok ender olup bunlara ancak tekke resimlerinde devam edilebilmiştir. Çünkü Bektaşilik ve Mevlevilik gibi Anadolu'da ortaya çıkan Türk tarikatları, Sünni öğretinin katılığına karşın müziği, raksı ve resmi ibadetle birleştirerek tekke ve dergâhlara sokabilmiştir. Tekke resminde ise, başka kişiler olmasa bile, tarikatın kurucuları, pirler resmin ana konularından biri olmuştur. Bunun dışında insan figürleri, kişinin gerçek boyutlarını ve görüşünü yansıtmadığı için dine aykırı görülmeyen **minyatür**lerde de varlığını sürdürebilmiştir.

Bu nedenlerle Selçuklu resminde ve kabartmalarında, başlangıçta kuş, boğa, ejderha ve çift başlı kartal gibi hayvan figürleri görülür. Hıristiyanlıkta olduğu gibi ibadet yerlerinde, aziz ve azizelerin, din ululanın

resimlerine **(iconalara)** ve mimaride de **asma resme** gereksinim duyulmadığı için çerçeveli resim yapılmamıştır.

Osmanlılar, Selçuklulardan devraldıkları bu resim anlayışını olduğu gibi sürdürmekle yetinmemiş, ona küçük de olsa bir pencere açmışlardır. Bu da yukarıda değindiğimiz Anadolu yerli kültürlerinin ve Bizans'ın etkisinin görüldüğü sanattaki bileşkenin (sentezin) üçüncü ayağı ya da boyutudur. Resimde bu etki, yenilik getirme gücüne sahip olan yönetimin ana merkezinde, yani sarayda görülmektedir. Böylece insan figürlerinin de yer aldığı, dinsel bir resim anlayışı tekkelerde devam ederken, resim sanatı, topluma yönelik olma amacından oldukça uzaklaşarak, her türdeki kitapları süsleyen bir nitelik kazanmış, yani **minyatüre** dönüşmüştür.

Osmanlı döneminde tekke resmi ve minyatür dışında sarayda da bir resim etkinliği göze çarpar. Osmanlı padişahlarının resimle ilgilenmeleri ve kendi portrelerini yaptırmaları, süreklilik göstermese bile Avrupa resim sanatıyla ilişkiyi sağlamıştır. Nitekim yüzyıllar sonra Rönesans ile gelişen çağdaş resim sanatına yönelme de yine sarayda başlayacaktır.

4 — Osmanlı Sarayı ve Batı Resmi

Batı kültürüyle ilgilenme konusunda Fatih Mehmet döneminin özel bir yer tuttuğu kuşkusuzdur. Bu çerçevede onun İtalya'dan portre yapmakta yetenekli ressamlar getirttiği de bilinmektedir. Veronalı Matteo di Pasti ile Ferrara la Costanzo o dönemde İstanbul'a gelmişler, Venedik barışından sonra da padişahın isteği üzerine Cumhuriyet, Gentile Bellini'yi Osmanlı sarayına göndermişti.

1479 sonlarında İstanbul'a gelen G. Bellini (1429-1507?) saraya yerleşmiş ve Fatih Mehmet ile çok sıkı ilişkiler kurmuştu. Padişahın ölümüne, 1481 Mayısına kadar Osmanlı başkentinde yaşayan Bellini, sanıldığı gibi yalnızca Fatih'in tek bir portresini değil, birkaç portresini yapmıştı. Ayrıca muhakkak ki padişahın isteği üzerine güncel hayata ilişkin bir dizi tablolar da meydana getirmişti. Bellini'nin bugün British Museum'da bulunan ünlü portre dışında yaptığı ikinci bir Fatih portresi 1960'lı yıllarda Alman tarihçisi Franz Babinger tarafından ortaya çıkartılmıştı. Saraydan çıkartıldıktan sonra Moskova'ya III. İvan'ın sarayına götürülen bu portrenin, Bolşevik İhtilalinden sonra Amerikalı koleksiyoncularca satın alındığı sanılmaktadır. Gene Bellini'nin eseri olan ve Fatih Mehmet'i oğlu Cem ile birlikte gösteren bir üçüncü tablo da 1961'de İsviçreli doğubilimci M. Tchudi tarafından bulunmuştu (**Cumhuriyet,** 15 Ocak, 1961).

Bellini'nin Osmanlı sarayındaki etkinlikleri ve onun yaptığı tabloların nasıl satıldıkları hakkında o sıralarda İstanbul'da bulunan bir başka İtalyan, Angiolello şu bilgileri veriyor:

«Sultan, güzelliği ile ün yapmış bir kimseyi görmek istediği zaman, onun resmini Gentile Bellini'ye yaptırır ve böylece onu görmüş olurdu...

Gentile, sultan için birkaç güzel tablo yapmıştı. Bu tablolar arasında bilhassa eğlenceyi ve şehveti belirten güzel şeyler de bulunuyordu. Sarayın harem kısmında bu tür tablolardan çok miktarda bulunuyordu.

Oğlu Bayezit, saltanat tahtına çıkınca bu tabloların hepsini pazarda sattırmıştı. Bu sırada tüccarlarımız bu tablolardan birçoğunu satın almışlardı. Bayezit, o resimleri saraydan dışarı çıkarttığı vakit, babasının, kendi saltanatı döneminde her istediği şeyi yapmaya alışmış olduğunu söylemişti.»

Bellini'nin ülkesine gönderilmesinden ve yaptığı tabloların satılmasından sonra, Osmanlı sarayına yabancı bir ressam ancak '300' yıl sonra, III. Selim döneminde girebilecekti. Bununla birlikte bu süre içerisinde saray görevlileri arasında yer alan **nakkaşlar** kendi anlayışlarına göre padişah tasvirleri yaparlarken, Avrupalı ressamlar da güçlü bir devletin başkanı olmalarından ötürü **Büyük Türk (Gran Turco)** diye anılan Osmanlı sultanlarının portrelerini yapmayı bir görev, bir gelenek haline getirmişlerdir. Burada belirtilmesi gereken ilginç bir nokta da, batılı ressamların bir kısmının İstanbul'a gelip uzaktan da olsa padişahları görmelerine karşın, bir kesiminin Türkiye'ye ayak basmaksızın duyduklarına, okuduklarına ya da kendi tasarımlarına göre portreler çizmiş olmalarıdır. Kanuni Süleyman portreleri, her iki türdeki çalışmalar için sayısız örneklerle doludur. Alman ressam Melchior Lorichs 1557'de İstanbul'a gelmiş ve burada '4,5' yıl kalmıştı. Onun Kanuni portrelerini yapmadan önce padişahı gördüğü kolaylıkla kabul edilebilir. Ancak o bununla da kalmamış, Kanuni'den önceki '11' Osmanlı sultanının da tablolarını yapmıştı ki, bu konuda kendisine verilen bilgilere ya da okuduklarına dayandığı kuşkusuzdur. Bunun dışında A. Dürer ve Tiziano gibi ünlü ressamlar da Türkiye'ye gelmeden Kanuni Süleyman portreleri yapmak gereğini duymuşlardı. Bunlardan Tiziano'nun yağlıboya portresi 1961'de Londra'da zamanına göre oldukça yüksek bir fiyatla (277.000 TL) satılmıştı.

5 — Nakkaşlık ve Minyatür Sanatı

Osmanlı sarayının Avrupa resmine ilişkin bu cephesi dışında, o dönemde resim alanındaki asıl etkinlik, artık bir süsleme, bezeme içeriğine dönüşmüş bulunan **nakkaşlık** halinde devam ediyordu. «Boyalı resimler yapma sanatı» demek olan **nakkaşlık,** giderek kitapları mine usulü resimlerle, yani **miniatür**lerle süsleyen kişilerin sanatı için kullanılır olmuştur. **Nakkaşlık,** İslamiyetten çok sonraları İran'da gelişmiş ve sanatın **piri** olarak da Timurlulardan Hüseyin Baykara'nın sarayında çalışan minyatür ustası Bihzat (ölümü: 1537) kabul edilmiştir.

İtalyanca **miniatura**'dan gelen **minyatür** terimine Türkçede olduğu gibi Arapça ve Farsçada da bir karşılık aranmamış, sözcük olduğu gibi

kullanılmıştır. **Miniatura**'nın İtalyancadaki anlamı, «bir şeyin küçük ölçekte bir kopyası ya da modeli» demektir. Bu tür uğraşın tarihi de Eskiçağlara Mısır sanatına kadar geriye gitmektedir. **Miniatura** batıda, başlangıçta daha çok elyazmalarını süsleyen resimler için kullanılırken, basımevlerinin kuruluşundan sonra, küçük çaptaki eşyaların üzerlerini süsleme şeklinde sürdürülmüştür. Doğuda ise **nakkaşlık** adı altında daha çok İran'da büyük bir gelişme göstermiştir.

Türklerde de Selçuklular döneminden başlayarak **minyatür** sanatının önemli bir uğraş haline geldiği bilinmektedir. Yakın yıllara gelinceye kadar Selçuklu dönemi minyatürleri yabancı sanat çevrelerince Çin ya da İran sanatına bağlanıyordu. Ancak öncülüğünü kimi Türk bilginlerinin yaptığı incelemeler sonucunda, bunların Uygur duvar resimlerinde görülen bir üslubun geliştirilen bir devamı olduğu artık anlaşılmış bulunmaktadır. Selçuklu minyatürlerinde saptanabilen başlıca özellikler, kırmızı zemin, sayfa kenarlarının süslenmesi, koyu mavi ve sarı renklerin egemenliği ve figürlerin biribirine koşut olacak biçimde dikey olarak dizilmeleridir.

Ancak Türk minyatür sanatının gelişmesini belirlemede karşılaşılan güçlüklerden biri, aslında Türk kültürünün ve toplumunun temel niteliklerinden kaynaklanmakta olup, herhangi bir sanat eserini yaratanın adının ve onun yapıldığı yılın eser üzerinde bulunmamasıdır. Bireye önem vermemek anlayışından gelmese de, böylesi alçakgönüllü davranışlar, sanatçının ve sanat eserinin yapıldığı dönemin saptanmasını çok güçleştirmekte ve sağlıklı bir katalog yapılmasına bile olanak bırakmamaktadır. Örneğin, Topkapı Sarayında bulunan ve **Fatih Albümü** diye anılan albümlerin, o döneme ait birkaç minyatür içerse de, çok değişik zamanlarda, hatta bir kısmı Türkiye dışında yapılmış olan eserlerden oluşan bir derleme olduğu anlaşılmıştır.

Osmanlılarda ilk nakkaşlardan olup Bursa'daki **Yeşil Cami**yi süsleyen Ali'nin, nakış sanatını küçük yaşta gönderildiği Semerkant'da öğrendiği bilinmektedir. Fakat bu sanat, Fatih döneminde gelişmeye ve bir Türk minyatür üslubu doğmaya başlamıştır. Bunda da doğu geleneği ile yetinilmeyip, batı sanatı ile de ilişki kurmanın payı olmuştur. Nitekim Fatih Mehmet, başta G. Bellini olmak üzere bir kısım batılı sanatçıyı hizmetine alırken, Nakkaşbaşı Sinan Beyi de İtalya'ya göndermiştir. Sinan'ın orada çağın önde gelen sanatçılarından Maestro Paolo'nun yanında çalıştığı nakledilmektedir. Onun, Fatih'i elindeki bir gül ile gösteren minyatürü, Türk minyatürü üzerinde batı sanatının etkisini yansıtan tipik bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de üç boyutlu Rönesans resminin doğulu bir stilizasyon içinde denenmesi biçiminde değerlendirilmektedir.

Osmanlı padişahları, Fatih Mehmet'ten başlayarak imparatorluğa kattıkları ülkelerdeki tanınmış bilginlerle sanatçıları İstanbul'a getirdikleri

için, başkentteki nakkaşların sayısı da giderek artmıştır. Bunlardan oldukça kalabalık bir grup, saray hizmetine alınarak kendilerine maaş bağlanmış, yani devlet sanatçısı yapılmışlardır. Örneğin 1526 - 1527 bütçesine göre saray nakkaşlarının sayısı '22' idi. Serbest olarak çalışanlar ise, öteki sanatçılar gibi esnaf örgütü içinde ayrı bir topluluk (**cemaat**) oluşturmuşlardı. Kanuni döneminin başlarında, saray nakkaşlarından ustaların sayısı '29'a, çıraklarının sayısı ise '12'ye yükselmişti. Böylece yalnız sarayda '41' nakkaş çalışıyordu. XVII. yüzyıl ortalarına doğru İstanbul'daki Nakkaşlar Cemaati, Kâtip Çelebi'nin kaydına göre '40' kişiden oluşuyordu.

İran'dan gelen nakkaşlar, kendi ülkelerindeki sanat anlayışını sürdürürlerken, **Cemaat-ı Nakkaş-ı Rum** (Anadolu Nakkaşlar topluluğu) denen yerli ressamlar da bir Türk üslubu yaratmaya yönelmişlerdi. Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılan minyatürler, konuları yönünden birkaç gruba ayrılabilir :

a) Portreler,
b) Peyzajlar (doğa manzaraları, şehirler, kaleler, limanlar),
c) Dinsel, tarihsel ya da önemli güncel olaylar,
ç) Bilimsel konuları açıklayıcı olanlar.

Bu çeşitlilik içerisinde kuşkusuz ki portreler başka açıdan da önem taşımaktadır. Çünkü insan resminin İslamiyete aykırı olduğu yolundaki kanı, ancak bu yolla kırılabilmiştir. Bu sayede, fiziksel olarak belirtilmek istenen kişiye benzemese de, her sınıftan bireyler ele alınabilmiş, yani **tasvir**leri yasak sayılan insanların minyatürleri yapılabilmiştir. Öyleki gerektiğinde Peygamber Muhammet bile resmedilmiştir. Ancak İran minyatürlerinde peygamber, öteki kişiler gibi yüzü açık olarak çizilmişken (Mir Haydar'ın ve Ahmet Musa'nın **Miraçname**'lerinde), Osmanlı minyatürlerinde peygamberin yüzü örtülmüş, göz, burun ve ağız çizilmemiştir.

XVI. yüzyılın önde gelen nakkaşları arasında, **üstat** diye anılan Osman'ı, Ahmet Nakşi'yi, **Nigâri** mahlaslı Haydar Celebi'yi, Baba Nakkaş olarak tanınan Şeyh Mustafa'yı ve Seyyit Lokman'ı anmak gerekir.

Nigâri (1492 - 1582), bir portre ressamı gibi çalışmış ve minyatüre yeni boyutlar getirmiştir. Ünlü eserleri arasında Kanuni Süleyman'ı ve Yavuz Selim'i canlandıran minyatürler bulunmakta ve bunlar klasik Osmanlı üslubunun örnekleri sayılmaktadır.

III. Mehmet'in şehzadeliğindeki sünnet düğününü işleyen Nakkaş Osman, genelde tarihsel konularla ilgilenmiştir. **Surnâme** (bayram, sevinç kitabı) adını taşıyan eserde, sünnet için düzenlenen törenleri, esnafın kendi işyerlerinde çalışıyorlarmış gibi mesleklerinin gereğini yaparaktan katıldıkları geçit resmini değişik sahneleriyle canlandırması, minyatürde yeni bir yaklaşım, yeni bir üslup olarak önem taşımaktadır. O, iş-

lediği şekil ve konularla ortam (mekân) arasında organik bir bağ kurmakta ve değişik sahneler, zamanın akışı içinde bir bütünlük oluşturmaktadır.

Sünnet düğünleri dışında, padişahlar ya da yüksek derecedeki yöneticiler tarafından halka açık olarak düzenlenen şenlikleri gösteren minyatürler de, günlerce süren çeşitli etkinlikleri, giyim kuşamı ve o dönemdeki sanat yaşamını yansıtmaları bakımından da değer taşımaktadır.

Türk minyatürlerinde, şehirlerin, kalelerin, yolların görünüşlerini yansıtan eserler de önemli bir yer tutar. Bu tür için pek çok örnek verilebilir. Ancak Kanuni Süleyman çağında yaşayan Matrakçı Nasuh, bu türde çalışan sanatçılar arasında özel bir yer alır. Onun katıldığı seferlerde gerek Rumeli'nde gerekse Anadolu'da uğranılan ve konaklanan yerleri gösteren minyatürleri, özellikle de **Beyan-i Menazil-i Sefer-i Irakeyn** (Irak/İran seferi menzilleri hakkında) adlı kitabındaki '128' minyatürü, manzara resmine yönelen bir üslubun ilk ve en güzel örnekleri kabul edilmektedir.

Seyyit Lokman'a gelince, onun 1588'de tamamladığı **Kıyafetü'l - İnsaniyye fi şemâil-i Osmaniyye** (Osmanlı görünüşlerinden insan kıyafetleri) adlı eserinde, III. Murat'a gelinceye kadar Osmanlı padişahlarının giyim kuşamları ve fizik görünüşleri ile davranışları hakkında bilgiler verilmektedir. Kendisinin söylediğine göre Üstat Osman'ın yardımı ile çoğu yabancı ressamların yapmış oldukları sultanları gösteren resimleri de toplamıştır. Kitabında söz konusu resimleri kullanmıştır. Bunun dışında **Hünername-i Âl-i Osman** (Osmanoğullarının hünerleri) adını verdiği bir başka eseri ise, XVI. yüzyıl sonları resim ve süsleme sanatını yansıtan kaynakların başında gelmektedir.

Böylece kendine özgü bir nitelik kazanan Osmanlı dönemi Türk minyatürü, XVIII. yüzyılda **Lale Devri**nde yeni bir değişiklik gösterir. Dönemin toplum yaşayışını, Nakkaş Osman gibi bir düğün (sur) içinde vermek isteyen Levni, minyatürün klasik kurgusundan ayrılarak kendi anlayışına göre yeni bir düzen kurar. Levni mahlası ile tanınan III. Ahmet döneminin nakkaşbaşısı Abdülcelil'in (? - 1732) minyatürlerinde, renklerin uyumu ve çizgilerin, resmin mekâna yayılışı egemen özellikler olarak belirir. Ayrıca insan resimlerinde yüzlerdeki anlam ve vücut hareketleri dikkat çekicidir. Onun, III. Ahmet'e kadar bütün padişahların resimlerini içeren albümü ile, şair Vehbi'nin **Surnâme**'sine yaptığı '137' minyatür, sanattaki yeteneği kadar, çağın eğlence anlayışını ve giysilerini göstermesi yönünden de önem taşımaktadır. Bunlar arasında, dört kişilik bir müzisyen grubu ile gül koklayan kadın ve oyuncu kız (rakkase) minyatürleri en çok bilinenleridir. Kısacası Levni, Türk resim ya da minyatür sanatının, renk, desen ve kompozisyon yönlerinden en önde gelen temsilcisi sayılmaktadır. Onu izleyen yıllarda ise minyatürün önemini giderek yitirdiği gözlenir. Batıda olduğu gibi, basımevinin açılışı, hat sana-

tıyla birlikte elyazması uğraşların ve bu arada da kitap süsleme çevresinde yoğunlaşan minyatürün geri plana itilmesine yol açmıştır.

Ayrı bir tekniği ve güzelliği olan minyatür sanatını, klasik resim sanatından ayıran en büyük özellik, onun perspektiften ve ışık - gölge kavramlarından yoksun olmasıdır. Böylece minyatür, iki boyutlu bir yüzey resmi demektir. Batıda Rönesans ile birlikte perspektif ve gölgenin eklenmesiyle resim, üç boyutlu olurken, doğuda yüzey resimleri olduğu gibi kalmıştır. Üstelik, bilimde olduğu gibi, XVI. yüzyıl sonlarından başlayarak bu sanata yeni kısıtlamalar, yasaklar getirilmiştir.

Resimde, insan figürleri dışlanmışken din adına konuştuklarını öne sürenler, bu kez hayvan resmi yapmayı da kötü bir davranış, bir **afet** olarak aşağılamaya başlamışlardı. Bu konuda da Birgili Mehmet Efendinin başı çektiği görülmektedir. O, **Tarikat-ı Muhammediye**'sinde «hayvanların suretlerini tasvir» etmeyi, bir **el afeti** yani el ile işlenen bir kötülük diye niteliyor ve «kudreti olduğu halde, bir zarar doğurmayacaksa» yapılmış olan hayvan resimlerini silmemeyi de «eli kullanmamakla ilgili afet» sayıyordu.

XVII. yüzyılda Kadızadeler'in açtığı bilimi ve sanatı dışlama çığırına uyan Ayasofya vaizi Üstüvani Mehmet ise, daha da ileriye gitmişti. İnsan ya da hayvan figürleri yapmayı din ile bağdaştırmamakla kalmayan Mehmet Efendi, resimlerdeki insan figürlerinin gözlerinin bozulması gerektiğini öne sürmüştü. O bu konuda şunları söylüyordu :

«Namaz kılıcının başı üstünde veya karşısında veya önünde aslan sureti olsa, namazı mekruhtur. Sağında ve solunda olursa da...

Bir kimse, bir ecnebi kimsenin evinde suret (resim) görse gözünü bozmak caizdir. İmdi, suretin başını bozsalar kerahet (kötülük) kalkar. İmdi yüzün bozmak, başın bozmak gibidir. Ama ellerin ve ayakların bozmak, ya boynuna bir iplik assalar kerahet kalkmaz. Bu cümle hüküm, bu suretdedir ki uzaktan bakan kimse göre; ama suret ziyade küçük ise, yani ırakdan bakan kimse görmezse ol zaman kerahet yoktur.» **(ÜR, 78)**

Ne yazık ki Üstüvani gibilerin vaizleri ve telkinleri, kültür ve sanat açısından çok olumsuz davranışlara yol açmıştır. Dinsel bir görev yaptıklarını sanan bazı kişiler, duvar resimlerinin bulunduğu yapılara ve yazma kitaplara saldırarak, onlardaki insan figürlerinin gözlerini bozmuş, oymuş ya da karalamışlardır. Antik çağdan kalan heykellerin de başları kırılmıştır. Ünlü Türk gezgini Evliya Çelebi böyle bir tahrip olayını şöyle aktarıyor : 1654 yılında Bitlis'te '1.600' kuruşa bir **Şehname** satın alan bir kişinin, bu güzelim yazmadaki minyatürleri, «bunlar tasvirdir, papaz yazısıdır» diye resimlerin gözlerini oyduğu saptanınca kendisi '1.000' değnekle cezalandırılmıştır.

Bu kısıtlamalar ve suçlamalar yüzünden hayvan figürleri de serbest olarak, ancak bazı yerlerde kullanılabilmiştir. Bunların başında mimari

süslemeler gelmektedir. Ayrıca yeniçeri ortaları gibi kimi kuruluşlarda simge olarak hayvan figürleri görüldüğü gibi, **nahil** denen demir ya da tahta bir iskelet üzerine balmumundan bitki ve hayvan figürü içeren süslemelerde de kullanıma tepki gösterilmemiştir.

6 — Batıya Yöneliş

Resmin dinle bağdaşmayan bir uğraş olduğu şeklindeki anlayış nedeniyle, Rönesans ile gelişen batı resim sanatının Türkiye'de etkileri çok büyük bir gecikmeyle ancak XVIII. yüzyıl sonlarında duyulmaya başlanmıştı. Bu süre içerisinde Türkleri ve Osmanlı Türkiyesini yansıtan resimler, ülkeye gelen yabancı ressamlar tarafından yapılmıştı. Geçmiş yüzyıllardaki Türk hayatını ayrıntıları ile yansıtan bir resim etkinliğinden yoksun kalışın olumsuz sonuçlarını, Yahya Kemal «Nesrimiz ve resmimiz olmadığı için tarihimizin öksüzüyüz» diye dile getirmiştir.

1704'te geldiği İstanbul'da '30' yıldan fazla kalan Van Mour'un (1671 - 1737) Türk tipi ve Türklerin yaşayışına ilişkin olarak yaptığı yüzlerce tablonun uyandırdığı yankılar, pek çok batılı sanatçının Türkiye'ye ilgi duymasına yol açmıştı. 1784'te göreve başlayan Fransız elçisi Choiseul'ün (Şuazöl) de yanında birkaç ressam getirmesi, öteki batılı elçiler için bir örnek oluşturmuştu.

Yabancı ressamların çalışmaları, Türk nakkaşları için perspektif ve ışık - gölge tekniği hakkında ilk bilgi kaynakları olmuştu. Bu arada askeri amaçlarla da olsa, yeni açılan okullara **resim dersinin** konulması, batı sanatına yönelmede ilk büyük adım olmuştu. 1773'te açılan **Mühendishane-i Bahri-i Hümayun**'un öğretim programlarında resim dersinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o yıllarda İstanbul'da bulunan İtalyan rahip Toderini, bu okulda karakalemle yapılmış gemi resimleri gördüğünden söz etmektedir.

Ondan '20' yıl sonra III. Selim döneminde açılan **Mühendishane-i Berri-i Hümayun**'da ise resim dersinin ilk sınıfta okutulması öngörülmüştü. Ancak bu dersi verecek Türk eleman bulunmadığı için yabancılardan yararlanılması zorunluluğu doğmuştu. Bunda, imparatorluğu güçlendirmek için, sınırlı da olsa yeni bir düzen **(nizam-ı cedit)** arama gereğini duyan III. Selim'in kişiliğinin ve batıya açık oluşunun büyük payı vardı. Bunun sanat alanına yansımasının en somut örneği, padişahın kız kardeşi Hatice Sultanın Boğaziçi'ndeki sarayını süslemek için, Danimarka elçisinin tavsiyesi ile aslen Alman olan mimar - ressam Melling'in saray hizmetine alınmasıdır. Onun **Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore** (İstanbul ve Boğaziçinde resimlerle gezinti) adıyla 1819'da Fransa'da basılan (Türkiye'de yayını: 1969) albümü, o dönem İstanbul'u için önemli bir kaynak niteliğindedir. Adı geçen albümün başında III. Selim'in ressam Lemmon tarafından çizilen bir gravürü de bulunmaktadır.

Bunun dışında, III. Selim'in, Fatih Mehmet gibi portresini yaptırması ve Osmanlı sultanlarının bir albümünü hazırlattırmasını da önemle belirtmek yerinde olur. Çünkü bu tarihten biraz önce III. Mustafa döneminde, yabancı bir sanatçıya kendi portresini yaptırtan bir saray görevlisi, çevreden gelecek suçlamalardan çekinerek onu M. D'Ohsson'a armağan etmeyi yeğlemişti!

III. Selim'in sağlığında yapılıp Paris'te Versay Sarayında bulunan bir portresi, Tanzimat döneminde, 1864'te litografya ile çoğaltılarak İstanbul'da satışa çıkartılmıştır. Bir yabancı ressama ait olan bu portreden başka nizam-ı cedit padişahının, ünlü hattat Mustafa Rakım'ı huzuruna kabul edip resmini yaptırttığı bilinmektedir. Ayrıca onun Kapıdağlı Konstantin'e Osmanlı padişahlarının seri halinde portrelerini çizdirttiğini de belirtmek gerekir.

Batı resminin etkisinin görülmeye başladığı ve minyatür anlayışının zayıfladığı bu dönemde, vurgulanması gereken önemli bir değişme de, **duvar resmi**nin Türkiye'ye girmesidir. I. Abdülhamit döneminde Topkapı Sarayı Harem Dairesi duvarlarının süslenmesiyle başlayan bu yeni eğilim, çok geçmeden imparatorluk düzeyine de yayılmıştır. Yerel yöneticiler, varlıklı aileler, konaklarının duvarlarını, insan ve hayvan figürleri de içeren, ancak genelde gerçek ya da hayali bir doğa parçasını gösteren manzara resimleriyle bezemeye yönelmişlerdir. XIX. yüzyılda da süren **duvar resimleri**nin en güzel örneklerini, İstanbul dışında da, Safranbolu, Amasya, Tokat, Yozgat, Kula, Elazığ gibi değişik kentlerin eski konaklarında, hatta umulmadık küçük yerleşim birimlerinde bulmak olanaklıdır.

II. Mahmut'un, amcası III. Selim'in açtığı yoldan giderek sanata önem vermesi, resim sanatının yerleşmesi ve gelişmesi için gerekli ortamı hazırlamıştır. Bir tarafta Harbiye gibi yeni açılan meslek okullarına resim dersleri konurken, bu dersleri okutacak insanları yetiştirmek için de 1829'dan başlayarak Avrupa'ya öğrenci gönderilmesine yönelinmiştir. Bunların yanı başında padişahın, Avrupa'da olduğu gibi, devlet dairelerine resmini astırtması, kuşkusuz çok önemli bir atılım olarak dikkati çekmektedir. Ayrıca II. Mahmut, **tasvir-i hümayun** denen kendi resmiyle süslenmiş bir **nişan** kabul etmişti ki, bu, ileri gelen yöneticilere veriliyordu. Padişahın Ermeni ressam Rupen Manas tarafından yapılan portresi resmi dairelere ve kışlalara asılırken özel törenler düzenleniyordu. Fakat bu uygulama özellikle Arabistan yöresinde kimi tepkiler doğurmuştu. Söz konusu tablo dışında Sardunya elçiliğinden ressam Luigi Gobbi de II. Mahmut'un portresini yapmıştı. 1829 sonlarında tamamlanan bu portre Piemonte Kralı Carlo Felice'ye armağan olarak gönderilmişti (E. Leone, 57).

Tanzimat döneminin ilk padişahı Abdülmecit de babası gibi portresini yaptırmış ve bunun kopyaları Avrupa'daki Osmanlı elçiliklerine gönderilmişti.

Sarayın öncülük ettiği bu gelişmeler olurken, Avrupa'ya resim öğrenimine gönderilen Türk gençlerinin ülkeye dönüşleri, batı sanatının daha yakından tanınmasını sağlamıştı. Bununla birlikte resme ve resim derslerine direnme, tamamıyla giderilememişti. Örneğin, 1848'de M. Reşit Paşanın yerine sadarete getirilen İbrahim Sarım'ın kısa süren iktidarında yaptığı işlerden biri, rüştiyelere konulmuş olan resim derslerini kaldırtmak olmuştu. Dahası, **harita** derslerinin bile yasaklanması düşünülmüştü. Cevdet Paşanın kızı Fatma Aliye, bu konuda şu ilginç ve düşündürücü bilgiyi vermektedir:

«Hatta mekâtib-i rüşdiye'de (rüştiye okullarında) çocuklara ressamlık öğretiliyormuş diye harita taallümünün men olunacağı (öğreniminin yasaklanacağı) havadisi işidilmekle, Mekâtib-i Umumiye Muavini Vehbi Molla, Meclis-i Maarif dairesi teftiş olunursa diye korkarak, ne kadar harita varsa hela kuburlarına atmış!»

Resim ve harita dersleri, Sarım Paşanın iktidarının kısa sürmesi ve M. Reşit Paşanın yeniden sadarete gelmesi sayesinde kurtarılmıştı.

Bu dönemin göze çarpan etkinliklerinden biri de resimlerin de yer aldığı sergilerin açılmasına başlanılmasıdır. Abdülmecit zamanında bir yabancı ressam eserlerini sarayda sergileme olanağı bulmuştu. 1863'te **Sergi-i Osmani** (Osmanlı sergisi) adıyla düzenlenen genel sergide, hat sanatı ile kitap ve ciltlerden oluşan bir **Sanayi-i Nefise** (güzel sanatlar) köşesi oluşturulmuştu. Fakat bir Türk ressamının yer aldığı ilk sergi, 1874'te Şeker Ahmet Paşa tarafından açılmıştı. Aynı tarihte, Beyoğlu'nun ünlü ressamlarından biri olarak tanınan Abdullah, Padişah Abdülaziz'in bir resmini yapmıştı. Sanata eğilim duyan yeni padişah yalnız sanatçıları desteklemekle kalmamış, kendisi de resim yapmaya başlamıştı (M. Cezar, **SBA,** 108). Bu yetenek, oğlu son Osmanlı Halifesi Abdülmecit'te daha belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

İşte çağdaş mimarlıkla birlikte, resim sanatını bilen elemanları doğrudan doğruya ülkede yetiştirmek gerektiği, bu öğrenimin yapılacağı bir kurumun açılması böyle bir ortamda düşünülmeye başlanmıştı.

III. Selim döneminden başlayarak İstanbul'a gelen ressamlar, aralarında Türklerin de bulunduğu bazı kişilere özel resim dersleri vermişlerdi. Fakat resim alanında örgün ve özgün öğretime ilk kez Fransız ressam Guillemet'nin 1874'te açtığı özel dersanesi ile başlanılmıştı. Ciddi bir öğretimi öngörmesi nedeniyle bu dersane ya da atölyeye Resim Akademisi adı bile verilmişti.

Dikkati çeken, aynı yıllarda devlete bağlı böyle bir akademi ya da okul açmanın düşünülmüş olmasıdır. Gerçekten de 17 Ekim 1876'da **Sanayi-i Nefise Mektebi** adıyla bir yüksekokulun kurulmasına karar verilmişti. Okulun müdürlüğüne de Fransız ressam Guillemet atanmıştı. Ancak Rus-

ya ile başlayan savaşın doğurduğu sıkıntılar yüzünden okulun açılıp öğretime geçilmesi olanağı bulunamamıştı. Birkaç yıl geçtikten sonra Müze Müdürü Hamdi Bey, 2 Ocak 1882'de müdürlüğe getirilince çalışmalar hızlandırılmıştı. Böylece Çinili Köşkün yanında yaptırılan yeni binada 1883 Martında öğretime başlanılmıştı. Okula o günkü koşullara uygun olarak yalnız erkek öğrenci alınmıştı. Bir akademi niteliğinde olan Sanayi-i Nefise Mektebinde ilk açılışta '3' bölüm oluşturulmuştu: **Resim - mimarlık - heykelcilik.** Aradan bir süre geçtikten sonra 1892'de **Hakkâklık** adıyla gravür bölümü de açılmıştı. Kız öğrencileri için ancak İkinci Meşrutiyet döneminde öğrenim olanağı sağlanabilmişti. 1914'te İnas **Sanayi-i Nefise Mektebi** adıyla kız öğrenciler için ayrı bir okul açılmış ve 1919-1920 öğretim yılında bu iki okul birleştirilerek karma öğretime başlanılmıştır.

Halife sanını da taşıyan padişahların artık resimle de uğraşmaları ve resim öğretimi yapılan bir yüksekokulun açılması, İslama bağlanan yanlış değerlendirmeleri temelinden sarsmış ve batı sanatına ayak uydurulmasında en büyük atılım olmuştu. Sanayi-i Nefise Mektebine öğretmen olarak birçok yabancı ressam da getirilmişti. Bunlardan İtalyan Salvatore Valeri, aynı zamanda sarayda şehzadelere resim dersleri de veriyordu. Kurtuluş Savaşı döneminde TBMM'ne halife seçilen Abdülmecit'in övgüye değer bir ressam olması ve kendi ailesinin portrelerini yapması, kızını model olarak kullanması da, resimle uğraşmanın günah olduğu savlarının artık pek geçerli olmadığını göstermişti. Onun, Sultan Mahmut ve Çocuk adlı tablosu, 1989 Nisanındaki bir açıkartırmada '65' milyon liraya alıcı bulmuştur.

Cumhuriyet dönemine işte bu aşamalardan geçilerek ulaşılmıştı. Cumhuriyetin temelini kültürün oluşturması gerektiğine inanan Atatürk, güzel sanatlara verdiği önemi şöyle belirtmişti:

«Bir ulus ki resim yapmaz, bir ulus ki heykel yapmaz, itiraf etmeli ki o ulusun ilerleme yolunda yeri yoktur.»

Cumhuriyetin 10. yıldönümündeki ünlü konuşmasında da çağdaş uygarlık düzeyine ulaşabilmek için güzel sanatlar alanında da etkin olmak gerektiğini vurgulamıştı.

Bu amacı gerçekleştirecek laik öğretim ve laik dünya görüşü yaygınlaştırılıp etkinlik kazanınca, yepyeni ve çağdaş bir Türk resim sanatının doğması gecikmemiştir. Türk ressamlarının yurtiçindeki etkinlikleri giderek yaygınlaşmakta, galeri ve sergi yerlerinin sayısı artmakta, Türk vatandaşları evlerini ya da çalışma yerlerini resimlerle süslemekte bir sakınca görmemektedirler. Öte yandan Türk sanatçılarına ait eserlerin dış ülkelerde uyandırdığı olumlu yankılar da, resim alanında çağdaş düzeyle olan aranın giderek kapandığını göstermektedir.

C — HEYKEL

Türk tarihinin İslamiyetten önceki döneminde kültür etkinlikleri içerisinde heykelin de bir yeri olduğu görülmektedir. Aslında, totemizme, naturalizme ya da Budizme bağlı kavimlerin, kendisinden geldiklerini varsaydıkları ve taptıkları Tanrılarının simgelerini, heykellerini yaptıkları bilinmektedir. Çevrede bulunabilen ya da kolaylıkla işlenen toprak, ağaç, taş, maden gibi malzemeyle yapılan ve sanat tarihinde **idol** denen Tanrı ve Tanrıça figürlerine Türkler arasında da rastlanılması çok doğaldır. Bunun da ötesinde, özellikle sanat etkinliklerinin ön planda tutulduğu Uygurlar döneminde, dinsel amaçlar dışında da heykel yapılmış olması, heykelciliğin bir sanat dalı sayıldığını kanıtlamaktadır. Maniheizmin heykeli yasaklamak şöyle dursun, böyle bir uğraşı desteklemesi, o dönemde bu sanatın oldukça yüksek bir düzeye ulaşmasını sağlamıştır.

Ancak İslamiyetin kabulünden sonra durum değişmiş, heykelcilik dine aykırı sayıldığı için dışlanmış ve unutulmuştur. Puta tapıcı bir ortamda doğan İslamiyetin, her yerde varolan fakat gözle görülmeyen soyut bir Tanrı kavramını getirirken, puta tapınmanın hortlamamasına dikkat etmesi doğaldı. Bu yüzdendir ki Peygamber Muhammet, Mekke'yi aldığında Arapların taptıkları Tanrıların heykellerinin bulunduğu **Kâbe**'deki heykelleri kırdırtmıştı! Puta tapmanın «bir şeytan işi» olduğunu belirten Kuran'daki **Mâide** Suresinin 90. Ayeti de böyle bir geriye dönüşü önleyecek güvence niteliğinde idi. Metnini resim sanatından söz ederken verdiğimiz bu ayette, putlar, yani Tanrı ve Tanrıça heykelleri, «içki, kumar ve fal» gibi kötü işler olarak nitelendiriliyor ve Müslümanların mutluluğa ermeleri için bunlardan uzak durmaları öğütleniyordu.

Halife Ömer'in, Kudüs'te toprağa gömülü bir heykel başını, üzerindeki toprağı giysisinin yeniyle temizleyerek çıkartması, O. Keskioğlu'nun vurguladığı gibi, İslamiyetin heykeli değil, putu, Tanrının heykelini yapmayı yasakladığının en büyük kanıtıdır. Ne var ki bu **put yasağı,** daha sonraları tüm heykeller olarak yorumlanmış ve böylece heykel sanatı dine aykırı diye dışlanmıştır.

İslamiyeti kabul eden Türkler heykel yapma geleneğini bir süre devam ettirmişlerdi. Örneğin, 841 yılında ölen Türk komutanlarından Afşin'in evinde ağaçtan yapılmış bir insan heykeli bulunmuştu. Söz konusu heykel süslenmiş olup boynuna mücevherler, kulaklarına da sedef küpeler takılmıştı! Mısır'da Tulunoğulları hükümdarı Humaraveyh'in (882-895) kendisinin, hatta şarkı söyleyen kadınların heykellerini yaptırttığı dönemindeki kayıtlarla saptanmaktadır. Büyük Selçuklular dönemine ilişkin olarak da Rey kentindeki sarayda bazı heykel parçaları bulunmuştur. Bunların alçıdan yapıldıkları anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçuklularına gelince, bu dönemde bir heykel sanatının geliştirildiği ya da belli düzeyde sürdürüldüğü söylenemez. Ancak mimaride gerek iç gerekse dış süsleme (dekorasyon) olarak insan ve hayvan figürlerini içeren kabartmaların çokluğu dikkati çekmektedir.

Kubadabat çinilerinde, sultanı, saray hizmetlilerini hatta kadınları gösteren figürlerde, kişiler kaftanlı ve bağdaş kurmuş vaziyette yansıtılmıştır. Alaaddin Keykubat zamanında yapılan Konya surları üzerinde de, aynı şekilde insan kabartmaları bulunmaktaydı. Akşehir'deki mezar taşlarında da, bağdaş kurmuş vaziyetteki insan figürlerine rastlanılmaktadır. Genelde bu figürler, balık, terazi, akrep gibi burçları gösteren simgelerle birlikte görülmektedir. Sıvas'taki **Keykâvus Darüşşifası** ise insan figürlerini içeren kabartmalar yönünden ayrı bir önem taşımaktadır. Burada, eyvanın kemer köşeliklerinde ay ve güneş rozetleri içinde, uzun örgülü saçları olan biri kadın, öteki erkek iki insan başı yer almaktadır. Divriği'de Ulucamiye bitişik Şifahane kapısının iki tarafında da, biri kadın öteki erkek olduğu sanılan iki insan figürü bulunmaktadır. Niğde Alaaddin Camiinde, Kayseri Karatay Hanı portalinde, Niğde Hudavend Hatun Türbesinde ve daha başka yerlerdeki binaların bir kısmında insan figürlü kabartmalar bunun yaygın bir süsleme olduğunu göstermektedir.

Hayvan figürlerine gelince, bunlardan en yaygın olanı **aslandır.** Ayrıca aslan, heykeli yapılan biricik hayvan özelliğini taşımaktadır. Son kalıntıları 1907 yılına kadar görülen Konya sarayında '20' tane aslan heykelinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kayseri ve Divriği kalelerinde de aslan heykelleri bulunmaktadır. Bununla birlikte daha çok aslan kabartmalarına rastlanmaktadır. Diyarbakır Ulu Camideki kabartmada aslanın boğa ile mücadelesi canlandırılmıştır. Bu kabartmalar arasında kanatlı aslanların da bulunması dikkate değer.

Aslan dışında o dönemde kabartması en çok yapılan ikinci bir hayvanın **kartal** olduğu saptanmaktadır. Kartal figürü yalnız sivil yapılarda değil, cami ve türbe gibi dini yapılarda da kullanılmıştır. **Kartal,** Orta Asya Türklerinde de ön planda tutulan, hatta **koruyucu** ruh sayılan bir simge olduğuna göre, Selçuklular bu geleneği sürdürmüşler demektir. Yaygın olarak mezar taşlarına varıncaya dek kullanıldığı ve yeni bir biçem (üslup) kazandırıldığı için, **çift başlı kartala** Selçuklu Kartalı denilmektedir. Bunlardan en ünlüleri, bugün müzeye götürülmüş olan Konya Kalesi kartalı ile Erzurum Çifte Minareli Medrese ve Sıvas Gök Medresedeki çifte kartallardır.

Aslan ve kartal dışında, 12 hayvanlı Türk takvimindeki '12' burca adlarını veren balık, boğa, ejder gibi figürleri gösteren kabartmaların, Selçuklu mimarisinin süsleyici öğeleri olduğunu da eklemeliyiz.

Öte yandan Anadolu'da **koç heykeli** dikmenin de yaygın olduğu görülmektedir. Özellikle **Akkoyunlu** ve **Karakoyunlu** Türkmenlerin kendi oy-

maklarının **ongunu** (totemi) olan **koçu**, İslamiyetin kabulünden sonra da mezar anıtı olarak kullanmaları, kültürel devamı gösteren çarpıcı örneklerden biridir. Mezarlara hayvan heykellerinin dikilmesi, Asya kavimlerinde çok eskilerde varolan **Ölüler Kültü** ile ilgiliydi. Ama öteki dinlerin, özellikle de İslamiyetin kabulünden sonra bu **ongun** anlayışı İslami inanışla bağdaştırılarak **kurban** kavramıyla birleştirilmiştir. İslami gelenek, oğlunu kurban etmek isterken, gökyüzünden gönderilen **koçu** kesen İsmail'in izinden giderek, **koç** ve **koyun** kesmeyi dinsel bir eylem saydığı için, Türklerin **ongunu** kolayca **kurban**la bağdaştırılmıştır. Böylece mezarlıklardaki **koç heykelleri, kurban**ın yerine geçen ve onu hatırlatan bir simge olmuştur. **Akkoyunlu** ve **Karakoyunlular** dönemine ilişkin koç heykelleri, doğal olarak onların yaşadıkları Doğu Anadolu yöresinde yaygınlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu dönemine gelindiğinde heykel ve kabartma etkinliklerinin daha da azalıp ortadan kalktığı görülmektedir. Selçuklular zamanında yapılan insan ve hayvan figürlerine artık rastlanılmaması, din adamlarının Sünni öğretiyi katı biçimde yorumlayıp her türlü heykeli put olarak suçlamalarının bir sonucudur. Öyleki, eskiden mimari süsleme olarak yapılan hayvan kabartmaları da yerini geometrik ve bitkisel motiflere bırakmıştır. Böylece, resim sanatı zaman zaman saray çevresinde desteklendiği ve bir yandan da tekke resmi ve minyatürler olarak belli bir düzeyde sürdürülürken, heykel sanatı tümden unutulmuştur.

Kanuni Süleyman döneminde Macaristan'ın alınmasından sonra Sadrazam İbrahim Paşanın Buda'daki Mathias Corvin'in sarayından '3' tane heykeli getirtip o zaman At **Meydanı** denilen Sultan Ahmet'e diktirmesi, kuşkusuz çok önemli ve cesur bir girişimdi. **Apollo, Diana** ve **Herkül'e** ait söz konusu heykeller, Mısır'dan getirtilmiş olan sütun ile çift başlı yılan heykelinin yanı başına konulmuştu. İbrahim Paşanın bu hareketine saray çevresinden herhangi bir tepki gelmemişti ama, halk arasında eleştiriler ve suçlamalar başgöstermişti. Şair Figâni, Farsça yazdığı bir beyitte:

Dü İbrahim âmede-end der-cihan
Yekî put-şiken bud, yekî put-perest

(Bu cihana iki İbrahim geldi. Biri putları kırdırttı, ötekisi ise puta tapıcı oldu!) diye onu puta tapıcılıkla suçlamıştı. Adı bilinmeyen başka bir şair de şu dizelerle aynı suçlamaya katılmıştı:

Bir Halil evvel gelüp esnamı kılmıştı şikest (putları kırmıştı)
Sen Halil'in şimdi geldin halkn ettün put-perest!

Bu tepkiler etkisini göstermekte gecikmemişti. İbrahim Paşa, padişahın güvenini yitirip 1536'da boğdurulduğunda, **At Meydanı**na diktirdiği heykeller de kaldırılmış ve kırdırılmıştı!

XIX. yüzyılın ikinci yarısına Abdülaziz dönemine gelinceye dek, Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahlardan hiçbiri kendi heykelini yaptırtmak şöyle dursun, herhangi bir insan heykeli bile diktirtememişti. 1867'de Pa-

ris'te açılan uluslararası sergi nedeniyle bir Avrupa gezisine çıkan Abdülaziz, orda gördüğü heykellerin etkisinde kalmıştı. Dönüşünde, batılı hükümdarlar gibi kendi heykelini yaptırtmaya karar vermiş, bu amaçla da C.F. Fuller adlı bir heykeltıraş İstanbul'a çağrılmıştı. O da padişahı at üzerinde gösteren bir tasarım hazırlamıştı. 1871'de yapılan bu heykel Münih'te döktürülmüş ve Beylerbeyi Sarayına konulmuştu. Aynı zamanda bu, binaların içine konan ilk heykel olmuştu. O yıllarda Mısır Hidivi İsmail Paşa (1863-1879) ise meydanlara heykel diktiren ilk Müslüman yönetici sıfatını kazanmıştı. Kavalalı M. Ali'nin oğlu İbrahim Paşanın 1868'de yaptırılan görkemli bir heykeli Kahire meydanlarından birine yerleştirilmişti. Abdülaziz'in heykeli onun tahttan indirilmesinden (1876) sonra yerinden alınarak Topkapı Sarayına götürülmüş, depoya alınmıştı! Onun oğlu olan Abdülmecit 1922'de TBMM'ce halife seçildiğinde, babasının heykelini Üsküdar Bağlarbaşındaki köşküne aldırtmış, fakat halifeliğin kaldırılmasından sonra bu heykel gene Topkapı Sarayına konulmuştur.

Abdülaziz'in heykelini yaptırtması, her heykelin bir **put** olmadığının simgesi idi. Fakat bu girişim heykel sanatının doğmasına yetmemişti. Bu sanatın ülkede tanınması, Avrupa'ya öğrenime gönderilen gençler aracılığı ile olmuş, tutunması ve yaygınlaşması ise, 1883'te **Sanayi-i Nefise Mektebi**nin açılmasıyla olanak içerisine girmişti. Bütün bunlara karşın, Türk heykelciliği cumhuriyet döneminde serpilip gelişebilmiştir. Kabul etmek gerekir ki heykelcilik, resim sanatına oranla birçok güçlükleri olan bir uğraştır. Sanatçı için de alıcı için de oldukça büyük harcamaları gerektirmektedir. Alıcı kesimin azlığı sanatçıyı yeni ürünler vermekte duraksamaya sokmaktadır. Bu bakımdan devletin desteğine mutlak gereksinim bulunmaktadır. Günümüz Türkiyesinde heykel dalında da övgüye değer örnekler çoğalmakta ve bu alanda da çağdaş düzeye ayak uydurmaya çalışılmaktadır.

Ç — MÜZİK

Türkçede **müzik** ya da **musiki** diye kullanılan sözcük, dilimize Fransızcadan geçmiş olmakla birlikte, aslı Yunanca **musike**'ye dayanmaktadır. Güzel sanatların önemli dallarından biri olan müzik, «duyguların, düşüncelerin ve imgelerin sesle anlatılması» olarak tanımlanabilir.

Bir sanat dalı olarak müziği öteki sanatlardan ayıran başlıca özellikler ise şöyle özetlenebilir:

a) Müzik bireyin yalnız başına da yapabileceği, hiçbir araç kullanmadan sergileyebileceği bir sanattır.

b) Müzikte duygu ve düşünceler plastik sanatlara oranla daha çarpıcı bir biçimde dile getirilebilir.

c) Kişiyi ve kitleleri harekete geçirebilen bir gücü vardır.

ç) Dil, din ve etkin farklar tanımayan evrensel bir anlatım demektir.

Hangi toplum olursa olsun yeryüzünde görülen müzik değişik açılardan bazı türlere ayrılmaktadır. Bu ayrımda ya aynı anda çıkartılan ses sayısına, ya da insan sesinin kullanılıp kullanılmadığına bakılmaktadır. Her iki durumda da müziğin '2'ye ayrıldığı dikkati çekmektedir.

1 — **Teksesli (modal)**: Etkinliğe katılan bütün kişilerin ve sazların aynı anda aynı bir sesi çıkartmaları, aynı notayı seslendirmeleri.

2 — **Çoksesli (polifonik)**: Aynı anda değişik seslerin çıkartılması, ayrı notaların seslendirilmesi.

İkinci bir ayrımda da müziğin yalnız sazlarla ya da hem saz, hem de insan sesleriyle birlikte icra edilmesi gözetilmektedir:

1 — **Enstrümental.** Yalnız müzik aletleri, enstrümanlarla yapılan müzik. Türk müziğinde **saz eserleri.**

2 — Sözlü.

Bunun dışında tek ve çoksesli müzik türleri ile enstrümental ve sözlü olanlar da kendi içlerinde birçok kısma ayrılmaktadır. Bu ayrımlar müzik ekollerine göre değiştiği gibi ülkelere göre de farklılıklar göstermektedir. Türkiye'de son yıllarda yaygınlaşan **halk müziği, Türk sanat müziği, klasik Türk müziği, Türk tasavvuf müziği** ve **Türk hafif müziği** gibi bir sınıflama, bilimsel bir temele dayanmamakla birlikte ülkelere göre değişen türlere bir örnek diye gösterilebilir.

Batıda çoksesli müzik, çalgı ya da seslerin sayısına, müziğin yapıldığı yerlere ve alanlara ya da kaynağına ve amacına göre pek çok sınıflamalara tabi tutulurken, Selçuklulardan başlayarak Osmanlılar döneminde Türklerin yaptıkları müziğe de, **Türk usulü** anlamına **alla Turca** (alaturka) denilmiştir. **Frank usulü,** Avrupa usulü demek olan **alla Franca** (alafranga) nın karşılığında kullanılan **alla Turca**, yalnız müzik için değil Türklere özgü nitelikler, kültürel ayrımların tümü için geçerli bir deyim olmuştur. Müzik söz konusu olduğunda teksesli müziğin tümü için kullanılmıştır. Böyle olduğu halde, batılılaşma ya da çağdaşlaşma girişimlerinde, **alaturka** deyimi, yabancılar tarafından değil, doğrudan doğruya Türk aydınlarınca küçültücü, aşağılayıcı anlamda kullanılır olmuştur. Günümüzde de bu deyim bu ikirciliğini korumaktadır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında teksesli, **modal** müzik **alaturka,** çoksesli batı müziği **alafranga** olarak adlandırılmıştır. Fakat son yıllarda bu adlar unutulmuş, gerek teksesli, gerekse çoksesli müzikte değişik sınıflama ve türleri belirten deyimler almıştır.

1 — Türk Müziğinin Kökeni ve Dönemleri

Müzik, insanın varoluşundan beri yapılan bir sanat olduğuna göre, Türk müziğinin tarihi de, Türk kavmi kadar geriye gitmektedir. Ne var

ki Türk müziğinin başlangıcından günümüze akışını, gelişmesini belirten güvenilir bir eser henüz yazılmış değildir. Son yıllarda bu konu üzerine eğilenler de, psikolojik bir dürtü sonucu olacak ki, çoksesli batı müziğinin gelişmesine koşut bir tablo çizme çabası içerisine girmişlerdir. Örneğin Ercüment Berker, Türk müziğini şu '6' döneme ayırmaktadır (**Erdem**, I, 147):

a) **Hazırlık ve oluşma dönemi:** Başlangıçtan Meragali Abdülkadir'e (ölümü: 1435),

b) **Klasik Öncesi:** Abdülkadir'den Itri'ye (ölümü: 1712),

c) **Klasik dönem:** Itri'den Dede Efendiye (1778-1846),

ç) **Neoklasik dönem:** Dede'den, Hacı Ârif Beye (1831-1884),

d) **Romantik dönem:** Hacı Ârif'ten, H. Sadettin Arel'e (1880-1955),

e) **Reform dönemi.**

Kişisel bir değerlendirmeyi yansıtır görünen bu sınıflamanın geçerliliği ilgililer ve yetkililer arasındaki tartışmalardan sonra belirlenecektir.

Kökeni Orta Asya olan ve Türk halkının yaratıcısı olduğu müziğin Türk göçleriyle birlikte, bir yandan Karadeniz kuzeyinden Macaristan ortalarına, öte yandan Anadolu yoluyla Rumeli'ye kadar yayıldığı görülmektedir. Sonraki yüzyıllarda bu müzik, kısmen de olsa Arap ve İran müziğinin etkisinde kalmakla birlikte özünü günümüze kadar koruyabilmiştir. Aslında yabancı müziklerin etkisi, daha çok Avrasya'nın 50 derece enleminin güneyinde yaşayan Türk gruplarında görülmektedir. **Tatarların, Çuvaşların** ve onların etkisinde kalan Volga çevresindeki **Çeremislerin** müziklerindeki bazı ortak özellikler dikkat çekicidir. Bu müzikte, güney Türklerinin müziklerindeki yarım sesler olmadığı gibi, '5' sesli **(pentatonik)** bir gam düzeni ve inişli çıkışlı bir şarkı söyleme usulü bulunmaktadır. Macar halk müziğinin de kökeni Orta Asya olup, Volga çevresi ile Güney Anadolu Yörükleri arasında da Macar müziğini andıran öğelere rastlanmaktadır.

Türk müziğinin bilinen eski çalgıları arasında **kopuz** başta gelmektedir. Uygur metinlerinde, Dede Korkut kitabında, Kaşgarlı Mahmut'un **Divanü Lûgat-it-Türk**'ünde, Yunus Emre'nin divanında **kopuz**dan söz edilmektedir. Kopuz dışında, ikinci bir çalgının **kaval** olduğu görülmektedir. Kökeni Orta Asya olan **kaval**ın Avarlar döneminde Macaristan'da da hem de çift olarak kullanıldığı, kazılarda çıkartılan örneklerden anlaşılmaktadır.

Halk müziği, yüzyıllar boyunca varlığını ve etkinliğini sürdürür, toplumsal akışa koşut olarak renklenir ve zenginleşirken, icrada ve kullanılan araçlarda da bazı değişikliklere uğramıştır. Bu arada ozanların kullandıkları **kopuz**un yerini çeşitli sazlar almıştır. Bilindiği gibi, Farsça bir sözcük olan **saz**, her türlü müzik aletine verilen addır. Halk müziğinde de, **bağlama, cura** gibi telli çalgıların tümü için kullanılmaktadır.

Öte yandan, bugün, **sanat, klasik** ve **tasavvuf** müziği gibi türlere ayrılmak istenen teksesli modal müziğin kökeni henüz kesinlikle saptana-

bilmiş değildir. Bununla birlikte, bu müziğin Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden sonra toplumsal bir değer kazanmaya başladığı ve XIII. yüzyılda biçimlendiği kabul edilmektedir.

Müziğin güncellik ve önem kazanmasında, onu bir bilim dalı olarak gören Türk düşünürü Farabi'nin (870-950) büyük payı vardır. Gerçekten de onun bilim sınıflamasında müzik, ahlak, siyaset ve riyaziyat (matematik) gibi ameli (uygulamalı) bilimler arasında yer almaktadır. Ayrıca, **Kitabu'l-musikiyü'l-kebir** (büyük musiki kitabı) ve **Medhalü fi'l-musiki** (musikiye giriş) adlı kitaplarında da doğrudan doğruya müziği ele almıştır. Bunlarda İslam öncesi, İslamiyet dışı dönem ve ülkelere de gözlerini çevirmiş ve Aristoteles'ten başlayarak filozofların müziğe ilişkin görüşlerini yorumlamıştır. Müzik tarihine ve müzikolojiye ilişkin bu çalışmalarının dışında Farabi'nin **kanun** adı verilen müzik aletini bulduğu yolunda kuvvetli bir söylenti de vardır.

Fakat teksesli müziğin kurumlarına ve kurallarına ilişkin ilk önemli çalışma, ancak XIII. yüzyılda Urmiyeli Safiyüddin Abdülmümin tarafından yapılmıştır. Abbasoğulların son döneminde Bağdat'ta yaşayan, daha sonra Hülagû'nun hizmetine giren Safiyüddin'in milliyeti konusu oldukça tartışmalıdır. Ancak önemli olan onun **Kitabu'l-edvar** (devirler kitabı) adlı Arapça eserinde, müzik sistemini saptaması ve makamların özelliğini belirtmesidir. Türk müziğinin esası olarak kabul edilen, bir **sekizli**de **(gam)** '24' **aralık**lı (veya '25' **perde**li) dizi, Safiyüddin ile sistemleştirilmiştir.

Safiyüddin'den sonra Türk müziğinin kuralları üzerinde çalışan ve besteciliği ile olduğu kadar müzikoloji yönünden de etkili olan ikinci önemli kişi, Meragali Abdülkadir (1353-1435) olmuştur. Onun müzikolojiye ilişkin eserleri Farsça olduğu halde, daha kendi döneminden başlayarak Türkiye'deki müziği büyük ölçüde etkilemiştir. Çünkü Abdülkadir, eserlerinden birini II. Murat'a sunmuş, ayrıca oğlu ve torunu da İstanbul'a gelmişler, onun müzik görüşlerini Türk sanatçılara yaymışlardır. Abdülkadir, **Câmiü' l-elhan** (nağmeler topluluğu) ve **Makasıdu'l-elhan** (nağmelerin amaçları) adlı eserlerinde, müzikteki sesler, diziler, makamlar ve usuller hakkında değerli, doyurucu bilgiler vermektedir.

Meragali Abdülkadir, müzikte bir döneme adını verdiği gibi başlıbaşına bir zirve de oluşturmuştur. Ondan sonra bu alanda dikkate değer bir araştırma yapılmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise müzik tamamıyla usta - çırak çalışmaları biçiminde ve uygulamalı olarak yürütülmüştür. XVI. yüzyıl ortalarında Azerbaycan'dan gelen ve şiirde Nahani mahlasını kullanan Durak Çelebi'nin **Sazname** (sazlar kitabı) adlı bir kitap yazdığı biliniyorsa da, bu bir müzikoloji eseri olmayıp, yalnızca müzikte kullanılan araçlardan, sazlardan söz etmektedir. Bu ilgisizliğin sonucunda, Yılmaz Öztuna'nın da belirttiği gibi, XIX. yüzyıl sonlarına gelinceye kadar, Türk müziği, «hemen hemen ilimsiz, yazısız, notasız bir kulaktan kulağa geçen sanat haline dönüştürmüştür.» **(Abdülkadir Merâği,** 65)

Gerçekten de imparatorluğun son yıllarına gelinceye değin, yabancı kökenli bir iki kişi dışında, Türk müziğinin kuramı ile uğraşan, eserleri notaya alan kimse çıkmamıştır. Bunlardan biri, Leh asıllı bir Osmanlı olan Ali Ufki'dir (1610-1675). Onun **Mecmua-i saz-ü-söz** (saz ve söz dergisi) adlı eseri, bir müzikoloji kitabı olmayıp, bir ezgiler topluluğudur. IV. Murat döneminde esir alınan Albert Bobowski adındaki bu Polonyalı, Türkleştikten sonra Ali Ufki olmuş, şair ve dilci kişiliği dışında, santur çalan, besteler yapan bir müzisyen olarak da tanınmıştı. O, kitabında halk ve klasik müziğe ilişkin örnekleri, ilahileri ve ezgileri notalarıyla birlikte vermişti. Ne var ki eser, basımevinin bulunmayışı yüzünden çoğaltılıp yaygınlaşamamış, yazma nüshası da XVIII. yüzyılda yurtdışına çıkartılarak British Museum'a verilmiş ve 1948 yılına gelinceye dek bilinmez olarak kalmıştır.

Ali Ufki'den sonra Türk müziği kurumları üzerine eğilen ve buna ilişkin eserlerin notalarını saptayan ikinci kişi, Boğdan Voyvodası Dimitrie Cantemir (1673 - 1723) olmuştu. Çocukluğunda İstanbul'a gelen Dimitrie, doğu kültürlerini Enderunda öğrenmişti. 1716'da tamamladığı **Historia Incrementorum atque Decrementorum Aulae Othomanicae** (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi) adındaki Osmanlı tarihi ile de ün yapmıştı. Birçok batı diline çevrilmiş olan bu eser, 1979'da Romence aslından Türkçeye de aktarılarak Kültür Bakanlığınca bastırılmıştı. Ne yazık ki, sonradan işbaşına gelen bakanlarca sakıncalı olduğu öne sürülmüş ve dağıtımı durdurulmuştur! Türkçede Kantemiroğlu diye anılan Dimitrie, Türklerin kullandığı ebced notasını yeniden düzenlemiş ve yüzlerce müzik eserini notaya alarak onların günümüze kadar gelmesini de sağlamıştır. Asıl nüshası İstanbul Türkiyat Enstitüsünde bulunan bu eserinin de layık olduğu ölçüde incelenip değerlendirildiği söylenemez.

Sistem ve kurallara ilişkin bu genel değerlendirmeden sonra, toplum içinde çalınan ve söylenen bir etkinlik, bir sanat olarak bakıldığında, Selçuklulardan başlayarak, müziğin başlıca '4' alanda az çok farklı biçemde varlığını sürdürdüğü görülür:

a) Kırsal kesimde ve geniş halk kitleleri arasında **halk müziği** olarak,

b) Devlet kapısında ve orduda, **nevbet - mehter müziği** olarak,

c) Tekke ve tarikatlarda dinsel ya da **tasavvuf müziği** olarak,

ç) Başta saray olmak üzere, kimi yöneticilerin ve ileri gelen ailelerin konaklarında, **sanat/klasik müziği** türünde.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Orta Asya'dan getirtilen **halk müziği,** sazlarda ve söyleşilerde zamanla meydana gelen çeşitlenme ve değişikliklere karşın, özgünlüğünü ve temel özelliğini koruyabilmiştir. Onun ana nitelikleri, **doğaçlama**ya, yaratıcılığa dayanması, sözlerinin Türkçe olması ve kahramanlık destanları, yarı efsane halk hikâyelerinin aşk öyküleri-

nin yanı başında, güncel hayatı, çekilen sıkıntıları ve toplumsal özlemleri yansıtmasıdır.

Tasavvuf müziği denen dinsel müzik ise, özellikle tasavvufa dayanan ve müzik ile dinsel ayini birleştiren Mevlevilik, Bektaşilik tarikatlarının doğmasıyla önem kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Bu tarikatlarda müzik eşliğinde **sema** ve **semah**, yani raks/dans etmek, bir yönüyle dinsel öğeler taşıyan **Ahi** örgütlerinde de görülmektedir. XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu'yu gezen İbni Batuta, **Ahi**lerin bu tür etkinlikleri için şunları söylüyor:

«... toplanıp yemek yerler; taganni ve raks ederler (şarkı söylerler ve oynarlar) ve sabahleyin icray-ı sanata (mesleklerinin gereğini yapmaya) giderler..»

2 — **Nevbet** ve **Mehterhane**

Bununla birlikte Müslüman Türk devletlerinde, merkezi yönetimin koruyuculuğu altında yapılan müzik **nevbet** ve onun içinde yer alan askeri müzik **mehter müziği** olmuştur. **Nevbet** (ya da Arapça **Nevbe**) doğu İslam toplumlarında görülen bir müzik türüdür. Özellikleri bakımından çoksesli batı müziğinde **cantate** ya da **suite** denen türlere benzer. İcra şekli yönünden de iki türü vardır:

a) Oda müziğine benzeyen nevbet,

b) Askeri müzik olarak nevbet.

Oda müziğine benzeyen nevbet, kökenine ve içerdiği kısımların, **makam**ların sayısına göre '3' bölgeye ayrılmaktadır. Türkiye'nin de yer aldığı **yakındoğu nevbeti**nde '9' kısım/makam bulunurken, **batı Türkistan** nevbetinde '3', Kuzey Afrika nevbetinde ise '24' makam bulunmaktadır.

Askeri nevbete gelince, müzik, askeri eğitimden başlayarak savaş esnasında kişileri coşturan, onlara moral veren etkisiyle orduda önemli bir işlev görmektedir. Bunun dışında, İslami devlet anlayışında **nevbet** aynı zamanda bir bağımsızlık simgesi olarak da değer kazanmıştır. Bağımsız olan veya bağımsızlığını ilan eden hükümdarların, hutbelerde kendi adını söyletmesi, para basması gibi yapması zorunlu sayılan davranışlar yanında kapısında **nevbet vurdurması** da gerekli sayılmıştır. Bu çerçevede büyük, güçlü sultanların, evvelce kendilerine bağlı olan beylere, komutanlara bağımsızlık verirken onlara **nevbet** çalacak bir müzik grubu göndermesi de gelenek haline gelmiştir. Nitekim Selçuklu Sultanı II. Mesut'un, Karacahisar'ın alınmasından sonra, 1288'de Osman Gâzi'ye bir **hil'at** (kaftan) ile birlikte **alem, tabl** ve **buk** (hilal, davul ve boru) göndermiş bilinmektedir. Osmanlı kaynaklarının verdiği bilgiye göre, Osman Gâzi gelen bu **davul** ve **boru** ekibine oturduğu yerde **nevbet** vurdurmuş ve müziğin çalınma süresince ayakta durmuştur. Böylece o dönemden başlayarak ikindi vakti sultanların sarayında **nevbet** çalınması bir kural

haline getirilmiştir. Giderek **nevbet** sayısı '5'e kadar çıkartılmış ve her ezan vakti müzik çalınır olmuştur. Ancak Fatih Mehmet nevbet çalınırken ayağa kalkma usulünü terk etmiştir.

Böylece hem padişah saraylarında, hem de orduda çalınacak **nevbet**leri yerine getirecek bir müzik grubu oluşturulması zorunlu hale gelmiştir. **Nevbet** takımına mehter adı verilmiştir. Mehterin kullandığı ana müzik araçları **tabl** (davul, **kös**), **zil, zurna** ve **nakkare (kudüm)** olarak saptanmıştır.

Mehter takımı, Sultan Ahmet'te **Mehterhane** adı verilen bir binada çalışmalarını sürdürüyordu. Kadrosu zamanla genişleyerek '72'ye kadar çıkmıştır. Genelde davul, zil, zurna ve nakkare çalanlar '8'er kişilik '4' grup oluşturuyor bunların her birinin ayrı ayrı şefleri bulunuyor ve ellerinde **çevgân** denen ucu çatallı değnekler taşıyan '9' tane **çavuş** kadroyu tamamlıyordu.

Osmanlı merkez ve saray örgütü kurulduktan sonra **mehter** takımının **divan nöbeti** denen nevbetleri çalması da kararlaştırılmıştı. Sarayda yapılan törenlerde, padişahın **arz odası**ndan çıkıp tahta doğru gidişinde mehter takımının çaldığı nöbete **divan nöbeti** denilmişti. Padişah sarayı dışında vezirlere de konaklarında **nevbet** çalma yetkisi tanınmıştı. Ancak padişahların günde '5' kez nevbet çalmalarına karşın, vezirlerin çaldıracakları nevbet '2' olarak sınırlandırılmıştı. Bunlar da ikindi ve yatsı namazları sırasında çalınabiliyordu.

Osmanlılarda Osman Gâzi ile başlayan **nevbet** ve **mehter müziği,** ancak II. Mahmut dönemine kadar sürmüştü. 1826'da yeniçeri ocağını kaldıran II. Mahmut, Mehterhaneyi de kapatmıştır. Ondan boşalan yeri **Asakir-i Mansure-i Muhammediye** adıyla kurulan yeni orduyla birlikte oluşturulan **Muzika-i Hümayun** ve bando takımı almıştır.

3 — Osmanlı Sarayında Müzik

Monarşiye dayalı yönetimlerde, sanatı ve sanatçıyı destekleyen en büyük gücün **saray** olması doğaldır. Türklerde de, sanatın öteki dallarında olduğu gibi, müziğin de saray çevresince tutulduğu oranda geliştiği saptanmaktadır. Selçuklu sultanlarından başlayarak Akkoyunlulara ve Osmanlılara gelinceye kadar, hükümdarlardan çoğunun müziğe ilgi gösterdikleri, birçok müzisyeni korumaları altına aldıkları bilinmektedir. Uzun Hasan'ın sarayına giden İtalyan elçileri, onun müziği çok sevdiğini ve şarkı söyleyen müzisyenlere eşlik ettiğini nakletmektedirler. Ama müziğe asıl desteği veren, kuşkusuz ki Osmanlı sarayı olmuştur. Osmanlı sultanlarının müziği başlıca iki yönde destekledikleri görülmektedir. Kimi müzisyenleri para verip desteklemekle yetinmeyip, saraylarında da devletten maaş alan müzik toplulukları oluşturmuşlardır. Öte yandan da

içlerinden bazıları doğrudan doğruya müzikle uğraşmışlar ve çok iyi besteler yapan birer müzisyen olarak tanınmışlardır.

Müziğe büyük önem veren padişahlar arasında Osman Gâzi'den sonra ilk sırayı Yıldırım Bayezit almakta, onu da II. Murat izlemektedir. Padişahın müzik tutkusunu bilen Hızır b. Abdullah, **Edvar-ı Musiki** adlı eserini II. Murat'a sunmuştu.

XVIII. yüzyılda İstanbul'da yaşayan ve Osmanlı örgütleri, yaşayışı hakkında çok ayrıntılı bilgiler veren M. D'Ohsson, ücretli müzisyen bulundurmak hakkına yalnız padişahların sahip olduklarını söylemektedir. Sarayda daima '2' ayrı müzik topluluğunun bulunduğu görülüyor :

a) Saray hizmetlilerinden, içağalardan oluşan topluluk,

b) Haremde cariyelerden oluşan kadınlar topluluğu...

Giderek Osmanlı sarayında, **ehl-i hiref** yani sanatçılar sınıfı içerisinde yer alan bir müzisyenler topluluğu da oluşturulmuştur. **Hanende** ve **sazende**lerden, yani ses ve saz sanatçılarından oluşan bu topluluğa alınanlara devletçe aylık ücret ödeniyordu. Sanatçıların sayısı zamana göre değişiyordu. Kanuni Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında (1528) bunların, usta ve çırak olarak '8' kişi oldukları görülmektedir.

II. Selim, I. Mustafa, IV. Murat ve IV. Mehmet'in de müzikle ilgilendikleri bilinmekle birlikte, saraydaki müzik hayatı I. Mahmut ve III. Selim dönemlerinde büyük bir canlılık kazanmıştır.. IV. Mehmet zamanında ün yapan ve 1711'de ölen Itri Mustafa, beste yapmada Meragali Abdülkadir'i aşan tek müzisyen olarak kabul edilmektedir. Kendisi de besteler yapan I. Mahmut, saraydaki cariyelere de müzik dersleri aldırtmış ve onlardan oluşan bir topluluk kurmuştu. Onun ölümünden sonra yerine geçen III. Osman, kadın sanatçıları saraydan çıkartmışsa da III. Selim'in hükümdarlığı bu olumsuzluğu gidermiştir.

Daha şehzadeliğinde müzikle uğraşmaya başlayan III. Selim, Mevleviliğe olan eğilimi dolayısıyla da müziğe büyük önem vermiş ve tambur ve ney çalmada üstat düzeyine ulaşmıştır. Aynı zamanda bestecilikte de yetenekli olduğunu kanıtlamış ve **suzî dilâra, şevk-ı dil, acem-puselik** ve **şevk-ı tarab** adlarını taşıyan yeni makamlar bularak bunlarda birçok Mevlevi ayini, peşrev, yörük semai ve saz semaileri bestelemiştir.

Sarayın müzik alanındaki etkinliği II. Mahmut döneminde çoksesli (polifonik) müziğin de kabul görmesiyle daha geniş boyutlara ulaşmıştır. XIX. yüzyılda Türk sanatçıları dışında, batılı tanınmış müzisyenler de Osmanlı sarayında konserler vermişler, operalar ve operetler oynamışlardır.

4 — Müziğe İlişkin Olumsuz Görüşler

Saray çevresinde müzik, bazı duraksamalarla da olsa sürdürülürken, toplumdaki etkinlikler daha da inişli çıkışlı bir yol izlemiştir. Bunda da

müziğin din ile bağdaşmayan, hatta dine aykırı olduğu biçiminde zaman zaman öne sürülen iddiaların büyük etkisi olmuştur. Heykelin ve resmin İslam dininde yasaklanmış olduğu görüşünü savunan kimi din adamları, doyurucu hiçbir kanıt göstermeksizin şarkı söylemenin, saz çalmanın ve raks etmenin de din açısından doğru olmadığını öne sürmüşlerdir. Dahası, müzik etkinliklerini haram sayacak kadar ileriye gitmişlerdir. Sanata sırtlarını çeviren bu olumsuz görüş sahipleri arasında, Birgili Mehmet Efendi ile Üstüvani Mehmet gene ön sırayı almaktadır. Ünlü Ebussuut Efendinin de, tekkelerin etkinliklerine karşı çıkmak gibi değişik bir nedenle de olsa **çalgıya** karşı bir tutum takınması dikkati çekmektedir.

XVI. yüzyıl sonlarında başlayan ve sanatın gözardı edildiği XVII. yüzyılda yoğunlaşan, etkisini daha da artıran bu iddialar şöyle özetlenebilir :

a) **Şarkı söylemek (Taganni)** : Birgili'ye göre şarkı söylemek bir **dil afeti** olup din açısından da **haramdır** :

«Bayram ve düğünler haricinde, halkı eğlendirmek için şarkı türkü söylemek **haramdır.** Zamanımız sufilerinin camilerde ve ziyafetlerde şiir, zikr ve kasideler okuyup taganni etmeleri ve bir sürü hayasız, bid'atçı tüysüz genç ve sapıklarla bağırıp çağırarak zikir yapmaları da **haram** olan taganniye dahildir... Ama yalnız başına durup şarkı türkü söylemek, düğün ve bayramlarda tagannide bulunmak, ihtilaflı (görüş birliği bulunmayan) bir konu olmakla beraber, zamanımızda bunları da **men etmek** (yasaklamak) en doğru yoldur.» (**TAM,** 338)

Üstüvani Mehmet de, «devr, raks ve taganni»yi **haram** saymakta, üstelik bayram ve düğün gibi bir ayrım da yapamamaktadır.

«Sema, yani türkü ırlamak ve anı dinlemek, dahi raks, öyle raks ki zamanımızda sufilik davasında olan kimseler işlerler, **haramdur.** Anların meclisinde oturmak caiz değildür ve dahi raks eylemek ve türkü ırlamak **zurna ile beraber günahtır**... Ve raksı Tecavüdi Samiri namında bir Yahudi peyda etmişdür.» (**ÜR,** 75)

Şarkı ve türkü söyleme konusunda aralarında biraz fark görülen Birgili ile Üstüvani, **ezanın** ve **Kuran'ın** taganni ile okunmasını **haram** saymada da birbirlerine yaklaşmaktadırlar. Birgili «Kuran, zikr ve duanın taganni ile okunup yapılması - görüş farkı olmaksızın - **haramdır»** derken, Üstüvani **ezanın** makamla okunmasını **haram** bulmaktadır.

«Ezan okumak, sünnet-i müekkededir. **Mültekada** yazar. Ve dahi taganni ile okumak ve elfaz-ı latifesin bozmak haramdır.» (**ÜR,** 78)

b) **Çalgı çalmak** : Bu konudaki görüşler **hoş ve doğru** bulmamaktan başlayarak **harama** kadar varmaktadır

Ebussuut Efendi, **cihat** yani kutsal savaş için de olsa tabl ve nakkarenin (davul ve kudümün) **makam** ile çalınmasını şeriata uygun bulmamakta, Müslüman olmayan kişilere kopuz çalan bir Müslümanın hapisle ceza-

landırılması gerektiğini savunmakta ve kendi evinde başkalarının cariyelerine saz dersleri veren bir kadının mahalleden çıkartılabileceği görüşünü öne sürmekteydi (**EEF,** 201 - 202).

Birgili ise **çalgıyı oyun** gibi bir **el afeti** olarak niteliyor ve **haram** buluyordu

«Karı kocanın ve cariyenin oynaşmaları müstesna, sair bilumum (bütün) oyun ve çalgılar da bu afetlere dahildir. Harp için hazırlanmak kastıyla atıcılık ve müsabaka gibi bazı oyunlar tertiplemekte bir beis (düzenlemekte sakınca) yoktur...

Satranç oynamak ve **ney üflemek, tambur çalmak** ve halkasız pulsuz **tef çalmak** ve düğün gecelerinde çalınan halkalı pullu **tef** - savaş hazırlığını duyurmak, hac kafilesini uğurlarken ve karşılarken çalınan davul müstesna - diğer bütün çalgı aletlerini kullanmak **haramdır.»** (**TAM,** 435)

Şeriat adına konuştuklarını öne süren Osmanlı din adamları çalgı çalmayı, bütün topluma yayılmış olan kopuz, ney, tef çalmayı **haram** saymakla yetinmemekte, çalan kadar çalınanı dinleyeni de dine aykırı davranmış olarak suçlayacak kadar ileri gitmektedirler. Bu konudaki görüşler de **afet** olmaktan başlamakta ve çalgı aletini kırmanın **sevap** olduğunu söylemeye kadar şiddetini artırmaktadır. Örneğin Birgili'ye göre çalgılı yere gitmek, çalgı dinlemek, kulakla işlenen bir kötülük, bir afettir. Dahası, eğer söz konusu araçlar, çalgıdan başka bir şeye yaramıyorsa onları kırmamak ise el ile işlenen bir kötülük, **el afetidir:**

«Tambur ve sair çalgı aletlerini, bilhassa oyun ve çalgıdan başka bir şeye yaramadıkları zaman kırmamak, içki içen Müslümanın içkisini dökmemek, kudreti olduğu halde bir zarar tevlit etmeyecekse (doğurmayacaksa) büyük hayvanların suretlerini silmemek... eli kullanmamakla ilgili afetlerdendir.» (**TAM,** 442)

Ebussuut Efendi de müzik aletlerinin kırılmasını teşvik etmese bile kıran kişinin sevap kazanacağını öne sürerek dolaylı bir destek vermektedir. Ayrıca kırılan enstrümanın ağaç olarak bile değerinin ödenmesini gerekli görmemektedir: «Âlet-i habisenin ağaçlığı halinde kıymetin vermek dahi lazım olmaz. Fetvâ bu kavil üzerine» (202).

c) **Devir, raks:** Ebussuut Efendi sufilerin yani tasavvufa bağlı dervişlerin, devranını, raks etmelerini ibadet saymamakta, bunu **ilahi bir küfür** olarak nitelemektedir. Üstüvani Mehmet, bu noktada da daha ileriye gitmekte ve raks edilen eşya üzerinde namaz kılınamayacağını öne sürmektedir (**ÜR,** 76). Şeyhülislam Abdullah Efendi ise, Hıristiyanların yortularında onların danslarına katılan bir Müslümanın dinden uzaklaşmış ve eşinden boşanmış olacağı için imanını ve nikâhını tazelemesi gerektiği yolunda fetva vermişti (D'Ohsson, 251).

Bütün bu savlara, suçlamalara ve korkutmalara karşın, müziği insan düşüncesinden ve ruhundan çıkarıp atma olanağı bulunamamıştır. Batı-

lıların **alla Turca** dedikleri Türk müziği ile halk müziği varlıklarını sürdürürlerken, XIX. yüzyılın ikinci çeyreği ile birlikte çoksesli müzik de Türk toplum hayatına girmiştir.

5 — Çoksesli Müziğin Girişi

XIX. yüzyıla gelinceye kadar Avrupalıların çoksesli müziği Türk toplumunca hiç bilinmez değildi. İmparatorluk içerisindeki Müslüman olmayan tebaa ile başkent İstanbul'da ve bazı büyük şehirlerde yaşayan Avrupalılar bir bakıma **polifonik** müziğin temsilcileri demekti. Ama teksesli Türk müziği ile çoksesli batı müziği biribirinden tamamıyla kopuk olduğu gibi ayrı ayrı dinlere bağlı olanlar için geçerli sayılıyordu.

Rönesansla birlikte gelişen batı müziğinden övgü ile söz eden Türkler arasında, önceliği 28 Çelebi Mehmet Efendinin aldığı görülmektedir. Elçilikle Fransa'ya gönderilen Mehmet Efendi, 1721 baharında Paris'te şehir operasına gitmiş, ayrıca XII. Louis'nin saray operasını da ziyaret etmişti. **Seyahatname**'sinde gördüklerini anlatırken şunları belirtmişti

«Paris şehrine mahsus bir oyun var imiş, opera derler imiş. Acaib sanatlar gösterirmiş... Bizi kralın oturduğu yere götürdüler.. Her taraf erkek ve kadın ile baştan başa dolmuş idi. Ve yüzden fazla çeşitli saz hazır idi... Oyuncular kendilerine mahsus elbiseleriyle ve yirmi kadar peri yüzlü kız pırıl pırıl taşlı elbise ve fistanları ile meclise tekrar parıltılar salup sazlar dahi hep birden nağmeye giriştiler. Bir müddet raks olunup sonra operayo başladılar... Bunun aslı bir hikâyeyi canlı göstermek.. Sözün kısası, ol kadar şaşılacak şeyler gösterdiler ki tâbiri kabil değildir!»

28 Çelebi Mehmet Efendinin Paris elçiliğinin kültür yönünden ilk olumlu sonuçları, basımevinin açılması ve Paris saray ve köşklerine benzeyen Lale Devri köşklerinin yapılması olmuştu. Onun hayranlıkla anlattığı müzik ve opera için ise, bir yüzyıl daha geçmesi gerekmişti.

II. Mahmut'un 1826'da yeniçeri ocağını kaldırırken **Mehterhaneyi** de kapatması, ordu müziğinde ve **nevbet**lerde büyük bir boşluk doğurmuştu. **Asakir-i Mansure-i Muhammediye** adı verilen yeni ordu oluşturulurken, batı ordularında olduğu gibi bir askeri **bando** kurulması uygun görülmüştü. Bu amaçla batılı bir uzman aranması, çoksesli müziğe de kapıların aralanmasını sağlamıştı.

Serasker Husrev Paşa, 1827 Temmuzunda Sardunya temsilcisinden, kurulması düşünülen ordu bandosuna benzer bir müzik topluluğunda görev alacak olanları yetiştirmek için bir şef gönderilmesini istemişti. Yazışmalardan sonra buna ilişkin bir sözleşme metni de hazırlanmıştı. Buna göre gelecek olan şef, bayramlar ve cuma tatilleri dışında her gün '6' saat ders verecekti. Doğrudan doğruya bir saray yetkilisine bağlı olacak ve kendisine yılda '8.000' Fransız frangı ödenecekti. Ayrıca bir lojman verilecek, yiyecek ve içeceği de sağlanacaktı.

İşte böyle bir sözleşme yapıldıktan sonra, Sardunya yetkililerinin seçtiği Giuseppe Donizetti, mensup olduğu alaydan '3' yıl için izin almış ve 13 Aralık 1828'de İstanbul'a gelmişti. Beraberinde de pek çok müzik aleti getirmişti. **Muzıka-i Hümayun** adı verilen yeni bando takımını kurarak göreve başlayan Donizetti, 1831'de Üsküdar'da açılan **Muzıka Mektebi**nin yönetimini de üstlenmişti. **Muzıka-i Hümayun**'da örgün bir müzik eğitim öğretimi de yapıldığından bu kuruluş bir bakıma bir konservatuvar demekti.

Donizetti, göreve başlamasından bir yıl sonra padişah için **Mahmudiye Marşı** bestelemişti. Onun Abdülmecit için de bir marş bestelediği ve bunun 1846 yılına kadar bir resmi marş olarak çalındığı bilinmektedir. Yalnız adı geçen marşın, Birinci Dünya Savaşından sonraki mütareke döneminde yeniden resmi marş yapılmak istendiği anlaşılmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı arşivindeki bir belgeden, Donizetti'nin «âsâr-ı meşhuresinden» (ünlü eserlerinden) olan marşın, padişahın iradesiyle **Osmanlı Marşı** olarak kabul edildiğinin 1918 sonbaharında okullara bildirildiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde Cumhurbaşkanlığı Flarmoni Orkestrası olarak etkinliğini sürdüren Muzıka-i Hümayun'un kurucusu Donizetti, aynı zamanda Türkiye'ye çoksesli müziği getiren kişi olarak da önem taşımaktadır. Çağdaş bir başka İtalyan gözlemcisi, onun etkinliklerinden söz ederken, «Bir yıl geçmeden ömründe hiç Avrupa müziği dinlememiş olan birçok genç, Donizetti'den ders almaya başlamıştı» demektedir. Ama ünlü Fransız yazarı Lamartine'in, 20 Haziran 1833 günkü Cuma Selamlığını izlerken yazdıkları, G. Donizetti'nin etkisi yönünden daha ilginç bir nitelik taşımaktadır:

«Sultan, iki sıra halinde dizilmiş olan subayların ve izleyicilerin arasından hızla yürüyerek ilerledi.. Camiye girdi.. Orda ancak 20 dakika kaldı. Askeri muzıka, bu süre içerisinde Mozart'ın ve Rossini'nin operalarından parçalar çaldı!» (**Voyage en Orient**, 435).

Padişahın takdirlerini kazanan Donizetti Osmanlı ordusunda '28' yıl çalışmış ve livalığa (tuğgeneralliğe) kadar yükseltilmişti. Osmanlı subayı kıyafetine bürünen ve bir Türk gibi yaşayan Donizetti Paşa, 1856'da İstanbul'da ölmüştür.

II. Mahmut'un Türk müziğinin yanı başında çoksesli müziğe de yer vermesi, kendisinden sonraki yıllarda bu alandaki çalışmaların artaraktan devam etmesini sağlamıştır. Artık başkent İstanbul'da yabancı müzisyenler konserler vermekte, tiyatro toplulukları operalar ve operetler sergilemektedirler. Örneğin, 1840 Ağustosunda Beyoğlu'ndaki **Odeon** Tiyatrosunda bir Fransız kumpanyasının vodvil ve opera temsilleri verdiği bilinmektedir.

Osmanlı sarayı da batılı müzisyenlere açılmıştır. Dönemin ünlü sanatçıları İstanbul'u da konser verecekleri yerler arasına almaya başlamış-

lardır. 1847'de İstanbul'a gelen F. List, Padişah Abdülmecit'in huzurunda bir konser vermiş, ayrıca Donizetti'nin bestelediği Osmanlı Marşının (**Marş-ı Sultani**nin) yeni bir düzenlemesini yapmıştır. Buna karşılık Abdülmecit de batılı hükümdarlar gibi davranarak sanatçı List'e dördüncü dereceden bir **Osmanlı nişanı** vermiştir.

1850'de de İtalyan iki bayan müzisyen, Parravicini ve Tizoni, padişahın huzurunda şarkı söylemişlerdi. O yıllarda İstanbul'a gelen Este Prensesi Cristiana Trivulzio'nun da sarayda müzik dersleri vermesi söz konusu olmuştu.

Bu değişme ve gelişmeler sonucundadır ki 1867'de Paris'i ziyaret eden Abdülaziz, 28 Çelebi Mehmet Efendinin övgüyle söz ettiği **opera**ya giden ilk Osmanlı padişahı olmuştu.

Batı müziğinin Türkiye'ye girmesi, müziğin düzenli bir öğrenimle elde edilebilecek bir sanat olduğu anlayışını da beraberinde getirmişti. Donizetti'nin kurup yönettiği **Muzıka Mektebi,** orduda görev alacak müzisyenleri yetiştiren bir kaynak olmuştu. **Muzıka-i Hümayun,** günümüzde **Cumhurbaşkanlığı Flarmoni Orkestrası** olarak varlığını ve etkinliğini sürdürürken, **Muzıka Mektebi** de **Askeri Muzıka** ve **Astsubay Okulu** olarak orduya eleman yetiştirmeye devam etmektedir.

Ancak askeri gereksinimler dışında Türk çocuklarının müzik öğrenimi görecekleri bir kurumun açılması da zorunluluk haline gelmişti. Bu yolda ilk adım yıllar sonra, İkinci Meşrutiyet döneminde atılabilmişti. Önceleri, müzik ve tiyatro eğitimleri birlikte düşünülmüştü. 1913 - 1914'te öğretime başlayan **Darülbedayi**'nin (güzellikler, güzel sanatlar evi) tiyatro bölümünden başka bir müzik bölümü de içermesi öngörülmüştü. Ancak başgösteren kimi aksaklıklar, özellikle de ödenek sıkıntısı nedeniyle, 1916 Martında kapatılmıştı. Çok geçmeden de, **Muzıka Mektebi**nden '86' yıl sonra Türkiye'de resmi ikinci konservatuvar demek olan **Darülelhan** (güzel sesler, nağmeler evi) açılmıştı. 10 Ocak 1917'de öğretime başlayan **Darülelhan**'da Türk ve batı müzikleri dallarında eğitim yapılıyordu.

Cumhuriyet ile birlikte eğitim - öğretim ve kültür kurumları yeniden düzenlenirken, ortaöğretim okullarındaki müzik derslerini okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için 1924'te Ankara'da bir **Musiki Muallim Mektebi** açılmıştı. Arkasından **Darülelhan** yeniden düzenlenerek İstanbul **Belediye Konservatuvarı**na dönüştürülmüştü (1926). Bununla birlikte Türk müziği ile çoksesli müzik arasındaki kopukluğu olabildiğince gidermek ve Türk müziğine ait değerleri toplayıp işlemek için öğretimle birlikte araştırmaya da yer veren yeni bir kuruma ihtiyaç duyulmaktaydı. Atatürk, 1 Kasım 1934' de TBMM'nin yeni toplantı yılını açarken bu gereksinimi şöyle belirtmişti

«Ulusal, ince duyguları, düşünceleri anlatan, yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce genel son musiki kurallarına göre

işlemek gerekir. Ancak bu düzeyde Türk ulusal musikisi yükselebilir, evrensel musikide yerini alabilir.»

İşte **Ankara Konservatuvarı** bu amaçlarla kurulmuştu. Müzik ve sahne sanatları alanlarında öğretim yapan bu kurumun ilk adı **Milli Musiki ve Temsil Akademisi** olup 1940'ta **Devlet Konservatuvarı** olarak değiştirilmişti.

Günümüz Türkiyesinde Türk ve batı müziklerinde eğitim öğretim yapan konservatuvarların sayısı hızla artmaktadır. Ayrıca birçok vakıf, dernek ve benzeri kuruluşlar da bu alanda etkinlik göstermektedir.

6 — Türk Müziğinin Batı Müziğine Etkileri

Batı müziği böylece Türkiye'ye girerken, teksesli Türk müziğinin de, yüzyıllar süren ilişkiler sonucunda çoksesli Avrupa müziğini etkilediğini de önemle belirtmeliyiz.

Yeniçeri örgütü Avrupa'da büyük etkiler yapmış olduğu için onların savaş müziği olan **mehter** de geniş yankılar uyandırmıştı. Özellikle İtalya'da bu yankı ve etki daha geniş olmuştu. Agostino Tassi'nin XVII. yüzyıla ait **mehterbaşı** adlı tablosu ile '5' türk çalgıcısını gösteren başka bir tablo bu etkiyi yansıtmaktadır.

Günümüz İtalyan Türkologlarından Anna Masala'nın saptadığına göre Polonya Kralı II. August'a (1697 - 1733) Osmanlı sarayından armağan olarak tam bir mızıka (bando/mehter) takımı gönderilmişti. '12' ya da '15' sazcıdan (suonatori) oluşan bir mehter takımının 1725'te Rus Çariçesi II. Anna'nın sarayına gittiği, aynı ekibin ya da ona benzer başka bir ekibin 1741'de Viyana'yı, 1750'de de Berlin'i ziyaret ettiği saptanmıştır.

Alla Turca müzik XVIII. yüzyılın ünlü Avrupalı bestecilerini de etkilemekten geri kalmamıştı. Gluck (1714 - 1787), **Alceste** Operasının ilk icrasında Türk müziğini kullanmıştı. Haydn (1732 - 1809) **Lo Speziale, L'incontro improvviso** ve **Askeri Senfoni** diye anılan **Sol Major Senfoni** gibi birkaç eserinde **alla Turca**'yı kullanmıştı. Mozart'ın (1756 - 1791) '5' No.lu La Major Konçertosu, üçüncü bölümü Menuetto'den sonra **alla Turca** ritmiyle sürdüğü için, bilindiği gibi **Türk Konçertosu** diye tanınmıştır. Beethoven'in (1770 - 1827) 'Re Minor **IX. Senfonisi**'nin dördüncü bölümü ile Op. 113 **Atina Harabeleri** adlı eserinin müziğinde **Türk Marşı** yer almaktadır.

Bu etkileşme çerçevesinde XVIII. yüzyıl İtalyan papazı Toderini, İstanbul'u ziyaret ettikten sonra Türk sazları ile batı enstrümanları arasında şu karşılaştırmayı yapmıştır :

Zurna Obua'nın sesini andırır.
Kaba zurna Bariton sesi verir.
Boru Korno demektir.
Davul : Büyük tambura demektir.

D — MİMARLIK

Mimarlık ve **mimar** sözcükleri Arapça olup, «bir yeri tamamıyla oturulur bir hale getirmek» yani bayındırlık anlamına gelen **ümran** kökünden türetilmişlerdir. Eldeki belgelere göre XVIII. yüzyılda, **mimar** karşılığında Türkçe **şenlendirici** deyimi de kullanılıyordu. İranlılar ise **mimarı** kendi dillerine çevirerek **âbad-kunende** (âbad eden, bayındır hale getiren) diyorlardı. Türk mimarlığı, Karahanlılar döneminden başlayarak İslam mimarlığı çerçevesinde ele alındığı için bu alana ilişkin çoğu terim ve deyimler de Arapçadan alınmıştır.

Genelde bir sanat olarak değerlendirilen mimarlığı tanımlamak gerekirse, «Belirli ölçü ve kurallara göre yapılar yapma sanatı» denilebilir. Bu yapımda başlıca '2' amaç vardır ve bunların birlikte gözetilmesi gerekir :

a) Öncelikle, maddi gereksinimlerin karşılanması,

b) Yapıya belirgin bir güzellik kazandırmak.

Mimarlığın sanat yönü de işte bu ikinci amacın gerçekleştirilmesi oranına bağlı bulunmaktadır.

Mimarlık ürünü olan yapılar kullanılan tekniğe, taşıdığı sanat özellikleri yönlerinden değişik türlere ayrıldıkları gibi gözetilen amaç açısından da başlıca '4' bölümde incelenebilir :

1 — Konut mimarlığı,

2 — Dini mimarlık,

3 — Sivil mimarlık,

4 — Şehir mimarlığı.

Sivil mimarlık, dinsel amaçların dışında yönetim, eğitim - öğretim, sağlık, kültür ve ticaret alanındaki etkinlikler için kamuya açık olan ve topluca yararlanılan yapıları içermektedir.

1 — Türk Mimarlığının Başlangıç Dönemi

Mimarlığın, toplumun yerleşik düzene, kent hayatına geçişini belirleyen ve onunla birlikte gelişen bir sanat olduğu dikkate alınırsa, Türk boylarının konar-göçer bir yaşam sürdürdükleri Orta Asya döneminde bu sanatın fazla gelişmemiş olmasını doğal karşılamak gerekir. Bununla birlikte Göktürkler ve Uygurlar çağına ait kent kalıntıları, Türk mimarlığının İslam öncesinde doğduğunu açıkça kanıtlamaktadır. Aynı zamanda Orta Asya'da belirlenen biçim ve biçemlerin de daha sonraki yüzyıllarda Türk mimarlığına damgasını vuran özellikler olarak devam ettikleri de görülmektedir.

Türklerin konar göçerlik dönemlerinde çadırlarda oturdukları bilinmektedir. En çok kullanılan çadır tipi de **yurt** adı verilen keçeden yapılmış olanlardı. Kaşgarlı Mahmut'un **delik** anlamında kullandığı **yurt,** Arapça **vatan** sözcüğünün karşılığı olup **oturulan yer** demektir. İçten ağaç iskelet-

lere dayandırılan **yurt**, yuvarlak olup üstü alçak bir kubbe biçimindedir. Bunların iç ve dış biçimleri Türklerin yerleşik hayata geçişlerinden sonra, yapıların biçimlendirilmesinde başlıca etken olmuştur. Çadırın içi alan birimi olarak ele alınmış, kubbesi de anıtsal eserlerde ana öğelerden biri kabul edilmiştir. Bunlardan başka, **yurt**ta çadır kapısının açılışı, çadırı tutan direk ve kordonlar da taş mimarinin özellikleri haline getirilmiştir.

Yurt'ların etkisi, ilk kez Uygur mimarlığında kubbeli tonozlarda görülmektedir. Oradan Oğuzlara geçen **kubbe** anlayışı, Karahanlılar ve Selçuklularla birlikte daha da gelişerek devam etmiştir. Öte yandan, İslamiyetin kabulünden sonra geleneksel çadır biçimi, insanların son ve sürekli konutu demek olan türbe biçimine sokulmuştur. Selçuklu türbeleri ise Osmanlı mimarisine önemli bir esin kaynağı olmuştur.

Böyle olmakla birlikte, İslamiyetten sonraki dönemlerde de Türk toplumlarında göçebeliğin tamamıyla ortadan kalkmadığını, bu nedenle de değişik adlarla çadır kullanıldığını ve kolaylıkla takılıp sökülebilen, yani bugünkü deyimlerle **prefabrik** yapılar oluşturulduğunu da belirtmeliyiz. Hükümdarların **otağ** denen bölmeli çadırları ve ordularda kullanılan değişik çadırlar dışında, halkın da konut olarak çadır geleneğini sürdürdükleri de bilinmektedir. Örneğin, İbni Batuta, XIV. yüzyıl Anadolusunda Farsça adıyla **bargâh** denen bir tür çadır/otağdan söz etmektedir:

Bargâh, «ağaç kalasların yanyana getirilmesiyle kurulur, üzeri keçelerle örtülür. Tepesinde ışık ve hava girmesi için **badhenç** denilen bir delik bırakılır ve bu delik gerekirse kapatılır. Bir çeşit evdir.»

XV. yüzyıl başında Timur'a elçi olarak giden Kastilyalı Klaviyo ise ahşaptan yapılmış takılıp sökülen bir camiden söz ediyor:

«Biz bu çadırları temaşa ettikten sonra, ahşaptan bir binaya girdik. Her tarafı yaldızlanan ve mavi renge boyanan bu bina, icabında sökülüyor ve yeniden kuruluyordu. Burası Timur'un ibadet ettiği cami idi. Timur nereye giderse bu seyyar camii de beraber götürüyordu.» (s. 165)

2 — Selçuklu Mimarlığının Özellikleri

Türk mimarisinde, İslamiyetten kaynaklanan dinsel yapılarla ticarete yönelik **kervansaray**ların ilk kez Karahanlılar döneminde yapıldığı kabul edilmektedir. Böylece yeni bir mimarinin esasları ve özellikleri o dönemde belirginleşmeye başlamıştır. Karahanlı sanatı da gerek mimari yapılar, gerekse süslemeler yönünden Anadolu Selçuklu sanatını büyük ölçüde etkilemiştir. İlk izleri Asurlular dönemine kadar çıkan ve Orta Asya Türklerinde de görülen kubbeli yapı sistemi, Oğuzların batıya göçleriyle birlikte Anadolu'ya getirilmiş ve Beylikler dönemini de aşarak Osmanlılarda özgün biçimler almıştır. **Artuklu**ların yerleştikleri Irak ve Suriye'nin kuzeyi ile Güneydoğu Anadolu'da ise, eski doğu gelenekleri ile Suriye üslubunun bağdaştırıldığı bir mimarlık doğmuştur. Artuklu mimarlığının en belirgin

özellikleri, yapılarda kesme taş kullanılması ve anıtsal yapılarda avlulara büyük yer verilmesidir. Bu dönemde yapılan köprüler de geniş kemerli oluşları ile dikkati çekmektedir. Bu mimarinin en güzel örneklerini başta Mardin olmak üzere Diyarbakır, Harput (Elazığ) ve yakında sular altında kalacak olan Hasankeyf'te görmek olanaklıdır.

Doğan Kuban'ın saptamalarına göre Türklerin Anadolu'da yeni yapı teknikleri kullandıkları öne sürülemez ancak varolan teknikleri ustaca kullanmasını bilmişlerdir. Konut yapımında doğal olarak bölgesel malzeme ve teknikler yeğlenmiştir. Çoğunlukla kerpiç ve **hımış** olan malzeme, yerini Kuzey Anadolu bölgesinde ahşaba, güneyde ise, taşa bırakmıştır. Bununla birlikte anıtsal yapılarda ana malzeme taştır. Yapı örtüsü, başlangıçta düz ahşap çatı, taş tonoz ya da tuğla kubbeler gibi değişik biçimlerde sürdürülmüştür. XIII. yüzyılda ise tuğla tonoz ve kubbe örtüler, Anadolu Türk mimarlığının özelliği halini almıştır.

Selçuklu mimarisinde, **taç kapı** ya da **portal** denen ana kapı büyük bir önem kazanmıştır. Genelde taştan olan **portaller** değişik figürlerle bir taç gibi bezenmişlerdir. Bu taş süslemeler '5' ayrı tipte görülmektedir: Geometrik şekiller - bitkisel motifler - insan ve hayvan figürleri - yazı - **mukarnas** denen üç boyutlu sarkıtlar (stalaktit). Selçukluları izleyen Beylikler döneminde Orta Anadolu'da, **taç kapıların** süslenmesi geleneği sürdürülürken, Batı Anadolu'da süslemelerden vazgeçilmiştir.

Cami yapımlarında önceleri çok sütunlu tiplere gidilmişken, XII. yüzyılda Anadolu'ya özgü bir cami tipinin ortaya çıktığı görülmektedir. Divriği'de Mengüçoğulları döneminde yapılan (1228 - 1229) **Ulucami,** bunun en güzel örneği sayılmaktadır.

Camilerin ayrılmaz bir parçası olan **minare**lere gelince, Orta Asya' dan başlayan bir gelişme Türklere özgü bir cami mimarisinin meydana gelmesini sağlamıştır. **Minare** tipi yapıların kökeni, eski Asya şehirlerinde **sur** kenarlarına yapılan kulelere dayanmaktadır. Başlangıçtan itibaren Çin sınırlarında bu kulelerin '4' köşe, Orta Asya'da ise silindir biçiminde yapıldıkları görülmektedir. Daha sonraları askeri gözetleme yerleri ve **Pagoda** denen Budist tapınakları şeklinde devam eden bu kulelerin, İslamiyetten sonra minare yapımına örnek alındığı anlaşılmaktadır. Araplar minare için, '4' köşe kesitli bir üslubu kabul ettikleri halde Türk minareleri başlangıçta çok köşeli ya da **yivli** olup giderek ince ve silindir biçimini almıştır. Nitekim Karahanlılar döneminde Türkistan'da yapılan ilk minareler duvar üzerinde kümbetli bir hücre biçiminde idi. Buradan da silindir minareye geçilmiştir.

Selçuklu medreseleri XII. yüzyılda revaklı avluları ile dikkati çekmektedir. Bu medreseler, ortadaki avlunun açık ya da kapalı, yani kubbe ile örtülü oluşlarına göre iki gruba ayrılmaktadır. Yapıların hepsi de dikdörtgen **plan**lıdır. **Zaviye** ve **tekkeler** ile **şifahane**lerde de medrese **plan-**

ları uygulanmıştır. **Han** ve **kervansaraylar** ise, ekonomik ve sosyal alandaki işlevlerinin yanı başında mimari özellikleri ile de dünya mimarlık tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Anıtsal nitelikteki bu yapılarda, genellikle revaklarla çevrili bir avlu ile, kapalı bir büyük alanı içeren bir plan uygulanmıştır. Orta Asya'dan getirildiği anlaşılan bu planda, açık avlular kervanlar için, peykeli kapalı kısımlar ise yolcular için öngörülmüştür. Kentlerde bulunan ve yalnız otel olarak kullanılmayıp ticari alışverişlerin yapıldığı bu tür yapılar **han** olarak adlandırılıyordu. Şehirlerarası yollar üzerinde bulunan ve daha büyük olanlarına da **kervansaray** deniyordu. Anadolu üzerinden işleyen uluslararası Asya - Avrupa ticaretini güvence altına almak ve **Kral Yolu, İpek Yolu** denilen tarihi yollarda güveni sağlamak amacıyla yapılan hanların ve kervansarayların bir zincir oluşturdukları görülmektedir. Bugünkü saptamalara göre, Konya - Kayseri arasında '17', Konya - Erzurum arasında '28', Konya - Samsun arasında '32' ve Konya - Antalya yolunda '11' kervansarayın bulunması bunu kanıtlamaktadır.

Türk mimarisinde Selçuklular döneminde gelişen bir başka yapılar grubu da **kümbet** ya da **türbe** denilen mezar yapılarıdır. Bu yapılarda zamanla biri kare, ötekisi **poligonal** (çok yüzlü) ya da silindir biçiminde iki tip ortaya çıkmıştır. Orta Asya'da başlayan bu tip türbeler genelde iki katlı olup kubbe ile örtülüdürler. Ceset, **mezar odası** denen alt katta gömülüdür, onun üstünde simgesel, fakat bazen çok süslü lahitler bulunan bir yerüstü odası vardır. O dönemde Orta Asya'dan beri sürdürülen bir gelenek ile, cesetler mumyalandığı için türbelerin bir kısmında mumyalar bulunmaktadır. Ne var ki Osmanlı döneminde XVI. yüzyılda **mumya** terk edildiği için, halk bu mumyaları çürümemiş birer evliya saymaya yönelmiştir!

Beylikler dönemindeki yapılarda bazı değişiklikler göze çarpmaktadır. **Taç kapılar** sadeleşmekte ve süs öğelerine daha çok iç mekânlarda yer verilmektedir; o zamana kadar medreselerde görülen revaklı avlular camilerde de uygulanmaktadır. Aynı zamanda yapılarda beden duvarları kalınlaşmakta ve kubbeler bir kare prizma üzerine oturtulmaktadır. Bu girişim de bütün mekânı tek bir kubbenin altında birleştirme eğilimini yansıtmaktadır. **Akkoyunlular** gibi kısmen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya kısmen de İran'a egemen olan devletler dönemindeki mimari yapılarda ise, geleneksel üslupla birlikte yöresel özelliklerin ve İran'daki gelişmelerin etkisi göze çarpmaktadır.

3 — Osmanlı Mimarlığında Klasik Dönem

Bütünüyle **arkaik (eski) üslup** olarak nitelendirilen bu mimari anlayış, Osmanlı devletinin İstanbul'a yerleşmesine, XV. yüzyıl ortalarına kadar sürer. İşte Türk mimarlığı tarihinde **klasik dönem** diye adlandırılan

XVI. yüzyıl mimarisi, bu gelişmelerin bir sonucudur. Bu dönemin, hatta Türk mimarlığının en büyük temsilcisi de kuşkusuz ki Sinan'dır.

Osmanlı mimarlığı daha XVI. yüzyılda bir **kubbe mimarisi** olmuştur. Eski çok sütunlu Ulucami tipi bırakılmıştır. Zaviyeli camiler ortaya çıkmış ve yalnızca ibadet amacını gözeten yeni bir cami tipi oluşmuştur. Fatih Mehmet'in yaptırttığı ve kendi adıyla anılan **Fatih Camii** ile de **Selatin camileri** denen büyük sultan camileri dizisi başlamıştır. Bunlar, büyüklükleri, görkemlilikleri kadar çok minareli oluşları ile de öteki camilerden ayrılmaktadır. Çünkü sultanlar dışındaki kişilerin yaptırdıkları camilerde '1'den fazla minareye artık izin verilmemiştir!

Sinan döneminin belirgin özelliklerinden biri, dinsel yapılarda **kubbe**yi, iç ve dış mimarinin tek öğesi olarak kullanma eğilimidir. Bu bakımdan Edirne **Selimiye** Camii, '31'm. çapındaki kubbesiyle, İslam ve Hıristiyan mimarlığının o zamana kadar ulaşamadığı en yüksek aşama olarak kabul edilmektedir.

Klasik dönem Osmanlı mimarlığı, camilerde olduğu kadar öteki yapılarda da, malzeme, plan ve süslemeler yönünden büyük bir türdeşlik (homogenite) gösterir. Yapı malzemesi olarak genelde taş kullanılmıştır. Gösterişten uzak ve etki gücünü kompozisyondan alan bir üslup egemendir. Yapılar daima kubbe ile örtülü olup, pencereler alt katlarda düz, üst katlarda kemerlidir. Eski taş oymacılığının yerini, içte kullanılan **çini kaplamalar,** boyalı süslemeler, renkli camlar, ağaç işlemeler ve **hat** (yazı) sanatının güzel örnekleri almıştır. Sütun başlıklarında da XVIII. yüzyılda **rokoko** motifleri ortaya çıkıncaya kadar, baklava ve sarkıt (**mukarnas**) motifleri kullanılmıştır.

XVIII. yüzyıl başlarında klasik ölçülerin yavaş yavaş bozulduğu ve yeni denemelere girişildiği görülür. Lale Devri, önem verdiği sivil mimaride yeni bir yol açmıştır. Bu dönemde Fransız **rokoko** üslubunun etkileri görülür. Bunun en ünlü yapısı Kâğıthane'deki **Sadabat Kasrı** idi. Haliç'teki **Aynalıkavak Kasrı** ise, o yüzyılın sonlarının sivil mimarisinin son örneği sayılmaktadır.

Osmanlı mimarlığında camiler dışında, en yaygın yapılar **hamam, çeşme, sebil, şadırvan** ve su **kemerleri**nden oluşan su ile ilgili binalardır. Geç Roma döneminden İslam uygarlığına geçen **hamam**ların en çok Türkler arasında yaygınlaştığı kabul edilmektedir. Osmanlılar hamam ve su kemerleri gibi suya ilişkin yapıları, Romalılar gibi anıtsal nitelikte düşünmemekle birlikte daha yoğun ve yaygın hale getirmişlerdir. Başlangıçta küçük boyutlu ve asimetrik olan hamamlar, klasik dönemde büyümüş, simetrik bir planla yapılır olmuş ve çoğu kez de erkek ve kadın tarafları ayrılmış, **çifte hamam**a dönüştürülmüştür.

Çeşme, Akdeniz çevresindeki eski uygarlıklarla ortaya çıkan toplumsal amaçlı bir yapı sayılmaktadır. Çeşme yapımı da Selçuklulardan son-

ra Osmanlılar döneminde yaygınlaşmıştır. Klasik mimarideki çeşmeler anıtsal nitelikte olmayıp, dikdörtgen biçiminde basit yapılardır. Bunların XVIII. yüzyılda, özellikle Lale Devrinden sonra anıtsal bir görünüm kazandıkları saptanmaktadır. III. Ahmet'in 1729'da yaptırttığı ve dört köşesinde sebiller, her cephesinde de çeşmeler bulunan Topkapı Sarayı dışındaki çeşme, bunun en büyük örneğidir. Ancak Lale Devrinden sonra çeşmelerde de **rokoko** üslubu süslemeler ağırlık kazanmıştır.

Sebil, Arapça **yol** anlamında olup, Tanrı yolunda su dağıtmak için yapılan belli biçimdeki çeşmelere bu ad verilmiştir. Tek başlarına ya da **külliye**lerin, yani yapılar grubunun bir parçası olarak yapılmışlardır. Sebillerin cepheleri genelde işlemeli demir parmaklıklarla süslenmiştir. Klasik dönemin en iyi örneği **Yenicami**'de görülür. **Laleli** ve **Nuru Osmaniye** camileri sebillerinde ise, doğal olarak **rokoko** üslubu sezilir.

Osmanlılar döneminde **kervansaray** yapımının Selçuklular dönemindeki yoğunlukta ele alınmadığı, planlarının da değiştirildiği görülmektedir. Bunda da başlıca etken, uluslararası ticaret yollarının değişmesi ve kervan ticaretinin eskisine oranla azalmasıdır. Şehirlerdeki ticaret önem kazandığı için, kervansaraylardan daha çok **han**lara ve **bedesten**lere önem verilmiştir. **Kervansaray**larda kapalı bölüm, uzunluğuna gelişen bir hacim olmaktan çıkarılarak arsaya göre biçimlendirilmiştir. Ahırlar, depolar, revaklı bölmeler avlu çevresine yayılmıştır. **Han**lar genellikle iki katlı ve avlulu olarak yapılmıştır. Zemin katta depolar ve ahırlar, üst katta ise odalar bulunur. **Bedesten,** Farsça olup sözcük anlamı, kumaş, bez satanların, yani **bezzaz**ların bulundukları çarşı demektir. Farsça aslı da **bezzezistan** olup **bedesten** biçiminde Türkçeleştirilmiştir. Bununla birlikte kumaş tüccarları kadar, değerli ve madeni eşya ticareti yapan kimseler de bedestenlere yerleştirilmiştir. Bunlar genelde kârgir olarak yapılıyordu. Ancak etraflarındaki çarşılarda ahşap dükkânlar bulunabiliyordu. **Bedesten**ler Osmanlı kentini simgeleyen ve onun merkezini belirleyen yapılar olarak da önem taşıyorlardı.

Klasik dönem Osmanlı mimarlığının belirgin özelliklerinden biri de, **külliyeler**de ve saraylarda görülen yapı gruplarıdır. Arapça **bütün** demek olan **küll** kökünden gelen **külliye,** sözcüğün de ifade ettiği gibi çeşitli işlevleri bulunan bir yapılar topluluğudur. Genellikle bir cami çevresinde yer alan küliiyeler mektep, medrese, han, hamam, bimarhane (düşkünler evi), şifahane (hastane ya da dispanser), kütüphane gibi değişik hizmetlerin görüldüğü yapılardan oluşmaktadırlar. Bu nedenle de toplumsal hayatta önemli bir yer tutmaktadırlar.

Edirne'de başlayan Osmanlı saray mimarisi, en çarpıcı örneği olan **Topkapı Sarayı**nda görüldüğü gibi, büyük, anıtsal bir yapı olarak değil, uzun bir süreç boyunca biribirinden ayrı ve değişik hizmetler için yapılmış olan içleri süslü küçük birimler, odalar olarak dikkati çekmektedir.

XIX. yüzyılda bu sarayların yerini, dış görünüşleriyle Avrupa üsluplarını yansıtan anıtsal nitelikteki **Beylerbeyi, Çırağan** ve **Dolmabahçe** sarayları almıştır. Saray mimarlığının Anadolu'daki en önemli örneği olan XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait Doğubayezıt'taki **İshakpaşa Sarayı**nda ise, geleneksel üslubun yanında batıdan gelen **rokoko**nun da etkileri görülmektedir.

Konut mimarlığına gelince, Anadolu'nun eski yerli kültürlere dayanan konut geleneğinin Türk ve İslam öğelerle birleştirilerek **Türk evi** denen bir tipin meydana getirildiği söylenebilir. Bölgelerin özelliklerine göre değişik malzemelerin kullanıldığı konutlarda belirgin özellikler şöyle özetlenebilir:

Konutların, dış görünüşleri çok basittir, bütün güzellikleri ve zenginlikleri iç mekânlarındadır. Evler bitişik düzende olmayıp her biri genelde ya bir bahçe içerisindedir, ya da etrafı duvarla çevrilidir. Bu nedenle çoğunlukla zemin katta sokağa açılmazlar. Evin iç bahçe ya da avluyla ilişkisine önem verilmiştir. Bu ilişki revaklı bir üst kat galerisiyle sağlanır ki buna **hayat** denir. Konutlar genelde iki katlıdır. Zemin kat, ahır, depo ve kiler olarak kullanılır. Asıl oturma ve kullanma yerleri üst kattadır. Alt katında ahırı bulunan evlere **menzilhane** (nüzul edilen, inilen, konaklanan yer) de denilmektedir. Konutun üst katı zeminin üzerinde bir çıkma ile sokağa taşar. Pencereler sokağa bakar ama, dıştan pancurludur. Odalar işlevlerine göre ayrılmış değildir, gereksinmeye göre kullanılırlar. Ama varlıklı ailelerin konaklarında konukların kabul edildiği **selamlık** ya da **başoda** ile, oturma yerleri ve aile bireylerinin yattıkları odalar **(harem)** biribirinden ayrılmıştır. Odalarda ocaklar ve gömme dolaplar, sabit sedirler bulunur. Bunlarla, ahşap ya da alçı tavanlar, aynı zamanda odaları süslerler. Kimi yerlerde avlularda, hatta odalarda havuzlar bile bulunur.

Taş konutlar oldukça uzun süre ayakta kalabilmiştir. Fakat çoğu ahşap ya da ahşap ve kerpiç karışımı himştan yapılmış evler kısa ömürlü oldukları ve birçoğu da önü alınamayan yangınlarla ortadan kalktığı için cumhuriyet dönemine ancak bir kısmı ulaşabilmiştir. Bunlar da ekonomik nedenlerle ya da yanlış kentleşme içerisinde yıktırıldıkları için tarihsel Türk evinin örnekleri gün geçtikçe azalmaktadır.

4 — Batı Mimarisinin Etkileri

Klasik dönemini XVI. yüzyılda yaşayan Osmanlı mimarlığı, Lale Devrinden başlayarak batı mimarisinin etkisi altına girmiştir. Paris'e elçi olarak giden 28 Çelebi Mehmet Efendinin, **rokoko** üslubuyla yapılmış oradaki saraylardan övgü ile söz ettiği bilinmekte, hatta Versailles Sarayının bir maketini III. Ahmet'e sunduğu söylenmektedir. Onu izleyen yıllarda Fransız mimarisinden esinlenerek başta **Sadabat Kasrı** olmak üzere İstanbul'da yaptırılan binalar, 1730 Patrona ayaklanmasında tahrip edildiği için günümüze bir şey kalmamıştır. Fakat III. Ahmet'ten sonra I. Mahmut dönemin-

de batı sanatının etkisi devam etmiştir. Giderek klasik mimarlığın süsleme özellikleri çözülmüş, batıdaki **rokoko** ve **barok** sanatlarının motifleri egemen olmaya başlamıştır. Sivri kemerlerin, baklava başlıkların ve düz çizgilerin yerini bilinçsizce yorumlanmış batılı biçimler almıştır. **Osmanlı baroğu** adı verilen bu yeni dönemin en belirgin yapısı, I. Mahmut tarafından başlanılan fakat III. Osman zamanında tamamlanabilen (1755) **Nuru Osmaniye** Külliyesidir. Daha sonraki tarihlerde yaptırılan **Laleli** Külliyesi ile I. Abdülhamit'in yaptırttığı **Beylerbeyi Camisi** de bu yeni üslubun öteki örneklerindendir.

Bu dönemin belirtilmesi gereken bir özelliği de, külliyeler içinde ya da bağımsız olarak kitaplık ve anıtsal nitelikteki çeşme yapılarına da önem verilmesidir. **Nuru Osmaniye** Külliyesindeki kitaplık ile ilk özel halk kitaplığı olarak tanınan **Koca Ragıp Paşa** ve **Murat Molla** kütüphaneleri bu yönden anılmaya değer.

III. Ahmet Çeşmesi ile de, batıda olduğu gibi çeşmeler aynı zamanda meydanları süsleyen yapılar olarak da düşünülmüştür. Böylece XVIII. yüzyılda süsleyici eski motiflerin yerini yenilerinin almasıyla sonuçlanan bu batı etkisi, XIX. yüzyılda geleneksel plan şekillerinin ortadan kalkmasına kadar varacaktır.

XIX. yüzyılda, mimar yetiştirme kurumlarında yapılan değişiklik ve batılı mimarların artan ölçüde hizmete alınması, bu değişikliklerde büyük etken olmuştur. Yüzyılın başlarında III. Selim'in kendi adını taşıyan **Selimiye Kışlası** için yaptırttığı cami, bir önceki dönemin barok-rokoko üslubunu taşımakla birlikte, batıda yeni başlayan **ampir** (Napoleon Bonaparte'ın imparatorluk dönemi) üslubunun izlerini de yansıtmaktadır. Artık klasik cami planlarında değişmeler başlamıştır. Cami girişi üzerine gelen iki katlı **Hünkâr Daireleri** öngörüldüğü için, eski revaklı girişler değişmiş, avlu da ortadan kalkmıştır.

Klasik üslubun bırakılıp batı mimarisi üslup ve değerlerinin yerleşmesinde, **Hassa Mimarları Ocağı**nın kapatılması ile daha çok etkinlik kazanan azınlık mimarları ile, Osmanlı hizmetine giren Avrupalı ve özellikle İtalyan mimarlarının büyük payları vardır. Bunlar arasında Gaspare Fossati, Aleksandre Vallaury ve Raimondo D'Aronco gibi İstanbul'u birçok yapılarla donatan, ya da yeni açılan **Sanayi-i Nefise Mektebi**nde öğretim görevini üstlenenleri anmak gerekir.

Yüzyılın sonunda Alman etkisinin artmasına ve özellikle **Bağdat Demiryolu** tasarısına koşut olarak kimi Alman mimarlarının da kendi mimarlık anlayışlarını Türkiye'ye getirdikleri görülmektedir. Bütün bunlar ve batıda geliştirilen yeni teknikler batı mimarlığının etkisini daha da pekiştirerek onu başat üslup haline getirmiştir. Başkent İstanbul'da batı mimarisinin göze çarpan örnekleri pek çok olup Sirkeci'deki postane ile Haydarpaşa ve İstanbul Erkek Liseleri, bugünkü arkeoloji müzeleri ile sıra-

sıyla Abdülmecit, Abdülaziz ve Abdülhamit dönemlerinde yaptırılan **Dolmabahçe** (1853), **Beylerbeyi** (1865) ve **Yıldız Sarayları** tipik örnekler olarak sayılabilir.

5 — Mimar Yetiştiren Kurumlar

Osmanlı dönemi mimarisinde gelişmenin ve gerilemenin çok değişik düşünsel, sosyal ve ekonomik nedenleri olmakla birlikte, sorun bir yerde mimarlık eğitim ve öğretimi ile de birleşmektedir. Bu nedenle o dönemde mimarların nasıl yetiştirildikleri sorununu da ana çizgileri ile belirtmemiz gerekmektedir.

Osmanlı beyliğinin İstanbul'un alınmasıyla bir imparatorluk olarak her alanda örgütlenmesine yönelindiği yıllarda mimar yetiştirmek için de **Hassa Mimarları Ocağı** denen bir birim kurulmuştu. Adından da anlaşılacağı gibi bu kuruluş padişaha ve saraya bağlı bir birimdi. Yönetim bakımından da saray vekilharçlığı yanında devlete ait yapım ve onarım işlerine de bakan **Şehremini**'ne bağlı idi. Fakat ocağın gerçek başkanı, **Mimar Ağa, Mimar-başı** ya da **Ser-mimaran-ı hassa** sanlarıyla anılan başmimar idi. Ocakta bir **kethüda** ve bir **kâtip** ile birlikte, sayıları değişen mimarlar ve birer **minareci, mermerci, neccar, sıvacı, kiremitçi, taşçıbaşı** ve **nakkaş** bulunuyordu. Böylece ocak, yapı işlerinin çeşitli alanlarını temsil eden uzmanlardan oluşan bir üst teknik kurul niteliğini de taşıyordu. Mimarlar **mülazım**lık denen adaylıktan başlayarak **üstat** ve **halife** (kalfa) diye iki dereceye ayrılıyorlardı.

Ocağın mevcudu dönemlere göre değişiyordu. 1526'da '18' olan sayı 1633'te '43'e çıkmıştı. Bunlar arasında Müslüman olmayan usta ve kalfaların da bulunduğu ayrıca vurgulanmaya değer.

Mimarbaşılığa genelde ocak kethüdalığı ve halifeliği ile Suyolu Nazırlığından atamalar yapılıyordu. Ancak buna uyulmadığı da oluyordu. Örneğin Sinan, haseki kapıkulu iken mimarbaşılığa yükseltilmişti.

Hassa Mimarları Ocağı, saraya bağlı olmakla birlikte imparatorluk düzeyinde görev üstlenen bir örgüttü. Bu bakımdan çağımızın bayındırlık merkez örgütüne benzetilebilir. Ocağın yaptığı işler şöyle özetlenebilir:

a) Saraya, hanedan mensuplarına ve devlete ait yapım ve onarımlar: Yeni bir yapım ya da onarım gerektiğinde, ilk keşif mimarbaşı ya da onun görevlendirdiği bir mimar tarafından yapılıyordu. Kimi zaman buna **resim ve tasvir** denen plan ve kroki de ekleniyordu. Söz konusu yapım mimarlardan birinin denetiminde yürütülüyor ya da bir **bina emini** atanıyordu. Hak edişler inşaatın ilerlemesine göre aralıklarla ödeniyordu. İş bittiğinde son keşif yapılıyordu.

b) Vakıflara ait yeni yapılar ve onarımlar: Bazı vakıflarda yeni yapılar ve onarım için vakfiyelerle belirlenmiş mimar ve ustalar bulunmakla

birlikte, genelde onlarla ilgili inşa ve onarım işleri hassa mimarları ocağından geçiyordu.

c) Azınlık mabetlerinin onarımları: Osmanlı yönetiminin titizlikle uyguladığı kurallara göre, azınlıkların eskiden varolan mabetler dışında yeni ibadet yerleri yapmalarına izin verilmiyordu. Varolanların onarımları da özel izne bağlıydı. İzin verilmeden de hassa mimarlarınca keşif yapılması gerekliydi.

ç) İstanbul'da şehir hizmetleri, yapım ve onarım: Başkent İstanbul'da, ulaşımı engelleyecek yapılanmayı önlemek, mabetlere ya da surlara yakın yerlerde inşaat yaptırmamak, içme suyu sağlayacak kemerleri ve suyollarını yapmak, çevre kirlenmesine önlemler almak gibi belediye hizmetleri de ocağın başlıca görevlerindendi. Bu nedenle anayollar üzerinde **şahnişin** ve çıkmalar yapmama gibi bazı kısıtlamalar da getirilmişti.

d) Ordu hizmetleri: Hassa mimarları, askeri seferlerde, ordunun geçeceği yolları açık bulundurmak, gerektiğinde onarmak, köprüler kurmak ve ordugâhı düzenleyip su getirmek gibi görevleri de üstleniyorlardı.

e) Yapı malzemelerinin niteliklerinin ve fiyatlarının saptanması: Başkentte yapım ve onarım işlerinin aksamadan yürütülmesi ve malzeme sağlanması için gereken önlemleri almak da hassa mimarlarının görevlerindendi. Bu amaçla kimi malzemede standarda gidilerek bunların cinsleri, nitelikleri ve boyutları ayrıntılarıyla saptanıyordu.

f) İşçi bulunması ve işçi ücretlerinin saptanması: Külliye, sur ve kale yapımı gibi çok sayıda işçi gerektiren yapımlarda işçiler ocakça bulunuyordu. Bu gereksinim, çoğunlukla acemi oğlanları ya da yörüklerle karşılanıyordu. Ayrıca inşaatlarda çalışan usta ve işçilerin ücretleri de hassa mimarbaşı tarafından belirleniyordu. Ücretler inşaat mevsimi dikkate alınarak yılda '2' kez saptanıyordu.

g) Şehir mimarlarının denetimi: Osmanlı örgütünde hassa mimarları dışında, tersane ve eyalet mimarları da ayrı gruplar oluşturuyorlardı. Başlangıçta İstanbul dışındaki devlet yapımları için başkentten bir usta ya da kalfa gönderiliyordu. Ancak işler artınca eyaletlerdeki yapım ve onarımlar yerel mimarlar aracılığı ile yürütüldü. Bununla birlikte bu şehir mimarları hassa mimarlar ocağınca denetleniyordu.

h) Bilirkişilik: Başta mimarbaşı olmak üzere hassa mimarları yapım işlerinde doğan anlaşmazlıklarda bilirkişilik de yapıyorlardı.

ı) Hizmetiçi eğitim-öğretim: Hassa mimarları ocağı, hizmetiçi ya da işbaşı eğitim yapan bir okul niteliğini de taşıyordu. Küçük bir **ulufe** ile ocağa girenler, mimarbaşının ve kıdemli halifelerin gözetim ve denetiminde eğitilir, yetiştirilirdi.

Ancak XVIII. yüzyıl sonlarında **Mühendishane-i Berri-i Hümayun** açıldıktan sonra mimarbaşı atamalarında değişiklik yapılmış ve bu göreve getirilecekler mühendishane halifeleri arasından seçilmişlerdir. Tanzimat

öncesinde mimarbaşılık ile şehreminliği birleştirilerek **Ebniye-i Hassa Müdürlüğü** (hassa binaları müdürlüğü) adıyla yeni bir kuruluşa gidilmiştir. Bu da hassa mimarları ocağının sonu olmuştur. 1883'te **Sanayi-i Nefise Mektebi**nin açılması ile de çağdaş bilgilerle donatılmış mimarların yetiştirilmesi olanağı doğmuştur.

Tanzimat döneminde tüm devlet ve kültür hayatının yeniden örgütlenmesinden önce, İstanbul dışındaki yapım ve onarım işlerini düzenli yürütebilmek için büyük kentlerle önemli kalelere şehir ve kale mimarları atanması yoluna gidilmişti. Ayrıca başkentten başlayarak her kentte mimarbaşının buyruğu ve denetimi altında bir **kaldırımcılar** grubu oluşturulmuştu. Kaldırım, o yüzyıllarda bugünkü gibi anayolun etrafında yayalara ait bölüm olmayıp, doğrudan doğruya taş döşenmiş yol demek olduğu için, kaldırım hizmetleri de ayrı bir önem taşıyordu. Evliya Çelebi'nin kaydına göre XVII. yüzyıl ortalarında İstanbul'da kaldırımcıların sayısı '800'ü bulmuştu. 1742'de ise '333' kişi oldukları saptanmaktadır.

6 — Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet dönemi mimarlığının, bir yandan geçmişten kopmamak, gelenekselliği sürdürmek, öte yandan çağdaşlaşma doğrultusunda dünyada gelişen ve değişen mimari akımlara ayak uydurmak gibi, iki eğilim arasında kendine bir yol arama çabası içine girdiği görülmektedir. Bu alanda çoğunluğun kabul edeceği bir bileşkeye, senteze varılamadığından ötürü de, zaman zaman bir uçtan ötekine yönelinmiş ve mimarlık etkinliklerine değişik görüşler egemen olmuştur. Bu yüzden cumhuriyet dönemi mimarlığı, birkaç evreye ya da döneme ayrılarak değerlendirilmektedir:

a) **Birinci ulusal mimarlık** (1908 - 1927),
b) **Çağdaş mimariye yönelme çabaları** (1927 - 1940),
c) **İkinci ulusal mimarlık** (1940 - 1950),
ç) **Yeni arayışlar** (1950 -).

Mimarlıkta ulusallığa dönüş, cumhuriyetten önce, İkinci Meşrutiyet döneminde başlamıştı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan mimaride batı damgasını giderme isteği de bu yönelmeyi psikolojik olarak destekleyen bir güç olmuştu. Bu akımda, klasik dönem Osmanlı mimarlığına dönüş, onu canlandırmak, temel görüş olarak kabul edilmişti. Akımın öncülüğünü yapan Kemaleddin ve Vedat gibi mimarlar, eski Türk mimarlığındaki öğelerden büyük ölçüde yararlanmaya çalışmışlardı; özellikle de yapıların cephelerine önem vermişlerdi.

Abdullah Kuran'ın saptamalarına göre, ulusal mimarlık akımı, ulusçuluk duygularını okşamakla birlikte, Türk mimarlığına doğrudan bir yarar getirmemişti. Avrupa'da klasik mimariyi canlandırma çabalarında görüldüğü gibi, bir sanat olan mimarlıkta, **yaratıcılık** ikinci plana itilmişti.

Bu nedenlerle bu akıma karşı eleştiriler yoğunlaşmış, Türk toplumu için amaç edinilen çağdaşlaşmanın bir gereği olarak dışa açılınması ve ilişkilerin artması sonucu, uluslararası görüş ve değerler etkili olmağa başlamıştır. Bu evrede, klasik dönem öğelerine bağlı kalınmayarak, yapıların işlevlerine göre biçimlendirilmesi esas alınmıştır. Cephelerdeki yoğun bezemelerden vazgeçilmiş, betonarme iskelet düzeni yaygınlaşmıştır. Mimarlığa yeni bir görüşün egemen olmasında, o yıllarda Türkiye'de görev alan çoğunluğu Alman ya da Avusturyalı mimarların büyük katkısı olmuştur.

Çağdaş mimarlığa yönelme çabaları, olumlu bazı gelişmeler sağlamakla birlikte, kullanılan teknoloji, malzeme ve uygulamadaki sorunlara kesin çözümler getiremediği için, 1940'lı yıllarda etkisini yitirmeye başlamıştır. Bunda, savaş yılları nedeniyle devletin yapım işlerine ayırdığı kaynakların azalmasının ve kendi kendine yeterlilik siyasasının da etkisi olmuştur. Bu kendine dönüş de, mimarlıkta ulusallığı ikinci kez gündeme getirmiştir. Bu ikinci evreyi birincisinden ayıran en belirgin özellik, birincide klasik dönem öğeleri esas alındığı halde, ikincisinde örnek olarak Türk sivil mimarlığının kabul edilmesidir.

İkinci Dünya Savaşının getirdiği, içe dönüş yalları sona erip içte çok partili demokratik hayata geçiş ve dış ilişkilerin artması sonucu yeni gelişmeleri ve teknikleri izleme olanağının doğması, mimarlık alanında da kimi değişmelere yol açmıştır. Her alanda yeni arayışların arttığı bu ortamda, mimarlıkta da tek bir üsluba bağlanma yerine özgürce çalışma, yeni bir şeyler bulma eğilimleri artmıştır. Bütün bu arayışların, bir kargaşaya dönüşmeden, kültürün somut bir öğesi olan mimarlığa belirgin bir ağırlık getirmesi umulur.

E — SÜSLEME SANATLARI

Batı dillerinden alınma bir sözcükle **dekoratif sanatlar** da denilen **süsleme** ya da **bezeme** sanatlarını da kültürü yansıtan etkinlikler olarak, ancak çok genel çizgileriyle ele alacağız. Söz konusu sanatlar genelde '2' bölüme ayrılmaktadır:

1 — Mimarlıkla ilgili olanlar:
   a) Oymacılık (taş ve ağaç),
   b) Kakmacılık,
   c) Vitray (cam süsleme),
   ç) Çinicilik, seramik,
   d) Hat (yazı).

2 — Bağımsız, Mimarlık dışı olanlar:
   a) Hat,
   b) Ciltçilik,
   c) Tezhip (altın tozu ile yaldızlama),

ç) Dokumacılık (halı-kilim, kumaş),
d) El örgüleri,
e) Dövmecilik.

Bu sıralamada **hat** denen yazı sanatının her iki bölümde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Çünkü **hat sanatı** başlıbaşına bir sanat dalı olduğu gibi çarpıcı örnekleri de mimari yapıları süslemektedir.

1 — **Oymacılık, Kakmacılık ve Vitray:** Oymacılık ve kakmacılığın özellikle İslamiyetin kabulünden sonraki dönemde Türkler arasında geliştiği görülmektedir. Gerek Selçuklu dönemi eserlerinde, gerekse Orta Asya'daki Türk toplumlarında bu sanatın güzel örnekleri günümüze kadar gelmiştir. Selçuklularda taş işlemelerden çok ağaç işlemeler yaygın idi. Değişik cins ağaçlar üzerine, **oyma, kakma, boyama, kündekâri** denen **çatma** ve kafes biçimi **çakma** denen tekniklerle yapılan eserler, Selçuklu sanatının birer başyapıtı olarak ün yapmışlardır. Konya, Kayseri, Sıvas, Malatya, Ankara ve Siirt gibi Selçuklu eserlerinin yoğun olduğu kentlerde bu sanatların güzel örnekleri izlenebildiği gibi Ankara Etnografya ve İstanbul Türk-İslam Eserleri müzelerinde de zengin koleksiyonlar bulunmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde tahta oymacılığının eski düzeyini oldukça yitirdiği, buna karşın **kakmacılığın** geliştiği dikkati çekmektedir. Genelde dönemin yeniliği, **kündekâri** tekniğinin yerine **Edirnekâri** (Edirne işi) denen boyama sisteminin geçmesi ve daha çok **sedef kaplamaların** yeğlenmesidir. Bu dönem eserlerini, yalnız mimari anıtsal yapılarda değil, konutlarda ve rahle, çekmece, sandalye gibi kullanım eşyalarında da görme olanağı vardır.

Anıtsal yapıları renkli camlarla süsleme demek olan **vitrayın** Osmanlı klasik mimarisi döneminde geliştiği anlaşılmaktadır. **Kubadabat** kazılarında, alçı parçaları içerisinde bulunan cam kırıntıları, Selçuklularda alçı **şebeke**lere, yani parmaklıklara gömülü renkli camlar kullanıldığı izlenimini vermekte ise de, bu sanatın ne düzeyde olduğu henüz saptanabilmiş değildir. Cam işleme sanatı XVI. yüzyılda gelişmiş ve **vitray** dışında, camdan çeşitli süs ve kullanım eşyaları da yapılmıştır. Sanat değeri olan türler arasında, çeşitli renkte kristal kesmelerle süslü fanusları olan lambalar, genelde üzeri mavi helezonlarla bezenmiş **çeşmi bülbül**ler ön planda gelmektedir. Halk resimlerinden bir kısmının da camın tersinden yapıldığı görülmektedir. XIX. yüzyıl ortalarında Beykoz ve yüzyılın sonlarında Paşabahçe'de açılan atölye/fabrikalar cam üretimini artırırken, cam işlemeciliğini de usta-çırak ilişkileri boyutundan çıkartarak çağdaş teknolojinin üzerine oturtmuştur.

2 — **Çinicilik:** Türk süsleme sanatında çiniciliğin özel bir yeri vardır. Çünkü Bizans mimarlığında mozayiklerin ve fresklerin tuttuğu yeri Türk sanatında çini almıştır. Çiniciliğin daha Uygurlar döneminde mimaride süsleme olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Oradan Karahanlılara geçen

bu sanat, Orta Asya'da sürerken Anadolu'ya da gelmiştir. Çini bezemelerin Anadolu Selçukluları döneminde yaygınlık kazandığı görülmektedir. O dönemde çini bezeme, yapıların dışında genellikle sırlı tuğla biçiminde, yapıların içlerinde ise fazla olarak düz çini ve çini mozayik olarak kullanılmıştır. Çok az rastlanan kabartmalı çiniler ise daha çok kitabelerde kullanılmıştır. Çini mozayikler, Selçuklu döneminin özgün bir tekniği olarak dikkati çekmektedir. Ne ki Beylikler döneminde bu teknik yavaş yavaş ortadan kalkmıştır.

Osmanlılar döneminde, Bursa yapılarından başlayarak çini süsleme geniş ölçüde kullanılmıştır. Bununla birlikte Türk çiniciliğinin en parlak dönemi, kuşkusuz ki İznik çinilerinin yaygınlaştığı XVI. yüzyıldır. **Süleymaniye** külliyesinin yapılışına kadar geçen devrede, bitkisel bir arabesk ile ejder ve bulut gibi kimi Çin motiflerini içeren bir süsleme gözlenmektedir. Ana motif, **saz** denen büyük bir yaprak olup, **yazı** bunu çevreleyen ya da tamamlayan ikinci bir öğe olmaktadır. En çok kullanılan renkler de sarı ve fıstık yeşilidir, mavi, siyah ve beyaz bunları izlemektedir. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, eski egemen sarı rengin yerini Bolu veya domates kırmızısı almaktadır. Bu renk değişikliği dışında desenlerde de büyük bir başkalık belirmekte, tek tek çinilerden büyük **pano**lara geçilmekte ve çini sanatı bir **duvar resmi** gibi kullanılmaktadır. XVII. yüzyılda ise bu kırmızı giderek yok olmakta, hafif maviye çalan bir yeşil renk egemen olmaktadır. Süslemede de yeni bir motif, servi ağacı belirmektedir.

Ne var ki XVII. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Anadolu'daki Türk çiniciliği beklenmedik bir duraklamaya girer. Bunda değişik ekonomik ve toplumsal etkenlerle İznik atölyelerinde üretimin azalmasının büyük rolü olmuştur. İznik'in yerini Kütahya atölyeleri almaya çalışmıştır. Kütahya'yı da XVIII. yüzyılda Çanakkale atölyeleri izlemiştir, ama mimaride çini artık bir süsleme için kullanılmaz olmuştur. Yapılardaki iç süslemede ise boyamaya yönelinmiştir.

İznik çiniciliği yalnız Türk bezeme sanatında başlıbaşına bir dönem oluşturmakla kalmamış, Avrupa sanatını da etkilemiştir. Bu nedenledir ki bu sanatın özelliği, Türkiye'de bir sır olup unutulurken, XIX. yüzyıl İtalyasında onun canlandırılmasına çalışılmıştır. Firenze'de (Floransa) G. Cantagalli çocuklarının İznik çinilerini taklit eden bir atölye kurmaları bunu kanıtlamaktadır. Bununla birlikte İznik çini sanatını geri getirmek mümkün olmamıştır. 1989 yazında İstanbul Türk - İslam Eserleri Müzesinde açılan sergi için çok değişik ülkelerde bulunan İznik çinilerinin getirilmiş olması, bu sanat ürünlerine verilen değeri göstermesi yönünden önem taşımaktadır.

3 — **Hat (Yazı) Sanatı:** Türk kültür hayatında, **hat** denen yazının bir sanat kolu oluşturacak derecede önem kazanması, İslamiyete geçişle başlamıştır. İslamiyette **tasvir** (resim) yasağı, insan ve giderek hayvan

figürlerinin yapılmaması biçiminde yorumlanınca, bezemede resimden boşalan yerin yazı ile doldurulmasını kolaylaştırmıştır. Kuran'ın yazılı olmasına ve «**Oku!**» diye başlamasına karşın, toplumda okuryazar oranının çok düşük olması, yazıyı Müslümanın günlük hayatında da önemli bir öğeye dönüştürmüştür. Bu nedenle hem kutsal kitabın dediklerini hatırlatmak, hem de dinsel yapıların iç ve dış süslemelerini tamamlamak için, kapılara duvarlara, mihrap ve minberlere ayetler yazılmasına büyük önem verilmiştir. Giderek dinsel veya sivil bütün anıtsal eserlerde yapım ya da onarım tarihlerini gösteren kitabelerdeki yazıların da güzel olmasına özen gösterilmiştir.

Yazıya verilen değer, mimarlıkta bezeme olarak kullanılmasının dışında da onun bağımsız bir sanat haline dönüşmesinde etken olmuştur. İslam ülkelerinde basımevlerinin çok geç kurulması nedeniyle her türlü kitapların elle yazılması zorunluluğu, kolayca okunan güzel yazı yazmasını bilen kişilerin toplumda oldukça üstdüzeyde bir yer tutmasını sağlamıştır. Buna, devletin ve yöneticilerin destekleri de eklenince **hat sanatı** denen bir sanatın doğup gelişmesi kolaylaşmıştır. Bu sanatla uğraşanlara da **hattat** denilmiştir.

Arap yazısında ilk düzenleme **Kûfe** şehrinde yapıldığı için, köşeli harflerden oluşan bu yazı türüne **kûfi** denilmiştir. Fakat çok geçmeden harflerin biçimlerine, köşeli ya da yuvarlak oluşlarına ve büyüklüklerine göre yeni yeni yazı türleri oluşmaya başlamıştı. X. yüzyıla gelindiğinde **kûfi**nin dışında **nesih, sülüs** ve **reyhani** adı verilen yazı çeşitleri ortaya çıkmıştı. Yazının, yani **hattın** bir güzel sanat dalı haline gelmesi, XIII. yüzyılda Abbasoğullarının sarayında kâtip olarak çalışan Yakut'un çabaları sonucunda olmuştu. Böylece **aklam-ı sitte** (6 kalem) denilen '6' tür yazı meydana gelmişti : **Sülüs - nesih - muhakkak - reyhani - tevkii - rık**'a. Zamanla türlerin sayısı çoğalarak '160'a kadar çıkmıştır.

Arap toplumunda doğan ve belirli bir düzeye gelen **hat** sanatı, İslamiyete giren öteki toplumların da çabaları ve katkılarıyla giderek daha da çeşitlenmiş ve geliştirilmiştir. İranlılar **ta'lik** denen yeni bir tür eklerlerken, başlangıçta Arap ve İran etkisinde kalan Türkler de çok geçmeden kendilerine özgü yeni türler bulmuş ve genelde yazıyı gerçek bir sanat düzeyine çıkarmışlardır. Türklerin bulup geliştirdikleri yazı çeşitlerinin başlıcaları **divani, rık'a** ve **siyakat**tır. Bunlardan **siyakat,** doğrudan doğruya sanat için kullanılmasa da devlet işlerinde sürati ve güvenliği sağlayan bir tür şifre yazı olarak dikkati çekmektedir. Öteki türlerden **nesih,** başta Kuran olmak üzere, din kitaplarında, **divani** ferman ve beratlarda, **sülüs** mimari yapılarda, **tevkii** ve **rık'a** ise resmi belgelerde kullanılmıştır.

Yazıda Osmanlı ekolü denen bir üslubun Şeyh Hamdullah (1429-1519) ile başladığı kabul edilmektedir. O, Yakut'un yazılarından seçtiği harflere yeni bir biçim vererek, **şeyh üslubu**nu yaratmıştı. Onu izleyen

yıllarda İran ile olan ilişkiler ve Yavuz Selim'in Tebriz'den birçok sanatçıyı İstanbul'a getirmesi sonucunda yazı sanatında İran etkisi göze çarpar. **Divani** bu yıllarda Osmanlı merkez örgütüne girmiş, **ta'lik**'te de İran üslubu taklit edilmiştir. Süleymaniye Camii kubbesindeki yazıları yazan ve Osmanlı hat sanatının en önde gelen temsilcisi sayılan Karahisarlı Ahmet bile, İran etkisinden tamamıyla kurtulamamıştır. XVII. yüzyılda Hafız Osman (1642-1698), Şeyh Hamdullah ekolünün son büyük temsilcisi sayılmaktadır. O, kitabelerden çok, yazdığı Kuran'larla ün yapmıştır. XVIII. yüzyılda Mustafa Rakım (1758-1826), Türk hat sanatının en büyük yaratıcısı kabul edilmiştir. Mehmet Esat Yesari ise bu sanatın son büyük ustası olmuştur.

Türk toplumunda büyük gelişmeler gösteren ve yüzyıllar boyunca kültürü etkileyen hat sanatını, mimari bezeme dışında, **manüskiri** denen yazma kitaplar, resmi belgeler ve özel hayatta, konutlarda kullanılan levhalar olarak ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Ancak bu gelişmenin, harflerin insanların ve sevilen kimi hayvanların hareketlerine benzetilerek sağlandığı yolunda İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun, ya da hattatlıkta batı ressamlığının birçok şekillerine uygun özellikler bulunduğu biçiminde Nurullah Berk'in öne sürdüğü savlar, kişisel değerlendirmeler olup inandırıcı kanıtlar taşımamaktadır. Hat sanatını, geçmiş yüzyıllar için, aynı zamanda kendine özgü bir sanat dalı saymak gerçeklere daha uygun olacaktır.

1928'de yeni Türk harflerinin kabul edilmesi, hat sanatının resmi yazışmalardaki işlevini de sona erdirmiştir. Günümüzde geleneksel bir sanatı yaşatma çabaları içerisinde ele alınmakta ve dinsel yapılarda süsleme, sivil yapılarda da tablo gibi duvara asılan levhalar olarak etkinliğini belli oranda sürdürmektedir.

IX - SAHNE SANATLARI VE SEYİRLİK OYUNLAR

Sanat etkinlikleri içinde sahne sanatları ve seyirlik oyunlar da büyük bir yer tutmaktadır. Hatta en küçük yerleşim birimlerinde de sergilenebilir olmaları dikkate alındığında, bunların toplumsal yönden nasıl bir önem taşıdıkları anlaşılır. Biz bu konuda da ayrıntılara kaçmaksızın mevcut inceleme ve yayınlara dayanarak geleneksel Türk seyirlik oyunları ile çağdaş sahne sanatlarının özelliklerini, gelişmelerini ve ulusal kültür içerisindeki yerlerini belirtmeye çalışacağız.

A — TÜRK SEYİRLİK OYUNLARI

Türk seyirlik oyunları ve tiyatrosu tarihi üzerindeki araştırmaları ile tanınan Metin And, bunların gelişmesinde etken olan öğeleri ya da kaynakları '5' maddede toplamaktadır:

1 — **Yer:** Söz konusu sanat dallarının doğduğu ve geliştiği alan Orta Asya ile Anadolu'dur. Buralardaki eski uygarlıklarda ve Bizans'ta görülen kimi törenlerin, özellikle köy seyirlik oyunlarını etkilediği saptanmaktadır.

2 — **Gelenek:** Burada daha çok İslam öncesi dönemdeki Türk geleneği önem taşımaktadır. Genellikle eski Şaman inanç ve törenlerinin günümüze kadar süren bazı oyunları etkilemiş olduğu görülmektedir. Yakut Türklerinde Şamana **oyun** denilmesi de ayrıca dikkat çekicidir.

3 — **İslam:** Gerek geleneksel seyirlik oyunlar gerekse çağdaş sahne sanatları konusunda olumlu etkisinden söz edilememektedir. Aksine çoğu zaman ve yerde bu tür kültürel etkinlikler dine aykırı ya da bağdaşamaz diye nitelendirilip engellenmesi yoluna gidilmiştir.

4 — **İmparatorluk:** Burada üç kıta üzerinde yayılan Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaynaklanan etmenler söz konusudur. Çokuluslu bir devlet demek olan imparatorluk döneminde sahne sanatları alanında özellikle Müslüman olmayan topluluklar ön plana çıkmaktadır. Çağdaş tiyatronun Türkiye'ye girmesinde de öncülüğü - Balkan ulusları bir yana bırakılırsa - başkent İstanbul'da ve büyük kentlerde yaşayan Ermeniler ve Yahudiler yapmıştır.

5 — **Batı:** Geleneksel Türk tiyatrosunda görülmeyen çağdaş tiyatro türleri opera, operet, bale doğrudan doğruya batıdan alınmıştır.

Türk tiyatrosunun gelişmesinde, son aşamada büyük etken olan batı tiyatrosunun Türk kültürüne girişi bir yana bırakılacak olursa, başlangıcından XIX. yüzyıl sonlarına dek Türk tiyatrosunu, sergilendikleri alanlar ve seslendikleri topluluklar yönünden '3'e ayırmak olanaklıdır:

1 — **Köy oyunları:** Bu oyunlarda animizm inanç ve törenlerinden kaynaklanan izler ve yöresel özellikler göze çarpar. Oyunlardaki ana temalar genelde tarımsal sahneler, hayvan benzetmeleri, kötülüklerden arınma ve kutsamalardır.

2 — **Halk tiyatrosu:** Belli merkezlerde, başkentte doğmakla birlikte kentlere yayılan halk oyunlarının tümünü içerir. Başlıca özellikleri sahnesiz olmaları ve bir metne dayanmamalarıdır. Bu oyunların en belirgin türleri **kukla, karagöz, ortaoyunu**dur. XIX. yüzyılda batı tiyatrosunun etkisiyle doğan **tuluat** da bu bölümün son türünü oluşturmaktadır.

3 — **Saray tiyatrosu:** Osmanlı sarayında XIX. yüzyılda başlayıp İkinci Meşrutiyet dönemine kadar süren bu etkinlikleri iki döneme ayırmak gerekmektedir:

a) Başlangıçtan XIX. yüzyıla gelinceye kadar geçen sürede, **şenlik** diye nitelendirilebilecek oyunlar ve törenler söz konusudur. Saray içinde hizmetlilere spor dışında belirli oyunlar öğretiliyordu. Ayrıca doğum, sünnet, evlenme, padişahların tahta çıkışları ve savaşlarda kazanılan başarılar nedeniyle düzenlenen şenlikler de saray dışına taşınarak başkent halkına sergileniyordu.

b) XIX. yüzyıldan başlayarak da saray içerisinde tam anlamıyla tiyatro eserleri seyredilir olmuştur. Önceleri yabancı tiyatro toplulukları saray içinde kendi oyunlarını sergilemeye başlamışlar, daha sonraları ise saraylarda özel tiyatrolar oluşturulmuştur. Ne var ki saray adına düzenlenen şenlikler halka açık tutulurlarken, saraylarda özel tiyatro sahneleri kurulunca; buradaki etkinlikler halka kapatılmıştır.

Köy ve halk tiyatrolarında, sergileme alanları dışında belirgin özellik, yüzyıllar boyunca gelenekleşen ve Türk kültüründe önemli bir yer tutan oyunlar olduğu için, bunları birlikte ele alıp bu bölüme giren türleri ana çizgileriyle belirlemek daha doğru olacaktır.

Bir kültür etkinliğinin gelenekselleşmesi, onun toplumun birçok kesimini ilgilendiren ve etkileyen bir değer halini alması demektir. Bu açıdan bakıldığında geleneksel seyirlik oyunların tarımla uğraşan köylerden başlayarak, tekkeler gibi dinsel çevrelerin, kapıkulu ocaklarının, esnaf loncalarının, hatta saray mensuplarının ilgi ve etkinlikleri içerisine girdiği, yani toplumun hemen her kesiminde etken olduğu söylenebilir.

Bu denli yaygın ve etken olan geleneksel Türk tiyatrosuna ulusallık kazandıran bazı özellikler vardır ki, onlar şöyle sıralanabilir:

1 — Sahnesizdir. Sahneye gerek duymaksızın oynanır ve sergilenirler.

2 — Yazılı bir metne değil ezberlemeye dayanırlar. Bu arada da güncel değişmelere ve doğaçlamalara elverişlidirler.

3 — Oyunlarda esas öğe «güldürü»dür.

4 — Oyunlarda taklidin büyük yeri vardır. Canlı ya da cansız her şeyin taklidi yapılır.

5 — Taklidin yanı başında, şarkı ve danslar (raks) anlatımı hem destekler, hem de süsler.

6 — Gerçek olma, gerçeği yansıtma gibi bir amaçları yoktur.

7 — Dramatik nitelikteki oyunlarda karşıtlıklardan, çelişkilerden yararlanılmaya çalışılır.

8 — Her türdeki oyunlarda '2' belirgin tip ön plandadır. Bunlardan biri konuşturan ve bu arada kimi nükteler yapan tip, ötekisi de konuşan ve bilgi verendir. Türlere göre bu tipler değişik adlar alırlar:

a) Karagözde: Hacivat — Karagöz

b) Kuklada: İhtiyar — İbiş

c) Hokkabazlıkta· Usta (Pişekâr) — Yardak

ç) Ortaoyununda: Pişekâr — Kavuklu

d) Tuluatta: İhtiyar (Efendi) — İbiş (Komik)

Öte yandan, geleneksel Türk oyunları, oyuncu kadrosu açısından ele alındığında ise '2'ye ayrılabilir:

1 — Tek kişi ile sergilenenler: Kukla, karagöz, meddahlık, hokkabazlık.

2 — Çok kişi ile sergilenenler: Ortaoyunu, tuluat.

Şimdi geleneksel Türk tiyatrosundaki başlıca türleri ayrı ayrı inceleyebiliriz.

1 — Kukla

Geleneksel Türk tiyatrosunun en eski türü kukladır. **Kukla** sözcüğü Grekçe olup, bir saptamaya göre Türkçeye XV. yüzyılda geçmiştir. Ondan önceki dönemde Anadolu'da bu oyuna **korçak, kabarcuk, piyade çadırı** gibi değişik adlar veriliyordu. Kimi kez de **hayal, suret, lubut** (kısa ve kalın sopa) gibi Arapça ve Farsça deyimler kullanılıyordu.

Oyunun başlıca özelliği, karton veya ağaçtan ya da onlara benzer hafif maddelerden yapılmış bebeklerle sergilenmesidir. Bu bebeklere **kukla** denildiği için, bu aynı zamanda oyunun adı olmuştur.

Kukla adı Yunancadan alınmış olmakla birlikte Türk kuklasının kökeni Orta Asya'dır. Anadolu'ya gelmeden önceki dönemde oynatılışlarına göre iki türlü kukla olduğu bilinmektedir. Elle oynatılan kuklaya **kol korçak,** ipli olanına da **çadır hayat** deniliyordu. Anadolu'da ise bunların dışında yeni türlerin oluşturulduğu görülmektedir. Bunların en önemlileri, **dev kuklalar,**

araba kuklası ve **iskemle kuklasıdır. Dev kuklalar,** adından da anlaşılacağı gibi, insanlardan daha büyük boyutta olup, içlerine girilerek oynatılmaktadır. Oldukça büyük masrafı gerektirdiği için bu tür kuklalar, başta saray ve çevresi olmak üzere, üst yöneticiler ya da zengin kişilerce düzenlenen şenliklerde, düğünlerde oynatılmakta idi. **Araba kuklası,** oynatıcıların bir araba içine gizlenerek araba üstündeki kuklaları sopalarla oynatmalarından ötürü bu adı almıştı. Kuklalara ancak belirli birkaç hareket yaptırılabilen oldukça basit bir türe de **iskemle kuklası** deniliyordu.

Bunların dışında, genellikle kırsal kesimlerde, kökeni çok eski inançlara ve büyüye kadar dayanan bir gelenekle sergilenen, ya da yağmur yağdırmak gibi amaçlara yönelik ilkel kukla oyunlarına da rastlanılmaktadır.

Evliya Çelebi'nin anlatımına göre, XVII. yüzyıl Türkiyesinde kukla çok yaygınlık ve etkinlik kazanmıştı. Ancak XVIII. yüzyılda birçok alanda olduğu gibi, kuklada da Avrupa'nın etkisi duyulmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılda İstanbul'a gelen İngiliz kuklacısı Thomas Holden ile de batıdaki ipli kukla giderek yerleşmiştir. Bir yandan batı etkisinde gelişmeye yüz tutan yeni türdeki seyirlik oyunlar, öte yandan yeni tekniklere ayak uydurulamaması, kuklacılığın eski önemini yitirmesinde başlıca etken olmuştur.

2 — Gölge Oyunu : Karagöz

Sonraki gelişmesiyle Türkçeye oyunun başkişisi Karagöz'ün adıyla yerleşen bu oyun, aslında bir gölge oyunudur. XVII. yüzyıla gelinceye kadar Anadolu'da da **hayal-ı zıl** (gölge hayali) adıyla anılıyordu. Çünkü adı anılan oyun, iki boyutlu şekillerin gölgelerini saydam bir yüzey ya da bir perde üzerine, arkasındaki ışıktan yararlanarak yansıtan bir oyundur. Bu perdeye de **hayal perdesi** denir.

Uzakdoğuda gelişen bu oyun, Araplar aracılığı ile Türk kültürüne geçmiştir. Oyunun Türkiye'de ne zaman başladığı hakkında değişik söylenti ve görüşler öne sürülmektedir. Ancak Anadolu Selçukluları çağında gölge ya da Karagöz oyununun bilindiği şeklinde öne sürülen savı doğrulayabilecek hiçbir kanıt bulunamamıştır. Karagöz ile oyun arkadaşı Hacivat'ın Orhan Gazi döneminde yaşamış kişiler oldukları, onların bir inşaatın ilerlemesine engel olmalarına kızan padişahın buyruğu ile idam edildikleri ve Şeyh Kuşteri adında birinin sonradan pişmanlık duyan sultanı oyalamak için böyle bir oyun icat ettiği biçimindeki söylenti de, herhangi bir belgeye ya da o yıllara ilişkin tarihi bir kayda dayandırılamamıştır. Her ne kadar XVI. yüzyıl öncesi belgelerinde, **hayal oyunundan** söz edilmekte ise de bu, o dönemde Karagöz için değil **kukla** için kullanılan bir ad idi. **Gölge oyununu kuklad**an ayırmak için sonuna **zıl** (gölge) sözcüğü eklenerek **hayal-ı zıl** biçiminde bir tamlama yapılmıştır. Bu nedenle eldeki belgelere ve verilere göre, **Karagöz** oyununun Mısır'ın alınmasından

(1517) sonra İstanbul'da sergilendiğini ve kısa sürede kentlere de yayıldığını kabul etmek gerekmektedir.

Gölge oyunu, tek bir sanatçının sergilediği bir gösteridir. **Karagözcü** denilen sanatçı, deve derisinden yapılmış görüntüleri (tasvir) sopaların yardımıyla hareket ettirirken, sesini ve şivesini oyundaki kişilerin özelliklerine göre değiştirerek seçtiği konuyu sergiler. Konu bir metne bağlı değildir, ama belirli kurallar içerisinde gelişir. Sanatçı, kendi yeteneğine ve günün koşullarına, seyircinin ilgisine göre eklemeler ve çıkarmalar yapar. Bununla birlikte ünlü Karagözcülerin sundukları konulara dayanılarak sonradan bazı metinler oluşturulmuştur.

Oyuna adını veren Karagöz, doğruluğun ve sağduyunun simgesidir, sözünü esirgemez. Hacivat ise, güzel konuşan ancak, kişilikten ve içtenlikten yoksun, karşısındakine göre değişik kalıplara girebilen bir tiptir. Bu nedenle Türkçede, yüze gülen, fakat güven vermeyen, gününe göre değişen kişilere **Hacivat, Hacivat gibi adam** denilmektedir. Bu birbirine zıt kişilikler ya da tipler dışında, gölge oyununda toplumun her kesimini ve tabakasını yansıtan tipler de vardır. Ayrıca çeşitli hayvan ve eşya tasvirlerine, yani görüntülerine de yer verilir.

Karagöz, aslında bir güldürü oyunudur. Ancak seyircileri güldürürken, perdeye gelen kimi gölgeler ve sanatçının değişik tiplerin ağızlarından aktardığı sözler, ona toplumsal bir eleştiri niteliğini de kazandırmıştır. Hele güncel olaylar ya da sorunlara ilişkin olarak kurulan bağlantılar, seyircilerden büyük destek görmüş çok beğenilmiştir. Ne var ki ayıp tanımayan kimi görüntüler ya da sözler, zaman zaman yöneticilerin ve tutucu kesimlerin tepkilerine de yol açmıştır. Gene de medrese çevreleri, halkın çok tuttuğu bu oyunun şeriata aykırı olduğunu öne sürecek kadar ileriye gitmemişlerdir. Hayal perdesini, ibret alınacak bir yer olarak değerlendirmişler ve bu gözle seyredilmesini şart koşmuşlardır. Örneğin Şeyhülislam Ebussuut'un bu konuda verdiği fetvalarda değişik görüşler vardır. Bir keresinde o, **hayal-i zıl** oyununu sonuna kadar izleyen bir hatibin (hutbe okuyan kişi), ya da imamın bu görevlerinden azledilmelerinin gerekip gerekmediği biçiminde istenilen bir fetvaya, «ibret için izlenip düşünüldü ise» azle gerek olmadığı cevabını vermiştir. Buna karşılık, bir keresinde de, yüce kişilerin meclisinde bu oyunu seyrettiği için ertesi sabah Tanrıdan bağışlanmasını dileyen (istiğfar eden) bir hatibin, azledilerek görevinin, Tanrının büyüklüğüne göre hareket eden başka bir Müslümana verilmesi yolunda fetva vermiştir (**EEF,** 200).

Öte yandan İstanbul'da **Karagöz**'ü izleyen kimi yabancılar, bu oyunda sergilenen açık saçık sahneleri ve küfürlerle dolu sözleri, Türklerin ağırbaşlı davranışları, az konuşmayı yeğliyen, fazla gülmeyen karakterleri ile bağdaştıramadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin 1792'de İstanbul'a gelen Fransız elçisi Olivier şöyle diyor:

«Bütün İstanbul'un en büyük eğlencesi olan ve **Karagöz** denilen bu oyun, bir nevi **Çin Gölgeleri** ve **Hayal** oyunudur. Zengin aileler evlerinde de Karagöz oynatırlar.

Karagöz'ü ilk seyrederken, bizleri en ziyade hayrete düşüren şey, genellikle çok sükûti (konuşmayan) ve ağırbaşlı olan Türklerin bu oyunun saçma sahnelerini seyrederken, büyük bir neşe ile bol bol attıkları kahkahaları oldu. Kendi kendimize ne büyük çelişki diye düşündük. Hem geleneklerden, örf ve âdetlerden en küçük bir sapmayı kabul etmezler, ahlaka yapılan saldırıları bazen ölümle cezalandırırlar, fahişelerin varlığına tahammül edemezler, hem de kahvelerde, umumi yerlerde **Karagöz** perdelerinde böyle sahnelerin oynanmasına göz yumarlar!» (s. 67)

Söz konusu tarihten bir yüzyıla yakın süre sonra, 1874'te Osmanlı başkentine gelen İtalya'nın ünlü yazarı Edmondo de Amicis de Karagözün Türk yaşamındaki yerini şöyle belirtiyor:

«Başka bir şey olmasaydı bile, tek başına **Karagöz,** Müslüman ciddiyetinin peçesinin altına gizlenen derin bozulma üzerinde hem bir fikir verebilir, hem de bir delil olabilirdi.

Karagöz, orta sınıftan bir Türkün karikatürünü temsil eden gülünç bir tasvir, bir çeşit Çin gölge oyunudur.. Cinas (bir sözcüğü değişik anlamlarda kullanma) veya açıktan açığa veya üstü kapalı bir şekilde hayasızlık ifade eden garip hareketlerle güldüren ve hatta kasıklarını tuta tuta güldüren bir tiyatrodur.» (169 vd.)

XVI. yüzyılda İstanbul'da başlayan ve XVII. yüzyılda büyük bir gelişme gösteren Türk Karagözü imparatorluk yüzeyine yayılırken, yalnız Türklerin yaşadığı kentlerde değil, Balkanlar'da ve Kuzey Afrika'daki Osmanlı topraklarında da etkili olmuştur. Yunanistan'a da bu oyun Türkiye üzerinden geçtiği halde Yunanlılar Karagöz'ü kendilerine maletmeğe çalışmaktadırlar. Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar kentlerde özellikle ramazan gecelerinin en başta gelen oyunu olan **Karagöz,** öteki sahne sanatlarının gelişmesi sonucu etkinliğini yitirmiş bulunmaktadır. Bunda kendini yenileyememesinin yani oyunların, konuların ve tiplerin çağa uydurulmamasının da payı vardır.

3 — Meddah

Arapça **övmek** anlamındaki **medh** kökünden türedilen **meddah** deyimi, sözcük olarak, «abartılı biçimde öven kimse» demektir. Bu yüzden Türkçede, birisine belli bir amaçla övgüler düzen kişiler için, «meddahlık ediyor» denilmektedir. Becerisini, sanatını anlatıya dayanarak yapan kişi demek olan **meddah** adı, aynı zamanda bu sanat türünün ya da dalının adı olmuştur.

Anlatıya dayalı sanatın, dramatik türdeki oyunların bulunmadığı doğu İslam ülkelerinde geliştiği dikkati çekmektedir. Buralarda, çoğu eski

destanları ve kahramanlıkları dile getiren bir anlatı egemendir. Bunda bu toplumlarda yazılı kültürden çok, sözlü kültürün egemen olmasının da büyük etkisi vardır. **Meddah,** genelde **Karagöz** ya da **ortaoyunu** gibi dramatik bir tür olmadığı halde, sanatçı, anlatısı arasına eklediği taklitli bölümler ya da sesinin tonu ile sanatına dramatik bir nitelik kazandırabilir.

Meddah anlatısında, destan kahramanları kadar gerçek kahramanları, toplumun ilgisini çeken savaşları, din ulularının ve ünlü kişilerin yaşamlarını canlandırabileceği gibi, güncel konuları da dile getirebilmektedir. Özellikle XIX. yüzyıldan başlayarak Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde meddahların sevilen romanları ve tiyatro eserlerini anlattıkları görülmektedir. Bu arada da yöneticilerin halka duyurmak istedikleri resmi bildirileri de anlatıları arasında dinleyicilerine aktarmaları olağan sayılmaktadır.

Meddahın kullandığı araçlar, bir **mendil** ile bir **sopadan** ibarettir. Mendili ile genelde değişik kişi ve tipleri canlandırırken başına sararak kıyafet değiştirdiği izlenimi vermektedir, Aynı zamanda mendil terini silmesine de yaramaktadır. **Sopa** ise değişik işlevler görmektedir. Oyuna başlarken, kapı çalınırken kullanılan sopa, bazen bir süpürge, bazen bir saz olmakta, hatta seyircilerin dikkatlerini çekmeye de yaramaktadır.

Her yerleşim biriminde sanatını tek başına sergileyebilen **meddah,** geleneksel Türk tiyatrosunun en yaygın dallarından birini oluşturmuştur. Yılın her gününde sergilenebilen bu oyun, ramazan gecelerinde kahvelerin ve köy odalarının programlarının başında yer almaktaydı. İmparatorluğun sonlarına dek canlılığını koruyan bu tür, günümüzde artık anılarda yaşamakta ve TV'nin ramazan programları içerisine sıkışmış bulunmaktadır.

4 — Hokkabaz — Gözbağcılık

Tek kişilik seyirlik oyunlardan biri de **hokkabazdır.** Bu ad, Arapça **hokka** sözcüğüne eklenen Farsça **baz** takısından oluşmuştur. **Hokka,** küçük, yuvarlak ve genelde tek parçadan yapılmış kutu demektir. Bu nedenle yakın zamanlara kadar çok kullanılan içine mürekkep konan üstü kıvrımlı yuvarlak cam şişeciklere Türkçede **hokka** denilmiştir. **Baz** eki ise, Farsçada **oynayan** anlamındadır. Böylece **hokkabaz, hokkalarla oynayan** demek olmaktadır. Bu gösteriyi yapanlar, genellikle **hokka**ların altına veya içine koydukları şeyleri yok ettikleri, çoğalttıkları ya da değiştirdikleri için kendilerine **hokkabaz** sanı verilmiştir.

Oyun, kural olarak '3' hokka ve '3' yuvarlak ile oynanır. Giderek bu yuvarlaklardan (toplardan) daha başka şeyler de kullanılmıştır. **Hokka**ların içine, altına konan bu nesnelerin yok edilmeleri, sayılarının artırılıp eksiltilmesi, başka şeylere dönüştürülmesi, seyircinin gözlerini yanıltma esasına dayanır. Bu nedenle de, **hokkabaz** deyimi Türkçede, el çabuk-

luğu ile karşısındakini şaşırtan ya da başkalarını yalan dolanla aldatmaya çalışan kimseler için de kullanılır olmuştur. Bu ad ya da deyimin Türkçedeki karşılığı **gözbağcılıktır**. Batı dillerinde ise bu sanata **hokkabazı** andıran adlar verilmiştir. Fransızcada **Joueur de Gobelets** (hokkalarla oynayan), İtalyancada **Gioco di Bussolotti** (hokka, bardak ile oynayan) denilmektedir.

Hokkabaz oyununun Türkiye'ye İberik Yarımadasından Yahudiler eliyle getirildiği kabul edilmektedir. Bu nedenle de ancak XVI. yüzyılda yaygınlık kazanabilmiştir. Türk hokkabazlığının en belirgin özelliklerinden biri el çabukluğundan çok dil çabukluğuna dayanmasıdır.

Hokkalarla oynayan asıl sanatçı **Usta** (ya da **Pişekâr**) olarak anılır, onun bir de yardımcısı vardır: **Yardakçı. Yardakçı** hem oyunu bozmaya hem de onun sırrını çözmeye çalışan ve yaptığı hareketlerle gösteriye bir güldürü niteliği kazandırmak isteyen bir kişiliği canlandırır.

Usta, Yardakçısının sorularını yanıtlamaya çalışırken dil becerisini de kullanmak zorundadır. **Usta**ya ortaoyununda olduğu gibi, aynı zamanda **Pişekâr** denilmektedir. Bu yüzden de elinde **şakşak** denen maşa biçiminde bir sopa taşır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde kimi **hokkabazların** tef kullandıkları da görülmektedir.

Hokkabaz, çeşitli nedenlerle düzenlenen şenliklerin ve çocukların ilgisini de çektiği için sünnet düğünlerinin başlıca sanat etkinlikleri içerisinde yer alıyordu. Çağımızda **hokkabaz** özgün biçimiyle eski etkisini yitirmiş bulunmaktadır, ancak onun batıda geliştirilen başka bir türü olan **illüzyonizm** Türkiye'de de etkinlik kazanmaktadır. Avrupa hokkabazları, bilimin büyük gelişmeler gösterdiği XVII. yüzyılda gösterilerine bazı yeni oyunlar eklemişlerdi. Başlangıçta halkın bilimsel bir çaba diye gördüğü bu etkinlikler, fizik deneyleri olarak sunuluyordu. Tekniğin ilerlemesiyle bu yeni gözbağcıların kullandıkları araçlar da çeşitlendi ve mekanik bir sisteme dönüştü. Adına **illüziyon** denilen bu sistem, XIX. yüzyılda Türkiye'ye de yansıdı ve giderek geleneksel **hokkabazlığın** yerini aldı. Fakat eski yaygınlığına ulaşamadı. Belirli gösteriler dışında, geniş programlar sunan eğlence yerlerinin sahneleri ile sınırlı kaldı.

5 — Ortaoyunu

Geleneksel Türk tiyatrosunda **ortaoyunu** başlıbaşına bir özellik taşır. Çünkü bu oyun, tek kişi yerine çok kişiyle sergilenen bir gösteri olmanın dışında, başka bir araç kullanılmaksızın doğrudan doğruya canlı insanlarla gerçekleştirilmesi yönünden de öteki geleneksel oyunlardan ayrılır. Ayrıca **ortaoyunu, kukla, karagöz, meddah** ve **hokkabaz**dan sonra görülen ve o türlerden yararlanan bir oyundur. Bu nedenle onların karışımı niteliğini taşımaktadır.

Bu türe neden **ortaoyunu** denildiğine ilişkin değişik görüşler öne sürülmektedir. İlk kez Osmanlı İmparatorluğu döneminde yeniçeri **orta**larında oynandığı için bu adı aldığı yolundaki açıklamalar, **ortaoyunu** adına ancak 1834 tarihli belgelerde rastlanılması karşısında zayıf kalmaktadır (M. And, **TTT**, 63). Daha önceki yüzyıllarda bu gösteriye, **kol oyunu, meydan oyunu** ya da **taklit oyunu** gibi değişik adlar verildiği görülmektedir. Bu tür oyunun Ortaçağlar İtalyası ile İberik Yarımadasında varolan **Commedia dell'Arte**'ye benzemesi, kökeninin ve adının İtalya ya da İspanya olduğu görüşüne yol açmıştır. Buna göre **ortaoyunu**, XV. yüzyılda İtalyanlar veya İspanya'dan göçen Yahudiler aracılığı ile Türkiye'ye getirilmiş demektir. İtalyanca **arte** veya İspanyolca **auto** adı da kolaylıkla **orta**ya dönüşmüş olmalıdır.

Kökeni neresi olursa olsun, sonradan **ortaoyunu** adı verilen bu tür oyunlar XVI. yüzyıl Türkiyesinde sergilenmiştir. 1565 yılında Beğşehir gençlerinin, Kanuni Süleyman'ın oğlu Bayezit'in ağabeyi Selim ile giriştiği savaşta yenildikten sonra sığındığı İran'da cğullarıyla birlikte boğdurulması olayını canlandıran bir oyun oynamaları, **ortaoyunu** türünün ilk örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir (Ş. Turan, **Kanuni'nin oğlu Şehzade Bayezit Vakası**, 167). O yılları izleyen dönemde sarayca düzenlenen şenlikler ve düğünler için kaleme alınan **Surnome**'ler, bu tür meydan ya da kol oyunlarının da sergilendiğini kaydetmektedirler. O yüzyıllara ilişkin oyunlarda dikkati çeken bir nokta da, başkentin düzen ve güvenliğinden sorumlu olan yöneticilerin taklitlerinin yapılmasıdır.

Ortaoyununun başlıca kişileri **Kavuklu** ile **Pişekâr**'dır. Bunlar Karagöz oyunundaki **Karagöz** ile **Hacivat**ın yerini almışlardır ve onların görevlerini üstlenmişlerdir. Oyun, genelde yuvarlak bir alanda sergilenir ki buna **palanga** denir. Seyirciler bunun çevresinde yer alırlar. Ortaoyununda dekor kullanılmaz. Yalnızca çifte kanatlı açık bir paravanadan yararlanılır. Bu da hem **dükkân**, hem de **yeni dünya** yerine geçer.

Oyun, **curcuna** denen gürültülü bir açışla başlar. Onu sırasıyla **öndeyiş, söyleşme** ve **fasıl** izler ve bir **bitiş** bölümüyle sona erer. Başlangıç demek olan **öndeyiş** bölümünde, **Pişekâr** oyunu seyirciye sunar ve **Kavukluyu** ortaya çağırır. Bu bir **meydan-i suhan**'a (konuşma alanına) çağrıdır, böylece söyleşi bölümüne geçilir. **Söyleşme, Pişekâr** ile **Kavuklu** arasında bir çene yarışını andırır; zıtlıklar, ters anlamalar, sözcük oyunları birbirini izler. Asıl oyun ise **fasıl** bölümünde sergilenir.

Ortaoyunu en çok başkent İstanbul'da tutunmuş, bazı büyük kentler dışında yurda yayılamamıştı. Ancak XIX. yüzyılda başkentin eğlence hayatı içerisinde oldukça geniş bir yer kazanmıştı. Yetişen kimi ünlü sanatçılar birer **kol**, yani ekol oluşturmuşlardı. Oyunlar, yazları açık yerlerde kışları da hanlarda veya kıraathane denen o zamanki kahvelerde sergileniyordu. Kavuklu Hamdi ve Küçük İsmail bu tür sanatın son büyük us-

taları kabul edilmektedir. Batı tiyatrosunun Türkiye'ye girmesiyle üstünlüğünü yitiren ortaoyunu, çağdaş Türk tiyatrosu için yararlanılacak bir kaynak niteliğini taşımaktadır.

6 — Tuluat

Arapça «doğmak, meydana çıkmak» anlamındaki **tulu** sözcüğünün çoğulu olan **tuluat** «doğmalar» demektir. **Tuluat,** büyük ölçüde sanatçıların doğaçlama yeteneklerine dayandığı için bu adla anılmıştır.

Tuluat, geleneksel bir tiyatro olan ortaoyununun batı tiyatrosunun etkisiyle değişime uğraması sonucunda meydana gelen bir türdür. Değişimin en belirgin yönü de ortaoyununda bulunmayan **sahne**nin kullanılmasıdır. Eldeki verilere göre ilk kez 1839'larda bir ortaoyununun sahnede sergilendiği saptanmaktadır. Bu, Tanzimat dönemi demektir. Tanzimat varolan kurum ve değerleri batıdaki örneklere göre yeniden düzenlemek, bu olmazsa eskinin yanına yenisini eklemek girişimi olduğundan, **tuluat**ın doğuşu da dönemin anadüşünce sistemine uymaktadır. Böylece artık gelenekselleşmiş olan ortaoyunu, batıdan alınan bir **sahne**ye çıkartılmış demektir.

Tuluat, ortaoyunundan doğduğu için ilk büyük **tuluat** sanatçıları da eski ortaoyuncular olmuştur. Bunların başında Kavuklu Hamdi gelmektedir. Bazı eski oyunları değiştirerek sahnede doğmaca olarak oynamaya başlamıştır. Onun 1875'lerde Aksaray'da '300' kişilik bir sahnede Moliere benzeri oyunları sergilediği bilinmektedir. O dönemde kadınların sahneye çıkmasına henüz izin verilmediği ya da böyle bir şey düşünülmediği için kadın rollerini de erkekler oynuyorlardı.

Tuluatın bellibaşlı özellikleri şöyle sıralanabilir:

a) Sahnede sergilenmesi.

b) Belirli bir konusunun bulunması. Bu konu yazılı bir metin olabileceği gibi metinsiz olarak tümüyle doğaçlama olarak da sergilenebilir.

c) Geniş bir kadro ile oynanmasına karşın, gene de belirgin iki tipe, kişiliğe dayanması. Bunlar **Efendi** ile **İbiş**'tir.

ç) Oyuncuların ortaoyununa göre değişmiş kendilerine özgü kıyafetleri vardır.

d) Müzik vardır. Oyuna müzik eşlik etmektedir. Ve **kanto** denen yeni bir müzik/oyun türü ortaya çıkmıştır.

İtalyancada «şarkı söyleme sanatı» demek olan **kanto** (**canto**)'nun ilk kez kimin tarafından tuluat tiyatrosuna uygulandığı yolunda değişik görüşler vardır. O sanatçı kim olursa olsun, XIX. yüzyıl sonlarından başlayarak **kanto,** tuluatın ayrılmaz bir parçası ve en renkli öğesi olmuştur. **Kanto,** bir sanatçının orkestra eşliğinde, omuz titretme, gerdan kırma, göbek atma, kendi çevresinde dönme ve kekliği andırır biçimde sekme gibi abartmalı hareketlerle sergilediği, güftesi çarpıcı ve alaycı bir şarkı ve dans demektir.

Tuluatçıların çoğu tanınmış ortaoyunu sanatçılarıydı. **Dükkân** dedikleri tiyatroları İstanbul'da Şehzadebaşı'nda idi. **Dükkân**ların kemerleri, sütunlarla ayrılmış olduğu için bu yöreye **Direklerarası** adı takılmıştı. Buradaki temsiller dışında tuluatçılar, gezici topluluklar olarak başkentin çeşitli yerlerinde de oynuyorlardı. Bursa, Edirne, Selanik, Manastır gibi kentlere de gidiyor, yani turneye çıkıyorlardı.

İstanbul'da biçimlenen ve başkente yakın kentler dışındaki yerlerde varlığından ancak gazete okuyabilenlerin haberdar oldukları **tuluat,** XIX. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak cumhuriyetin ilk yıllarına kadar etkinliğini sürdürmüştür. Sergilenen oyunlarda, tanınmış tiyatro yazarlarının eserlerinin tanınmaz hale getirilmesi ve sayıları çok az olan gerçek sanatçılar dışında sergilemelerin düzeyinin çok düşük olması, aydın çevrelerin **tuluat** tiyatrosunu desteklememesinde etkili olmuştur. Güvenlikten sorumlu yöneticiler de kantoların yol açtığı ya da kantocuların karıştıkları olaylar nedeniyle bu tiyatroya her zaman için olumlu davranmamışlardır. Böylece Kavuklu Hamdi ile başlayan Küçük İsmail, Kel Hasan ile devam eden ünlü tuluatçılar zinciri cumhuriyet döneminde Naşit ve İsmail **Dümbüllü** ile sona ermiştir. Tür olarak ancak geçen yüzyılda ortaya çıkmasına karşın kültür tarihimizde oldukça önemli bir yer alan **tuluat**ı eski içeriği ve görüntüleri ile olduğu gibi canlandırmak herhalde pek kolay olmayacaktır. Ona çağdaş bir nefes, bir renk ve boyut kazandırmak gerekmektedir.

B — SARAY TİYATROSU

Sanları ne olursa olsun, devlet başkanlarının, eğer tiyatrodan hoşlanıyorlarsa, oturdukları konak ya da sarayiarda, dönemlerinin sanatçılarına çeşitli oyunlar oynatmaları, çok eski dönemlerden beri görülegelen olağan olaylardandır. Türk tarihi boyunca da saraylarda ya da saraylar adına düzenlenen şenliklerde, düğünlerde değişik oyunların sergilendiği bilinmektedir. Ancak saray tiyatrosu deyimini, bu geleneksel seyirlik oyunlar dışında, batıda gelişen ve belirli bir metne dayanarak sahnede sergilenen tiyatro kavramına uygun etkinliklerin saray içerisinde de yer alması anlamında kullanınca, böyle bir tiyatronun ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında varolduğu görülür. Bu nedenle saraylardaki tiyatro etkinliklerini, biri geleneksel seyirlik oyunların gösterildiği, öteki özel bir tiyatro sahnesi kurulup metne dayalı oyunların sergilendiği dönem olarak ikiye ayırmak, gerçeğe daha uygun olur.

Parçalanmakta olan imparatorluğu kurtarmak için batı örneğine göre yeni bir düzenlemeye gidildiği XIX. yüzyılda, Osmanlı saraylarında özel tiyatro binaları yapılması, bu genel yönelmenin bir sonucudur. Kesinliği saptanamayan bazı kayıtlara göre, İstanbul'da III. Selim döneminde bir

tiyatro binası yapılmış ve burada opera temsilleri verilmişti. Fakat Abdülmecit'ten başlayarak II. Abdülhamit'e gelince padişahların, **Çırağan, Dolmabahçe** ve **Yıldız** saraylarında birer tiyatro yaptırmaları dikkati çekmektedir. Abdülmecit'in **Çırağan** Sarayında yaptırttığı tiyatro, bunların ilki olmuştu. O dönemde İstanbul'a gelen Ubicini, 1847'de Çırağan Sarayında Moliere'den çevrilen oyunların sergilendiğinden söz etmektedir. Başkentte yayımlanan Fransızca gazeteler de saray tiyatrosuna ilişkin haberlere yer vermektedirler. Bu saray temsilleri, eldeki verilere göre, Türkiye'de batı türündeki tiyatronun Türkçe oynanan ilk örneği olmaktadır. Ancak Abdülmecit'in 1858'de yaptırttığı Dolmabahçe Tiyatrosu, Çırağan'dakinden daha önemli idi. Bugünkü Dolmabahçe (İnönü) Stadyumunun bulunduğu yerde yapılan bu tiyatro '300' kişi alıyordu. İtalyan üslubunu taşımakla birlikte Paris Versailles Tiyatrosuna benzetilmişti. Mimarları da yabancı idi. Şehzadeliğinden beri yeni tür tiyatroya eğilimi olan, onu seven Abdülmecit, **Naum Tiyatros**unda kendisine bir loca ayırtmış olup orada temsilleri izliyordu.

Yerli ve yabancı toplulukların birçok eserler sergiledikleri **Dolmabahçe Tiyatrosu,** Abdülaziz'in tahta çıkışından sonra tasarruf gerekçesiyle kapatılmış, bir süre sonra da yanmıştı. Yeni padişah da tiyatro ile ilgileniyordu fakat daha çok Karagöz, ortaoyunu gibi geleneksel türlerden hoşlanıyordu. Bununla birlikte **Naum Tiyatros**una gittiği de oluyordu. 1867 Avrupa gezisinde ise Paris'te, Londra'da ve Viyana'da tiyatro, opera, konser izlemişti. Hatta Namık Kemal'in bir mektubuna göre kendisi de bir oyun yazmış ve sarayda oynatmıştı (M. Cemal Kutay, **Namık Kemal,** II/1, s. 262).

II. Abdülhamit'e gelince, onun baskıcı rejimi içerisinde, müziğe olduğu kadar tiyatroya düşkünlüğü de büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Kendisi için yaptırttığı Yıldız Sarayında özel bir tiyatro binasına da yer vermesi, dikkate değer. Yanko adında bir Osmanlı yurttaşının eseri olan bu tiyatro, 1889'da tamamlanmıştı. İki katlı olan yapının üst katının sağ ve sol taraflarında Harem mensupları için kimi kafesli olan localar bulunuyordu. Padişahın oturacağı yer ise, sahnenin tam karşısında idi ve Abdülhamit'in arkasında hiç kimse oturamıyordu. Yıldız Sarayı içinde özel bir konumu ve önemi olan bu tiyatro binası son yıllarda restore edilmiştir.

Abdülhamit'in tiyatro tutkusu nedeniyle sarayda, biri yerli öteki yabancı iki tiyatro topluluğu oluşturulmuştu. Yabancı topluluğun başına, bir opera sanatçısı olan Arturo Stravolo getirilmişti. Tiyatronun duvarına ünlü besteci G. Verdi ile Müdür Stravolo'nun resimleri asılmıştı. Çünkü padişah en çok **Boccaccio, La Mascote** gibi operetlerden hoşlanıyordu. Ayrıca Abdülhamit, beğendiği bazı garip olayların oyunlaştırılmasını da istiyor, Stravolo da bunları yerine getirmeye çalışıyordu. Saraydaki yerli

tiyatro topluluğunun yönetimi ise, padişahın esvabçıbaşısı ile Muzıka-ı Hümayun komutanı ve öğretmenine bırakılmıştı.

Sürekli olan bu iki topluluk dışında, İstanbul'a gelen yabancı topluluklar da Yıldız Sarayında temsiller veriyorlardı. Ancak, oyunlarda suikasttten çok çekinen padişahın isteklerine göre saptanan kurallara uymak zorunda idiler. Örneğin sanatçıların, hatta orkestra üyelerinin Abdülhamit'e sırtlarını dönmeleri kesinlikle yasaktı; sahneden geriye doğru yürüyerek çıkılması gerekirdi. Gösterilerin ara verilmeden sürdürülmesi zorunludur, ama padişahın dayanma gücü olan '1,5' saati de aşmaması gerekir. Bunlardan başka dışarıda, basında ve özel tiyatrolarda kullanılması yasaklanmış olan, **hürriyet, inkılap, birader, bomba, dinamit** gibi sözcüklerin saray tiyatrosunda da kullanılmayacağı doğaldı.

Köy ve halk tiyatrolarının başlıbaşına birer tür oluşturmalarına karşın, saray tiyatrosu, çağın egemen sahne sanatı türünün temsilcisidir, fakat bazen de bu türlerin öncüsü olmuştur. Geleneksel halk oyunlarının başat olduğu dönemde, **kukla, karagöz** ve **ortaoyunu** gibi türlerin eserleri sergilenmiştir. Batı tiyatrosunun Türkiye'ye girme aşamasında ise ona öncülük etmiştir. Bu niteliği ile de saray ve çevresi, devlet başkanlarının görüşlerine ve yaşayışlarına çok büyük önem veren ve onu taklit etme eğiliminde olan Türk toplumuna, onun kültür hayatına da büyük etki yapmıştır. Hele Osmanlı padişahlarının aynı zamanda **halife** sanını taşımaları, onların davranışlarının şeriata uygun olarak yorumlanmasına da destek olmuştur.

Abdülhamit döneminde büyük bir etkinlik gösteren saray tiyatrosu, Meşrutiyetin ilanı ve onun tahttan indirilmesiyle sona ermiştir. Bunda Abdülhamit döneminde Yıldız Sarayından kaynaklanan buyruk, yasak ve davranış gibi tüm etkinliklerin doğurmuş olduğu tepkinin kuşkusuz büyük payı olmuştur. **Hürriyet**in ilanı olarak değerlendirilen İkinci Meşrutiyet döneminde Yıldız Sarayı bahçesi halka da açılmış ve değişik tiyatro toplulukları bu bahçede temsiller vermeye başlamışlardır.

C — BATI TÜRÜNDE TÜRK TİYATROSU

Batı tiyatrosu XIX. yüzyıl ortalarında Türkiye'ye girmiş ve kimi duraksamalardan sonra Türkler tarafından da benimsenmiştir. Ancak bu durum, Avrupa tiyatrosunun Türklerce hiç bilinmediği anlamına gelmemektedir. Çok sınırlı ölçüde de olsa Osmanlı başkentinde yaşayan halkın bir kesimi, Pera'daki yabancıların sürdürdükleri etkinliklerden bu tiyatro hakkında bazı fikirler edinmişlerdi. Böylece batı tiyatrosu ile ilk ilişki, İstanbul'da yaşayan Avrupalılar ve başkentteki yabancı elçilikler aracılığı ile olmuştu. Bunu XIX. yüzyılda Avrupa'dan gelen tiyatro topluluklarının

başkentte oyunlar sergilemesi izlemişti. Bu iki aşamadan sonra, Osmanlı tebaası olan azınlıkların, devletin izin ve desteğiyle kurdukları yerli topluluklar dönemi gelmişti. Türk kesimi, bu dönemde kendi öz tiyatrosunu kurmak yerine, geleneksel **ortaoyununu** batı üslubuyla birleştirerek **tuluatı** yaratmakla yetinmişti. Ancak bunun pek yeterli olmadığı anlaşılınca da, yüzyılın sonlarında batı tipi tiyatroya geçilmişti.

Osmanlı başkentinde Avrupalı yabancılar arasında en büyük grubu, başta Cenevizliler ve Venedikliler olmak üzere İtalyanlar oluşturuyordu. Daha Bizans döneminde İstanbul'a yerleşen İtalyanlar, Galata'nın Fatih Mehmet'e teslim olmasından sonra, kendilerine tanınan haklardan yararlanarak, ticaretin yanı başında kültürel etkinliklerini de sürdürme olanağını elde etmişlerdi. XVI. yüzyıl ortalarından başlayarak da Fransızlar, İngilizler, Hollandalılar gibi öteki Avrupalılar, açtıkları elçilikler çevresinde Osmanlı başkentinde birer küçük koloni meydana getirmişlerdi.

Venedik Cumhuriyeti Vice - Bailo'su Carlo Zeno'nun, 17 Şubat 1524'te İstanbul'dan yazdığı bir mektuptan anlaşıldığına göre, başkentteki Floransalılar ile Venediklilerin o yılki karnaval nedeniyle düzenledikleri büyük bir şenliğe **(festa publica),** Türk çavuşbaşı ile Ali Bey adındaki bir görevli ve bazı Türk davetliler de katılmışlardı. Venedik Docu'nun oğlu olduğu için **Begoğlu** diye anılan ve oturduğu semte bu adın verilmesine neden olan Alvise Gritti'nin evinden başlayan şenliğe katılan '300' kişilik grup, Venedik Bailo'sunun konağında sabaha kadar süren çeşitli gösterilerde bulunmuşlardı. O gece daha çok Türk ve İtalyan müzik gruplarının söyledikleri şarkılar ve oyunlarla geçmiş, bu arada bir balo da düzenlenip bol bol dans edilmişti. Ertesi pazar günü ise eğlencelere bir **komedi** temsili ile başlanmış bunu, Peralı ve Türk kadınların şarkıları ve dansları izlemişti.

Daha sonraki yüzyıllara gelindiğinde, Avrupa'daki gelişmelere koşut olarak Osmanlı ülkesindeki yabancıların tiyatro etkinlikleri daha da artmıştı. Başkentteki elçiliklerin kendi binalarında tiyatro salonları yaptırıp burada temsiller vermeye başladıkları görülmektedir. Giderek İstanbul ve İzmir gibi kentlerde yaşayan Avrupalılar, kendi içlerinde tiyatro grupları oluşturmuşlardı. Elçiliklerin öncülük ettiği tiyatro etkinliklerinde Fransızlar başta geliyordu. XVII. yüzyılda Fransız elçisi Marquis de Nointel, özel bir tiyatro binası yaptırtmıştı. Burada çeşitli Fransız oyunlarının sergilenmesi, Osmanlı başkentindeki yabancı koloniler ile Rum azınlığı arasında büyük yankılar uyandırmıştı. Fransızlar İstanbul dışında **İzmir**'de de bir topluluk kurarak 1675'te temsiller vermeye başlamışlardı. Söz konusu oyunları azınlıkların dışında Türklerin de izleyip izlemedikleri kesinlikle saptanamamaktadır. Fakat 1730'da Fransız elçiliğinin düzenlediği büyük şenliğe Türk seyircilerle Türk sanatçılarının da katılması, batı tiyatrosu ile ilişki kurulmasında önemli bir adım olmuştu. Çeşitli tiyatro oyunlarının

sergilendiği bu şenlikte, saraydan getirtilen '45' kişilik bir Türk topluluğu da ortaoyunu ile öteki geleneksel Türk oyunlarını sunmuştu. Şenliğin son günü de tamamıyla Türk, Rum, Ermeni ve Yahudi Osmanlı tebaasına ayrılmıştı (M. And, TİT, 41 vd.).

XIX. yüzyıla gelindiğinde, başta İtalya elçiliği olmak üzere İngiliz ve Rus elçiliklerinin de kendi yapılarında tiyatro temsilleri düzenlemeleri dikkati çekmektedir. Bu dönemde, İstanbul'daki elçiliklerin ve büyük kentlerde yaşayan Avrupalı kolonilerin tiyatro etkinlikleri dışında, yabancı topluluklar da Osmanlı başkentine gelip devletten aldıkları izinle halka açık temsiller vermeğe başlamışlardır ki, batı tiyatrosunun etkinlik kazanmasında en büyük atılım bu olmuştur. Ancak hemen belirtilmesi gereken, gerek Türkiye'de yaşayan Avrupalıların, gerekse dışarıdan gelenlerin sergiledikleri oyunların Türkçe olmayıp kendi dillerinde olduğudur. Genelde de oyunlar İtalyanca ya da Fransızca olarak oynanıyordu.

Avrupalı toplulukların Türkiye'ye gelip temsiller vermeleri III. Selim döneminde başlamıştı. O yıllarda bir opera temsilinden söz edilmektedir. 1830'da İzmir'de bir tiyatro binasının olduğu ve yabancı grupların orada oyunlar sergiledikleri söylenmektedir. 1840 kışını İzmir'de geçiren İtalyan Cesare Vimercati ise, bu kentte bir **İtalyan Komedi Tiyatrosu**nun **(teatro di commedie italiane)** bulunduğunu belirtmektedir.

İstanbul'da yaşayan Avrupalılar arasında en büyük topluluk olan İtalyanlar, elçilikleri dışında başkentte temsiller veren bir topluluk da kurmuşlardı. 1843'te bir İtalyan topluluğunun Valide Sultan Sarayında opera temsilleri verdiği bilinmektedir. Adı geçen topluluğun İtalya'dan geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü İtalyan belgelerine göre İstanbul'da yerleşik ilk İtalyan tiyatrosu 1852'de kurulmuştu (E. Leone, 186). Bu tiyatro çok geçmeden İstanbul halkına açık düzenli temsiller de vermeye başlamıştı. Öyleki bu İtalyan tiyatrosu, toplumun ilgisini çekmek için 1866 Ağustosundaki yangında zarara uğrayanlar yararına temsiller bile vermişti. 28 Teşrinievvel 1282 (9 Kasım 1866) tarihli **Tasvir-i Efkâr** gazetesinde çıkan ilana göre, yardım için **Giuseppe'nin Harmaniyesi** adlı oyun sergilenmiş ve fiyatlar 5 - 150 kuruş olarak saptanmıştı.

Başkentteki yabancı kumpanyaların sayısı kısa sürede hızla artmıştı. İtalyanlardan sonra gelen Fransız toplulukları, sanat düzeyi yüksek olmayan fakat içerikleri değişik oyunlarıyla İstanbul halkının ilgisini daha büyük ölçüde çeker olmuşlardı. 1840'ta gelen Fransız tiyatrosunun, çeşitli oyunlar temsil etmek için Osmanlı Dışişleri Bakanlığına başvurduğu bilinmektedir. Bu ilk Fransız topluluğunu diğerleri izlemişti. 1874'te İstanbul'a gelen Edmondo de Amicis, Osmanlı başkentindeki yabancı tiyatro topluluklarının etkinliklerine ilişkin olarak şunları yazıyor

«İstanbul'da eğer müşkülpesent değilseniz, akşamı **tiyatro**da geçirebilir ve çoğu hem bahçe, hem de birahane olan bir sürü küçük tiyatrodan

birini seçebilirsiniz. Bunların her birinde bir İtalyan komedisi veya daha ziyade sahneyi zerzevat pazarına döndürme arzusunu uyandıran bir alay İtalyan oyuncu vardır. Bununla beraber Türkler tercihan, boyalı, çıplak, arsız yüzsüz Fransız kadınlarının bir meyhane orkestrası refakatinde hafif meşrep şarkılar söyledikleri tiyatrolara giderler. Bu tiyatrolardan birinin adı o zaman **Elhamra** idi ve Pera Caddesindeydi. Sahnesinden kapısına kadar her zaman kırmızı feslerle dolu uzun bir salon..» (168 vd.).

Avrupa tiyatrosuna karşı uyanan bu ilgiye benzer biçimde imparatorluk içerisinde yaşayan azınlıkların da, bu sanat dalına eğildikleri ve topluluklar oluşturup temsiller verdikleri görülmektedir. **Azınlık tiyatroları** diye adlandırılabilecek olan bu etkinliklerde, dikkati çeken nokta, Ermenilerin ön planda yer almalarıdır. Bunda Ermeni toplumunun tiyatroya karşı eğilimleri ve bu alandaki yetenekleri ne olursa olsun, kültürel etkileşim yönünden Türklere en yakın azınlık grubunu oluşturmalarının da payı olduğunu kabul etmek gerekir. Türkçeyi en iyi öğrenen ve Türk kültürünün çeşitli dallarında da etkinlikler üstlenen Ermenilere bu yüzden, XIX. yüzyıl sonlarına gelinceye değin, **tebaa-i sadıka** (yönetime bağlı olan tebaa) sanı verilmişti. Siyasal koşulların değişmesine ve kimi yabancı devletlerin Ermenileri Osmanlı yönetimi aleyhine kışkırtmalarına karşın, onların Türk tiyatrosuna ve Türklere hizmet etmekten çekinmedikleri görülmektedir. Ermenilerin bir kesimi, XIX. yüzyıl başından beri kendi toplumlarına ait yerlerde Ermenice eserler oynarken, bir kesimi de Türkçe eserler sergilemeye yönelmişlerdir. O dönemde **ortaoyunu** oynayan Türk sanatçısının **sahne**ye çıkması henüz günah ya da ayıp sayıldığı için, Ermenilerin Türk halkına Türkçe eserler oynamaları, kabul etmek gerekir ki, batı türü tiyatronun yerleşmesine yardım, hatta öncülük etmiştir. Bu yüzden de Osmanlı yönetimi, aslında bir Ermeni olan Güllü Agop'a, **Osmanlı Tiyatrosu** adıyla bir topluluk oluşturmasını öngören bir devlet tekeli vermekten çekinmemiştir.

Türkçe eserler oynayan Ermeni tiyatrolarının ilki, Michael Naum'un yönettiği tiyatro olmuştu. Beyoğlu'nda bugünkü Galatasaray Lisesinin karşısında yaptırtılan tiyatro binası, 29 Aralık 1844'te törenle açılmıştı. Burada, yabancı dildeki eserlerle birlikte onların Türkçe çevirileri de sergileniyordu. Örneğin Goldoni'nin **Il Burbero Benefico** adlı yapıtı, H. Hekimyan tarafından **Keremkâr Titiz - meşreb** adıyla Türkçeleştirilmiş ve 5 Ekim 1858'de bu tiyatroda oynanmıştı. Naum'un aynı yıl **Riyakâr-ı Museyyib** adlı başka bir Türkçe oyun daha sergilediği bilinmektedir. Özellikle İtalyan toplulukları da bu binada temsiller veriyorlardı. Bir süre sonra 1862'de Naum, yabancı dilde eserler oynatma hakkını elde edince İstanbul'a gelen yabancı topluluklar da onun tiyatrosunu seçmek zorunda kalmışlardı. '30' yıla yakın bir süre Osmanlı başkentinin önde gelen tiyatrosu durumunu sürdüren Naum Tiyatrosu, Güllü Agop'un **Osmanlı Tiyatrosu,** Türkçe eser-

ler oynama tekelini alınca, önceliğini ve önemini yitirmiş, binası 1870'te yanınca da yerine yenisi yapılmamıştı.

Bu gelişmeler olurken Müslüman Türk kadınları şöyle dursun, erkeklerin bile sahneye çıkmalarının henüz düşünülmediğini, günah ya da aşağılayıcı bir davranış sayıldığını anımsatmamız gerekir. Bu yüzdendir ki batılı anlamda bir tiyatronun ülkede tanınmasını ve etkinlik kazanmasını isteyen Osmanlı yönetimi, bunu ancak Ermeni sanatçılar aracılığı ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Güllü Agop'a, Tanzimat üçlüsünden Âli Paşanın desteğiyle 1870'te verilen tiyatro tekelini, bu açıdan değerlendirmek gerekir. Varılan anlaşmaya göre, G. Agop, '10' yıl süreyle İstanbul, Beyoğlu ve Üsküdar'da Türkçe dram, trajedi, komedi ve vodvil oynama ayrıcalığına sahip oluyordu. Topluluğuna da **Osmanlı Tiyatrosu** adını verme hakkını da kazanıyordu. Ancak opera ve müzikli oyunlar tekel dışı bırakılmıştı. Böylece öteki yerli ve yabancı toplulukların Türkçe müzikli eserler, operetler ve operalar sergilemelerine olanak bırakılmıştı. G. Agop'un **Osmanlı Tiyatrosu,** batı tipi tiyatronun Osmanlı başkentinde yayılmasında ve sevilmesinde büyük bir rol oynadı. İlk Türk erkek sanatçılar da bu tiyatroda sahneye çıktılar. Bunların başında Ahmet Necip ve Ahmet Fehim gelmektedir. Güllü Agop, genelde çeviri eserler oynuyordu, ama Türk yazarlarının oyunlarını da o sergiliyordu. Namık Kemal, Ahmet Mithat, Âli Bey, Recaizade Ekrem ve Ebuzziya Tevfik eserlerini Türkçe oyunlar tekelini elinde tutan G. Agop'a veriyorlardı. Bu nedenle ilk Türk oyun yazarlarının eserleri de bu **Osmanlı Tiyatrosu**nda oynanmıştır. Güllü Agop'un tekeli '1880'de sona erince kendisi Abdülhamit tarafından saray tiyatrosuna alınmıştı. O da Müslümanlığa geçmiş ve Yakup adını almıştı. **Osmanlı Tiyatrosu** üzerindeki tekel de kalktığı için bundan sonra bazı topluluklar serbestçe bu adı kullanmışlardır.

II. Abdülhamit döneminde sarayca desteklenmesine karşın oyunlar ve oyuncular üzerindeki kimi kısıtlamalar ve zaman zaman şiddetini artıran sansür nedeniyle, kurulan tiyatro toplulukları sınırlı kalmış ve etkinlikleri İstanbul'u pek aşamamıştı. II. Meşrutiyetin getirdiği özgürlük rüzgârları altında, her alanda olduğu gibi tiyatrolarda da beklenmedik bir çoğalma başlamıştı. Ancak gerekli koşullar olmadan girişilen bu hareketlerin bir kısmı çok geçici olmuş, kurulan toplulukların çoğu kısa sürede dağılmıştı. Tiyatro etkinliğinin süreklilik kazanması ve Türkiye'de bir tiyatro ekolünün yaratılması yönünden bu dönemde en önemli atılım, **Darülbedayi**'nin kurulmasıdır.

Bir devlet tiyatrosu ya da ulusal tiyatro kurma düşüncesi, daha XIX. yüzyılın ikinci yarısında gündeme gelmişti. Bu yoldaki ilk girişim de, yukarıda belirttiğimiz gibi Güllü Agop'a **Osmanlı Tiyatrosu** ile tekeli andıran ayrıcalıkların verilmesi olmuştu. 1908 Meşrutiyetinin ilk aylarında ise doğrudan doğruya bir devlet tiyatrosu kurulması sorunu üzerine eğilinmişti.

Comédie Française örneğine göre çalışması düşünülen tiyatronun adı **Sahne-i Osmaniye** olacaktı. Bunun için Müzeci Osman Hamdi ve Recaizade Ekrem'in de üyesi oldukları bir kurul oluşturulmuştu. Ancak oyun ve oyuncu bulmadaki güçlükler ve arkasından patlak veren 31 Mart Olayı yüzünden bu girişim gerçekleştirilememişti. 1914'te devlet tarafından bir tiyatro kurulması sorunu canlanınca, bu kez İstanbul Belediye Başkanı (o zamanki adıyla şehremini) Cemil Topuzlu öncülüğü ele almıştı. Bu kez bir konservatuvar düşünülmüştü. Örnek gene Fransa'dan alındığı için uzman olarak ünlü Fransız tiyatro adamı André Antoine çağırılmıştı. 27 Ekim 1914'te açılan kuruluşa, o zaman kullanılan ağdalı Osmanlıcanın etkisiyle **Darülbedayi-i Osmani** (Osmanlı harikalar/yenilikler evi) adı verilmişti. Bir okul niteliğinde olan **Darülbedayi,** tiyatro ve müzik diye iki bölümden oluşuyordu. Ne var ki istekli ve yetenekli öğrenci bulmadan başlayarak ortaya çıkan kimi güçlükler nedeniyle bu kuruluş, okul işlevini ikinci plana itip profesyonel bir tiyatro topluluğu işlevini üstlendi.

Darülbedayi, savaş yıllarının sıkıntıları ve parasal nedenler yüzünden 1916'da başladığı tiyatro etkinliklerini, çok üstdüzeyde olmasa da cumhuriyetin ilk yıllarında da sürdürdü. 1934'te kurum olarak yeniden düzenlendi ve adı **İstanbul Şehir Tiyatrosu** olarak değiştirildi. Yönetime Muhsin Ertuğrul'un getirilmesi ile de, yepyeni bir kimlikle ülkenin gözde ve yetkin tiyatro topluluğu durumuna yükseldi. Meşrutiyet döneminde artık çok belirgin hale gelen tiyatronun oyun, oyuncu ve kaynak sorununa cumhuriyet yönetiminin çözümler getirmesi de tiyatro etkinliklerinin artması ve yaygınlaşmasında en büyük destek olmuştur. Bu arada en büyük değişim, kuşkusuz Türk kadınının da serbestçe sahneye çıkması ve tiyatroyu bir sanat ve kültür etkinliği olarak gören bir ortamın doğması olmuştur. Bütün bunların sonucunda **İstanbul Şehir Tiyatroları,** sahne sayısını daha da artıraraktan günümüzde de ülkenin en seçkin topluluklarından biri olarak etkinliklerini sürdürmektedir.

Öte yandan, **Darülbedayi** İstanbul Belediyesine bağlı bir kamu tiyatrosuna dönüştürülürken, onun ilk kuruluşunda öngörülen okul görevini üstlenecek bir akademi ya da konservatuvarın açılmasına da karar verilmişti. Bu amaçla da 1934'te **Milli Musiki ve Temsil Akademisi** oluşturulmuştu. Adından da anlaşılacağı gibi akademinin müzik ve sahne sanatları dallarında öğretmen ve sanatçı yetiştirmesi ve Türk müziğini işleyip geliştirmesi amacı güdülmüştü. Adı 1940'ta **Devlet Konservatuvarı**na çevrilen böylesi bir kurum, Türk sahne sanatlarında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Buradan yetişen sanatçılar ve uzmanlar, Türk tiyatrosuna yeni bir ruh, yeni bir anlayış getirmiş ve tiyatronun ciddi ve önemli bir sanat dalı olduğunu kanıtlamışlardır.

Giderek sayıları artan resmi ve özel konservatuvarlar ve tiyatrolar sayesinde günümüzde çağdaş anlamda tiyatro yurt çapında yaygınlaşmış ve

kültürel etkinliklerin başlıca programlarından biri haline gelmiştir. Bu alanda yetişen sanatçıların ve oyun yazarlarının yurtiçinde ve dışında gördükleri ilgi, kazandıkları ödüller, uluslararası çağdaş sanat ortamında Türkiye'ye önemli bir yer kazandırmış ve Türk kültürünün tanıtılmasında büyük bir rol oynamıştır.

X — ŞEHİR HAYATINI ETKİLEYEN BAŞLICA TOPLUMSAL - KÜLTÜREL KURUMLAR

Kültürü oluşturan öğeleri ve bunlardan her birinin tarihsel akış boyunca geçirdiği değişiklik ve gelişmelerle birlikte Türk toplum yaşayışı üzerindeki etkilerini inceledikten sonra, özellikle yerleşik hayata geçiş yani şehirleşme sonucu önem kazanan bazı kurum ve sistemlere de değinmemiz gerekmektedir. Burada da Türk şehirciliği tarihinin ve şehirlerdeki yaşamın ayrıntılarına kaçmaksızın Türk şehirlerinin başlıca özelliklerini belirttikten sonra, şehirlerin gelişmesinde ve yaşamın düzenlenmesinde çok önemli işlevler görmüş olan vakıf kurumu ile esnaf örgütlerini **(Ahilik)** ana çizgileri ile belirtmeye çalışacağız.

A — TÜRK ŞEHİRLERİNİN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

Bugün Türkçede büyük yerleşme birimlerinin adı olarak kullanılan **şehir** sözcüğü bilindiği gibi Farsçadan alınma olup, «büyük belde, kasaba» anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla da Arapçadaki **medine** sözcüğünün Farsça karşıtı demektir. Türklerin en eski dönemlerde **şehir** karşılığında hangi sözcüğü kullandıkları kesin olarak saptanamamaktadır. Ancak Göktürklerden başlayarak Uygurlar döneminde söz konusu yerleşim birimlerine **balık** denildiği görülmektedir. **Balık** deyimi Orhun Yazıtlarında da geçmektedir. Karahanlılar ve Oğuzlar döneminde **balık** adı yerine **kend (kent)** sözcüğünün kullanıldığı dikkati çekmektedir. Sogutçadan alınan **kent** deyimi o yüzyıllarda Orta Asya'da kurulan şehirlerin birçoğu için kullanılmıştır. Ne var ki Büyük Selçuklu Devletinin kuruluşu ile İran'a yerleşmenin bir sonucu olarak batıya, Anadolu'ya gelen Türkler, **balık** ve **kent** deyimlerini de bırakarak Fars kökenli **şehir** adını kullanır olmuşlardır.

Orta Asya'daki Türk toplum hayatının en belirgin özelliğinin göçebelik, yani konar göçerlik olmasının doğal sonucu olarak yerleşik şehir hayatının oldukça geç başladığını vurgulamamız yerinde olur. Türk boyları yarı yerleşik hayata geçmeye başladıklarında da, genelde yeni **balık**lar, **kent**ler kurma yerine varolan beldelere yerleşmeyi yeğlemişlerdir. Bugün için saptanabilen, bu değişikliğin de ancak VII. yüzyılda başladığıdır. VII. yüzyıldan önceki dönem için bir Türk şehrinden söz etmek, eldeki verilere

göre hemen hemen olanaksızdır. Tümüyle yeniden kurulan ilk Türk şehrine ilişkin bilgiler ise daha sonraki yüzyıla, VIII. yüzyıl Uygur dönemine aittir.

Şehir hayatına geçişi yansıtan ilk kayıtlar Göktürkler çağına ilişkin olmakla beraber bu konuda Doğu ve Batı Göktürkler arasında çok büyük bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki, Doğu Göktürklerde belirgin bir balık/şehir saptanamazken, Batı Göktürklerde birçok şehirden söz edilmektedir. Orhun Yazıtlarında geçen **Toğu Balık**'ın (doğu kenti) neresi olduğu bilinememektedir. Öyle olmasa da o dönem için başka şehirlerin hiç adları geçmemektedir. Bunda Çinlilerin baskınlarına uğramamak için şehre yerleşmekten kaçınmanın etkisi olsa da, durumu yalnızca böyle bir stratejiye bağlamak herhalde yeterli bir açıklama olamaz. O döneme ilişkin kaynaklarda açıklandığına göre, Çin'de doğmuş olan Vezir Tonyukuk, «Biz Çinlilerin yüzde biri kadarız, bir şehir kurup otururşak, orada düşman bizi yok eder. Halbuki hayatımızı sürdürürsek, zayıf olduğumuz zamanlarda çekilir, güçlü olduğumuz zamanlarda ilerleriz» diyerek, Göktürklerin şehirlere yerleşmelerinin tehlikeli olacağını belirtmiştir. Bu sözler gerçek de olsa, göçebeliğin bir savunması gibi görünmektedir. Gerçek olan Türk boylarının o dönemde şehirlerin sınırlı alanlarına sıkışıp kalmak istemedikleridir. Buna karşın yedinci yüzyılın ikinci çeyreğinde Batı Göktürklerinin ülkesinden geçen Çinli rahip Hüen - Çang burada gördüğü birçok şehirden söz etmektedir.

Bu dönemdeki şehirlerin köy ile belde (kasaba) arası birer yerleşim birimi oldukları anlaşılmaktadır. Yerleşik hayata geçişin başlangıcında bu da çok doğaldır. Çünkü balık/kent/şehir belirli bir zaman boyutu içerisinde büyüyen yerleşim alanları demektir. Yöneticilerin, prenslerin oturdukları yerin çevresinde yapılan konutlar çoğalıp alan genişlediğinde, bunların birer tümsek ya da duvarla çevrildikleri görülmektedir. Bunun da bir sınır belirlemeden çok, güvenlik amacıyla yapıldığı kuşkusuzdur.

Yukarıda değindiğimiz gibi, yeniden kurulan ilk Türk şehri, Uygurlar dönemindedir. İl İtmiş Bilge Kagan'ın 757'de kurduğu **Ordu Balık** dışında Uygur ülkesinde sayıları '17'ye kadar çıkan büyük kentler bulunduğu çağdaş kayıtlardan anlaşılmaktadır. Uygur şehirlerinin de belirgin özellikleri yönetim merkezi ya da saray çevresinde gelişen konutların birer surla çevrilmesidir. Ayrıca, kuleyi andıran **Budist Stupa'ları** ve türbeler kente mimari bir özellikle birlikte görkemlilik de vermektedir. Böylesi kule ve türbeler birer çadır görünümünde olduklarından Uygur **balıkları taştan** yapılmış bir çadırlı karargâh ya da ordugâh izlenimini vermektedir.

Uygurlardan sonraki Karluklar döneminde Orta Asya'daki kentlerin daha da arttığı görülmekte ve Karahanlılar ile birlikte İslami döneme girildiğinden şehirlerin oluşması ve gelişmesinde birtakım değişiklikler meydana gelmektedir.

F. Sümer'in saptamalarına göre Karluklar zamanında (VIII - X. yüzyıllar) '15' kentten söz edilirken Karahanlılar döneminde Maveraünnehir dışında kalan bölgedeki kentlerin sayısı '44' e yükselmiştir. Üstelik bunlar birer köy/kent olmayıp gerçek bir kasaba veya büyücek kentlerdir. Bunlar arasında **Balasagun, Ordu, Ordukent, Özkent, Talas** ve **Almalık** anılmaya değer.

Öte yandan Türkistan kentlerinin iç düzeninde belirli bir bölünme göze çarpmaktadır. Kentler, genelde '3' bölüme ayrılmış gibidir: **İçkale, anakent (şehristan)** ve **birun (rabad)**. Kentin içinde merkezde ya da merkeze yakın bir yerde bulunan **içkale,** kentin yönetim bölümü demektir. Sivil, asker yöneticilerle onların büroları olan yönetim yapıları ve bazen de içdüzeni sağlayan ve kenti koruyan güvenlik güçleri **içkale**ye yerleşmişlerdir. Onun çevresinde asıl kent demek olan konutların yer aldığı bölüm gelir. Buraya **anakent** ya da **şehristan** adı verilmiştir ki, Farsçada «kent alanı» demektir. Üçüncü bölüme ise Arapça **rabad** veya Farsça **birun** (dış) denilmektedir. Burası alışverişin yapıldığı ticaret alanıdır. Bu bölüm, verilen addan da anlaşılacağı gibi, başlangıçta kentin, hatta surların dışında iken, zamanla surların içine girmiştir. Ve giderek daha da içerilere, anakente doğru kaymıştır.

Bu değişme, İslamiyetin ve Arap kentinin de etkisiyle Anadolu'da biçimlenecek olan yeni Türk kentine geçişi de belirlemektedir. Müslüman Arap kentinin belirgin özelliklerinin başında mahallelere bölünmüş olması gösterilmektedir. Dahası, kentleri çeviren surlardan başka mahallelerin de duvarlarla, yani iç surlarla biribirinden ayrıldıkları öne sürülmektedir. Bu bölünmenin kente gelen ayrı ayrı aşiretlerin, ya da kabilelerin hep birlikte yaşama eğilimi sonucu kentin belirli bir alanına topluca yerleşmelerinden ve onların tanımadıkları öteki kabile veya boya karşı da çevrelerini bir duvarla güvence altına almak isteğinden doğduğu düşünülebilir. Bunun dışında Müslüman kentinin bir başka belirgin özelliği, bir mabet (tapınak) yani mescit ya da cami çevresinde gelişip büyümesi olarak gösterilmekte ise de aslında böyle bir gelişme, dinsel hayatın canlı olduğu bütün toplumlarda Eskiçağlardan beri görülen bir olgu niteliğindedir. Böyle de olsa Müslüman Arap kentinin merkezinde cuma namazlarının kılındığı büyük mescidin veya Ulu Caminin bulunduğu kolaylıkla söylenebilir. Müslümanlığı kabul ettikten sonra **Anadolu**'ya yerleşen Türklerin yeni kurdukları ya da zamanla çoğunluk haline geldikleri kentlerde ise bu durumun değiştiği ve şehir merkezinde ibadet yerlerinin değil, ticaret yerlerinin, **bedesten**lerin yer aldığı gözlenmektedir. XI. yüzyılda Anadolu'ya gelen Oğuz boyları kendileri için yeni köyler kurarken zaten varolan kentlere yerleşmişlerdir. Bunun da başlıca nedeni eski uygarlıklar diyarı olan bu ülkede pek çok kentin bulunması idi. Anadolu'yu Türkleştirirken yeni kentler kurmak, ancak varolan kentlere sığmayacak derecede çoğaldıktan

sonra düşünülecek ikinci bir aşama olabilirdi. Nitekim de öyle oldu. Selçuklular, hatta Osmanlılar döneminde askeri ya da ticari amaçlarla oluşturulan kimi kentler dışında genellikle eski şehirlere yerleşildi. Söz konusu şehirler zamanla bir Türk Müslüman şehri niteliğine bürünürlerken, alışveriş yerleri olan **bedestenler** kent merkezi durumuna geldiler. Onların çevresinde işkollarına göre sıralanmış çarşılar oluştu. Halkın oturduğu konutlar mahalleler biçiminde sıralandı, ama Arap kentlerinde olduğu gibi bunlar iç duvarlarla biribirinden ayrılmadı. Kentin yöneticileri ve yönetim birimleri **içkale**de toplandı. Kimi mahalleler belirli din veya etnik gruplar için ayrılırken kimi kentlerde de Müslümanlarla Müslüman olmayan Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani gibi grupların iç içe yaşadıkları karma mahalleler de oluştu. Bu durum, yeniden yapılanma olan XIX. yüzyılda belirli bir oranda değişmekle birlikte, genel özelliklerini imparatorluğun sonuna dek korudu.

B — İMARET SİSTEMİ VE VAKIF KURUMU

İslamiyetten sonra Türk toplum hayatında ve şehirlerin gelişmesinde önemli işlevleri bulunan sistem ya da kurumların başında **imaret** ve **vakıf** gelmektedir.

1 — İmaret

Arapça olan **imaret** sözcüğü, **harab**ın karşıtı anlamında, «bir yeri mamur/bayındır hale getirmek», şenlendirmek demektir. Fakat sözlük anlamının dışında belli işlevleri olan yapı ya da kurumlarda ad olarak da kullanılmıştır. Bu bağlamda **imaret**, biri dar ötekisi geniş kapsamlı bir deyim durumuna gelmiştir. Dar anlamda, yoksullara ve medrese öğrencilerine ücretsiz yemek pişirilip dağıtılan yapılara, yani aşevlerine **imaret** denilmiştir. Geniş anlamda ise, cami, medrese, hastane, misafirhane, mektep, kütüphane, çeşme, hamam, hatta kale ve sur gibi yapıların her birine ya da bunların tümünden veya bir kısmından oluşan yapılar topluluğuna da **imaret** adı verilmiştir.

İbadetten başlayarak sağlık ve eğitimi de içeren her türlü toplumsal ve kültürel etkinlikler için kullanılan yapıları kapsadığı için imaretler şehirlerin gelişmesinde ve şehir hayatında çok önemli bir sistem ve kurum niteliğini kazanmıştır. Türk şehirlerinde imaret sistemini inceleyen Osman Ergin, bunun eski Grek dünyasında görülen **cité**'lerin gelişmiş bir biçimi olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Bizans aracılığı ile Selçuklulara da geçen bu sistem Türkler arasında daha da geliştirilmiş ve çok geniş çapta uygulanmıştır. Öyleki Anadolu'da Bizans'tan devralınan ve aynı amaçlar için kullanılan yapılara da **imaret** denilmiştir.

Ücretsiz yemek pişirilen ve dağıtılan aşevleri olarak imaretlerden başlıca '4' grup yararlanıyordu: Medrese öğrencileri - cami, türbe gibi hayır kurumları hizmetlileri - yöredeki yoksullar - gelip geçen konuklar. Ancak dağıtımda öğrencilere her zaman için öncelik tanınmaktaydı. Verilen yemekler genelde çorba, etli pilav, zerde ve aşure türünde olup bunların yanına **fodla** denen pidemsi bir ekmek de ekleniyordu. **Fodla** ekmek 90 **dirhem** (1 dirhem - 3,148 gram) ağırlığında idi, ama bazı imaretlerde **yarım fodla** diye '45' dirhemlik olanları yapılıyordu.

İmaret bir hayır kurumu olarak işlediği için bunların giderleri imareti yaptıranın belirlediği yerlerden karşılanıyordu. Bu da genelde bir vakıf demekti. Vakıf sahipleri imaretlerinde dağıtılacak yemeklerle orada çalışan hizmetlilerin sayısını ve bunlara ödenecek ücretleri vakıfnameleri ile önceden saptamak hakkına sahiptiler. Örneğin Fatih Mehmet'in İstanbul' daki imaretinde hizmet göreceklerin sayısı, vakıfnamede '27' kişi olarak belirtilmişti.

Selçuklular döneminde başlamakla birlikte asıl Osmanlılar döneminde gelişen ve yaygınlaşan aşevi niteliğindeki imaretler İkinci Meşrutiyet yıllarına kadar etkinliklerini sürdürmüşlerdir. 1911'de İstanbul'daki imaretlerden yalnız '2'si bırakılarak ötekilerinin kapatılması yoluna gidilmiştir. Onlardan boşalan yeri Kızılay'ın açtığı **aşevleri** doldurmaya çalışmışsa da bunlar eski imaretler düzeyinde yaygınlaştırılamamıştır.

2 — Vakıf Kurumu

Vakıf sözcüğü Arapça olup «durdurma, alıkoyma» anlamındadır. Herhangi bir metni okuma sırosında durma, ara verme yerlerine de **vakıf yerleri** denilmektedir. Güncel konuşmada anlamı biraz daha genişleyerek «tamamen verme, adama» anlamında da kullanılır olmuştur: **Hayatını vakfetme** deyiminde olduğu gibi.

Bu anlamları dışında **vakıf,** belirli bir kurumun adı olarak bir hukuk terimi niteliğini de kazanmıştır. Terim olarak ele alındığında «**Tüzelkişiliğe sahip olmak üzere bir malın belirli bir amaca sürekli olarak ayrılması**» diye tanımlanabilir. Bu bağlamda batı dillerindeki **fondation** demektir. Dolayısıyla vakfı İslamiyete özgü bir kurum ya da sistem diye görmeye olanak yoktur. İslam toplulukları ve Türkler için vurgulanması gereken özellik, bu kurumun çok yaygın olarak uygulanması, dolayısıyla toplum ve kültür hayatında önemli bir yer tutmasıdır.

İslami açıdan bakıldığında **vakf, (vakıf)** deyiminin Kuran'da geçmediği saptanmaktadır. Uygulamada ise İslam hukuku demek olan **fıkıh**ta uzmanların görüşlerine ve hatta mezhep ayrılıklarına göre biribirinden oldukça farklı hatta zıt anlamda değerlendirildiği görülmektedir. Her türlü yaşayış ve örgütlenmede Kuran'ı temel alan **selefiye** yanlıları ile XVIII. yüzyıl

ortalarında Arabistan'da ortaya çıkan **Vehhabiy**e mezhebinde olanlar vakıf diye bir kurum kabul etmemekte, dahası onu İslamın esasına aykırı, yani **bid'at** saymaktadırlar.

Bunun dışında vakfı kabul eden fıkıhçılar arasında da tanımda bazı farklar olduğu gibi, vakfedilecek malın niteliği hakkında derin görüş ayrılıkları bulunduğu da dikkati çekmektedir. Örneğin Müslüman Türk toplumlarında da en üstdüzeyde tutulan İmam-ı Azam Ebu Hanife (699 - 767) vakfı şöyle tanımlıyor :

«Bir kimsenin sahip olduğu bir **taşınmaz malın gelirini,** ödünç verme biçiminde (âriyeten) fakirlere ya da İslam toplumunun dinsel ve sosyal gereksinmelerine ayırması için yapılan sözleşmedir (akittir).»

Buna karşın onun öğrencilerinden olan Ebu Yusuf (728 - 798) ise vakfı şöyle belirliyor :

«Gelirleri yaradılmışlara (mahlukata) ayrılmış olan bir şeyin mülkiyetinin Allahın mülkiyetine geçmesi için yapılan şer'i işlemdir.»

Böylece öğretmen - öğrenci iki büyük bilgin vakfın bir hukuki işlem, bir sözleşme olduğunda birleşmekle birlikte, **mülkiyet** konusunda ve özellikle de söz konusu **mal**ın niteliğinde biribirinden ayrılmaktadır. Ebu Hanife, vakıf için kullanılacak malın **taşınmaz,** yani herhangi bir yapı, bağ, bahçe, tarla, değirmen türünden olmasını zorunlu görürken, Ebu Yusuf böyle bir sınırlama getirmeksizin insanın sahip olduğu her şeyi vakıf için geçerli görmektedir. Bu yüzden de **para** gibi taşınır bir malın vakfının doğru olup olmadığı yüzyıllar boyunca İslam bilginleri, fıkıhçılar arasında tartışılıp durmuştur. XVI. yüzyıl Osmanlı Türkiyesinde de Birgili Mehmet Efendi, **nakit** paranın vakfedilmesinin bir **bid'at** olduğu görüşünü savunmuş ve bu konuda Şeyhülislam Ebussuut Efendi ile tartışmaya girmiştir. Bununla birlikte kimi duraksamalar dışında taşınmaz malların yanında para da vakfedilmiş ve bunu içeren özel bir vakıf türü de ortaya çıkmıştır.

Toplumsal, kültürel ve dinsel içeriği de olsa hukuksal bir işlem, bir sözleşme olan vakıf sisteminin ya da kurumunun oluşup işlerlik kazanabilmesi bazı koşulların yerine getirilmesine bağlıdır. Bu koşullar, vakfı yapan kişi, vakfedilen mal ve sözleşmenin yapılması biçimi olarak '3' ayrı açıdan belirlenmiştir :

a) **Vakfı yapan kişi açısından** : Vakıf sözleşmesini yaptıran kişiye **vâkıf** denilmekteydi. Yapılan vakfın, sözleşmenin geçerli olabilmesi için bu yola başvuran kişinin şu '3' koşulu taşıması gerekir : **Ergin, özgür** ve **ehil.** Yani iyiyi kötüden ayıracak çağa gelmiş olması, kendi kendini yönetecek ve yönlendirecek yeteneklere sahip olması eski hukuki bir deyimle **hacir** altında bulunmaması, yani başkası tarafından yönlendirilmemesi zorunludur. Ayrıca vakfı yaparken başkalarının istek ya da baskılarıyla değil, kendi özgür istenciyle davranması da gerekir.

b) **Vakfedilen mal açısından :** İster taşınır, isterse taşınmaz olsun vakfa konu olan mala, eski deyimle **mevkuf** için de genelde '4' koşul öne sürülmüştür : Söz konusu mal, vakfı yapanın öz malı olmalıdır; Mal belirli bir süre için değil, sürekli olarak ayrılmış, tahsis edilmiş olmalıdır; Vakıf sözleşmesi belirli başka bir koşula ya da ölüme, ecele bağlanmamalıdır; İşlem, vakıf hayır yapma amacını gütmeli, kişisel, ya da siyasal başka bir amaca yönelik bulunmamalıdır.

c) **Biçimsel açıdan :** Nihayet vakıf işleminin işlerlik kazanması için düzenlenen sözleşmenin yani **vakfiye** denen vakıf senedinin belirli bir biçimde ilan edilmesi ve kayda geçirilmesi de zorunlu kılınmıştır. Buna göre **vakfiye,** en az '2' tanık önünde okunarak ilan edilmiş olmalı, açıklanmalıdır. Ayrıca bu senedin, vakfiyenin şer'i mahkeme yargıcı demek olan kadı tarafından onaylanıp mahkeme kayıtlarına geçirilmesi de gereklidir. Bu işleme «sicile geçirme» anlamında **tescil** denilmektedir.

Vakıflar, değişik yönlerden çok çeşitli sınıflamalara bağlanmıştır. Vakfı oluşturan mallar açısından bakıldığında taşınır ya da taşınmaz mallar ikiye ayrılmaktadır :

a) **Malın kendisinden yararlanılması:** Eski deyimle **ayniyle** yararlanma. Vakfa konu olan, kamunun hizmetine sunulan cami, okul, çeşme, han, hamam, hastane gibi malların vakıf senedinde belirtilen koşullarla kullanılması, onlardan yararlanılması. Kendilerinden doğrudan doğruya yararlanılan bu gibi hayır yapıları söz konusu olduğu için Osmanlıcada bunlara **müessesat-ı hayriyye** denilmiştir.

b) **Vakfa konu malların gelirinden yararlanılması :** Burada kamunun hizmetine sunulan hizmet ve yapıların işletilmesi için gerekli geliri sağlayan mallar söz konusudur. Örneğin doğrudan doğruya vakfedilmiş para ya da gelirlerinden yararlanılacağı belirtilmiş olan tarla, bahçe gibi malların kendilerinden değil, onların sağlayacağı gelirle işleyen öteki yapı ve hizmetlerden yararlanma.

Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu döneminde dikkati çeken bir uygulama **toprak** yani **arazi vakıflarıdır.** Ömer Lütfi Barkan Toprak Vakıflarını '3'e ayırmaktadır:

1) **Mülk toprakların vakfı :** İster öşüre isterse haraca bağlı olsun topraklardan bir kısmının devletin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde kolonizatör dervişlerle kırsal kesimlerdeki **zaviye** sahiplerine mülk olarak verildiği saptanmaktadır. Oranları çok az da olsa bu mülk toprakların bir süre sonra vakfa dönüştürüldükleri görülmektedir.

2) **Malikâne - divani toprakların vakfı** Osmanlı İmparatorluğu'nda yararlıkları görülen komutanlara, memurlara ya da emeklilere mülk gibi yararlanmaları üzere verilen arazi ve çiftliklere **malikâne** denilmekte idi. Böyle bir uygulamanın da I. Murat döneminde başladığı bilinmektedir. Aradan zaman geçtikten sonra bu tür **malikânelerde** toprağın kuru mülkiyet

hakkının vakfa tabi tutuldukları anlaşılmaktadır. **Malikâne hakkı** denen bu çıplak mülkiyet 1/5, 1/7 ya da 1/10 oranlarında değişmekte idi. Kuru mülkiyet dışındaki hak ve vergiler (resimler) **divani hisse** olarak gene devlete ait kalıyordu.

3) **Bütün örfi ve şer'i haklarla vakfedilen topraklar :** Bu tür vakıflarda söz konusu arazi üzerinde yaşayanlardan alınan her türlü **örfi** ve **şer'i** vergiler de vakfedilmiş sayılıyordu.

Ne var ki devlet gelirleri arasında yer alan yani **miri adet** sayılan gelirlerin, hayır amacına da yönelik olsa vakfedilmeleri, giderek devletin malı olan **miri** toprakların özel mülk haline dönüşmesine ve hazine gelirlerinin azalmasına yol açmıştır.

Vakıf, bireyden kaynaklanmakla birlikte çok değişik hizmetlerden kamunun yararlanmasına yönelik olduğu için toplum hayatında çok önemli bir rol oynamıştır. Bir hayır kurumu olarak dinsel bir içerik de taşıdığı için belirli bir malvarlığına sahip olan kişiler birer vakıf kurarak topluma hizmet götürmeyi, aynı zamanda kendilerine sevap kazandıran bir eylem saymışlardır. Türk İslam toplumlarında ibadete, eğitim öğretime, sağlığa ve kültürel etkinliklere yarayan birçok yapı ve kuruluş vakıf yoluyla gerçekleştirilmiştir. Cami, mescit, tekke, dergâh, zaviye gibi dinsel hizmetlere yarayan binalar dışında özellikle mahalle mektepleri ve medreseleri içeren eğitim öğretim kurumlarının çoğunun vakıf olması dikkat çekicidir. Bunların yanı başında, imarethane, hastane (darüşşifa veya bimarhane), han, hamam, çeşme, sebil, kütüphane, değirmen, yağhane gibi sağlığa, ticarete, konaklamaya hizmet eden yapıların da vakıflar içerisinde yer alması, ona çok yönlü hizmet veren bir kurum niteliğini kazandırmıştır.

Vakıfnamelerde belirtilen gelir kaynakları dışında vakıfların etkinliklerini sürdürebilmesi için çeşitli yollarla gelirlerin artırılmasına da çalışılmıştır. Uygulamada izlenen başlıca yollar, kiraya verme ya da vakıf paranın borç verilerek işletilmesi olmuştur.

Vakıf içinde yer alan bir yapının, kuruluşun (yani **mevkuf**un) kiraya verilmesi de '2' şekilde yürütülmüştür:

a) **Normal kiralama: Kesim** ya da **mukataa.** Bu herhangi bir yapı biriminin ya da arazinin yıllık bir bedel karşılığında kiraya verilmesi demektir. Kiracı kiraladığı yerde kendi öz malı olarak yeni bir bina yapıp ağaç dikebilir. Süresi bittiğinde kiralanan yerin, yapının geri verilmesi, kiracının ayrılması gerekir.

b) **Çift kira: İcareteyn.** Bu tür kiralamada önce peşin bir bedel ödenmesi gerekir. Kural olarak bu miktar vakıf değerinin yarısıdır Ancak daha sonra yıllık bir ikinci kiranın da ödenmesi zorunludur. XVI. yüzyılda başlayan bu çifte kiralama yöntemi, başlangıçta vakıflara biraz canlılık getirmiş, fakat sonraları birçok yolsuzluklara ve dolayısıyla yakınmalara yol açmıştır.

Kiralama dışında vakıflarda toplanan paraların borç verilerek elde edilecek **faiz**le vakıf gelirlerinin artırılmasına çalışılmıştır. Bu tür uygulama **Nakit Avarız Vakıflar** adıyla oluşturulan vakıflarda geniş çapta uygulanmakla birlikte, öteki vakıflarda da bu yola gidildiği görülmektedir. İslamiyette **faiz** deyiminin kullanılması dine aykırı sayıldığı için onun yerine **şer'i had**, yani şeriatın belirlediği sınır ya da oran geçerli tutulmuştur. Şer'i mahkeme kayıtlarında çok sık vurgulandığı gibi Osmanlı İmparatorluğu döneminde **şer'i had onu on bir** (% 10), hatta **onu on bir buçuk** (% 15) olarak belirlenmişti. Örneğin Ankara'da Hacı Bayramı Veli Mahallesinde kurulan **Nokit Avarız Vakfının** 1809 ve 1811 yıllarında şehir halkından değişik kişilere **onu on bir** ve **onu on bir buçuk** üzerinden borç para verdiği, şer'i mahkeme kayıtlarından anlaşılmaktadır. Asıl dikkate değer nokta gene Ankara Hatuni Mahallesinde bulunan **Nakit Avarız Vakfının**, 1787 tarihinden başlayarak muhtelif yıllarda yalnız Müslüman halka değil, Rum ve Ermeni Osmanlı yurttaşlarına da aynı oranlar üzerinden borç para vermesidir.

İmparatorluk düzeyinde yayılan ve çok değişik işlevleri üstlenen vakıfları denetlemek amacıyla başından beri gereken önlemlerin alınmasına çalışılmıştı. Anadolu Selçuklularında bir Evkaf Nazırlığının bulunduğu bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, denetim kadılara bırakılmıştır. Vakıf senetlerini onaylayanlar kadılar olduğu için denetleme için de en uygun yol seçilmiştir. Padişah ve saray vakıflarının yani **Evkaf-ı Hümayun'**un yönetim ve denetimi ise **Darüssaade Ağası** denen kızlar ağası ile sadrazama verilmiştir.

XVI. yüzyıla ilişkin bazı kayıtlar, vakıfların yaygınlığı ve etkinliği hakkında daha iyi bir fikir vermektedir. 1540'te yalnızca Anadolu Eyaletinde yani Çorum, Çankırı, Ankara, Eskişehir, Kütahya yöresinde vakfa dönüştürülmüş yapılar ve kuruluşlar şöyle idi: 45 imaret, 342 cami, 1055 mescit, 62 zaviye, 1 mevlevihane, 2 darülhüffaz (hafızlar evi), 110 medrese, 154 muallimhane (okul) ve 75 han - kervansaray.

1583'ten başlayarak 1924'e dek yalnızca Ankara şer'i sicillerine kaydedilen **vakfiyeler**in sayısı ise '151'i bulmuştu.

Bunun bir sonucu olarak XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarının 1/5'i vakfa bağlanmıştı. Geri kalan 1/5'ini padişah hasları oluşturuyor ve 3/5'i ise, **dirlik** olarak kullanılıyordu.

1527 - 1528 yılı bütçesine göre devlet gelirlerinin yüzde 12'si vakıflardan sağlanıyordu. XVIII. yüzyılda ise bu oran katlanarak yüzde 25'e yükselmişti.

Şunu da belirtmek gerekir ki alınan bütün önlemlere karşın vakıf sisteminde de yolsuzlukların tümüyle önüne geçilmemişti. Çeşitli yollarla edinilen **mülk** topraklarla vakfa bağlanan yerlerin artması, devlet gelirlerinin azalmasına neden olmuştu. Bazı kişilerin vergi kaçırmak amacıy-

la taşınır taşınmaz mallarını vakfa bağlamaları ve bunların yönetimini kendi çocuklarına bırakmaları (evlatlık vakıflar) yakınmaları daha da artırmıştı. Bu yüzden Fatih Mehmet, **mülk ve vakıfların** tümünün gözden geçirilmesini emretmek gereğini duymuştu. Kaynakların verdiği bilgiye göre bu denetleme sonucunda '20.000'den fazla köy ve mezraa üzerindeki vakıf ve mülk kayıtları kaldırılarak bunlar tımarlı sipahilere dağıtılmıştı. Ne var ki yerine geçen oğlu II. Bayezit babasının bu işlemini iptal ederek bu yerleri vakıf şartları üzerine geri vermişti.

II. Mahmut döneminde Osmanlı İmparatorluğu klasik yönetim düzenini bırakıp yeni bir yapılanmaya yöneldiğinde, önce 1826'da **Evkaf-ı Hümayun Nezareti** kurulmuştu. Buna 1836'da bir de **Harameyn-i Şerifeyn Evkafı Nezareti** adıyla Mekke ve Medine'deki vakıfların yönetimine bakan yeni bir kuruluş eklendi. Çok geçmeden de bu iki örgüt birleştirilerek **Şer'iye ve Evkaf Vekâleti** denen bakanlık kuruldu. İmparatorluğun sonuna kadar vakıflara bakan bu bakanlık, cumhuriyetin ilk yılına dek varlığını sürdürdü. 3 Mart 1924'te halifelik kaldırılır ve Öğretimin Birleştirilmesi Yasası kabul edilirken, **Şer'iye ve Evkaf Vekâleti** de kapatılıp vakıflara ilişkin görevler **Vakıflar Genel Müdürlüğü**ne verildi.

C — AHİLİK VE ESNAF ÖRGÜTLERİ

Türk kültür tarihi açısından üzerinde durulması gereken örgüt ya da kurumlardan biri de, XIII. yüzyıl Anadolusunda ortaya çıkan **Ahilik** ve onun temsil ettiği esnaf örgütleridir.

Ahi, Arapça bir sözcük olarak **kardeşim** anlamına gelmektedir. Böylece **Ahilik** bir kardeşlik örgütü olmaktadır. Bu adın Türkçedeki **cömert,** eliaçık anlamında olan **akı**'dan geldiği, dolayısıyla Ahiliğin Türklere özgü bir kuruluş olduğu öne sürülmekte ise de, bu yoldaki kanıtlar henüz doyurucu olmaktan uzaktır. Ahi örgütünün İslam dünyasında görülen **fütüvveti** andırması, kullanılan terimlerin aynı oluşu ve sistemin işleyişindeki benzerlik, **Ahiliği** Türkiye'ye özgü olarak nitelendirmeye pek olanak bırakmamaktadır. Genelde örgüt **fütüvvet** olarak tanımlanıyor, örgüte girmiş olanlar ise **kardeşim** sayıldıkları için **Ahi** diye anılıyorlardı. Nitekim XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Orhan Gazi döneminde Anadolu'yu gezmiş olan İbni Batuta örgüte mensup olanları **Ahiyanü'l-fityan** (kardeş yiğitler) olarak göstermektedir.

Arapçada **fütüvvet,** bir **fata**da yani yiğit delikanlıda bulunan övgüye değer özelliklerin tümü anlamındadır. Bu özelliklerin başında da **cömertlik** gelmektedir. Ancak **fütüvvet,** tasavvuf anlayışında bir terim haline gelmiştir. Bu alanda da, başkalarını kendinden üstün tutmak, cömertlik demektir. Böyleyken Abbasi Halifesi En - Nasır zamanında (1180 - 1225)

belli kişilere verilen bir san durumuna getirilmiştir. **Fütüvve** denilen bu sanın verilmesi için düzenlenen törende '2' şeyin yerine getirilmesi gerekiyordu:

a) **San** verilecek kişiye özel bir giysinin, şalvarın giydirilmesi,

b) Fütüvve kadehinden (ka'su'l-fütüvve) içilmesi.

Anadolu'daki **Ahiliğ**in, fütüvvet üzerine kurulmuş değişik amaçlı ve disiplinli bir örgüt olduğunu kabul etmek gerekmektedir. **Ahilik,** dinsel içeriği de olan ekonomik amaçlı bir dayanışma ve meslek örgütü demektir. Yüzeysel bir benzetme ile, esnaf örgütü, günümüzün işkollarına göre çalışan sendikalar demektir. Şehirlerden başlayarak köylere kadar yayılan örgütün ana amacı, benzer işlerde çalışanlar arasında yardımlaşmayı sağlamak, mesleki hakları korumak ve topluluk içinde düzeni sürdürmektir. Dinsel bir içerik taşıması, disipline önem vermesi yönünden kimi araştırmacılar tarafından bir tarikat olarak nitelendirilmişse de, Ahilik diye bir tarikat hiçbir zaman varolmamıştır.

Ahi olabilmek, örgüte girebilmek birey olarak bazı erdemlere, niteliklere sahip bulunmayı gerektiriyordu. **Ahilik ahlakı** diye anılan bu nitelikler, ya da ilkeler '4' madde olarak şöyle sıralanıyordu:

a) Bağışlamayı bilmek: Kuvvetli ve galip durumda iken de bağışlamayı bilmek.

b) Kızgın iken de yumuşak davranmak.

c) Düşman bile olsa kişilere, insanlara yardım etmek.

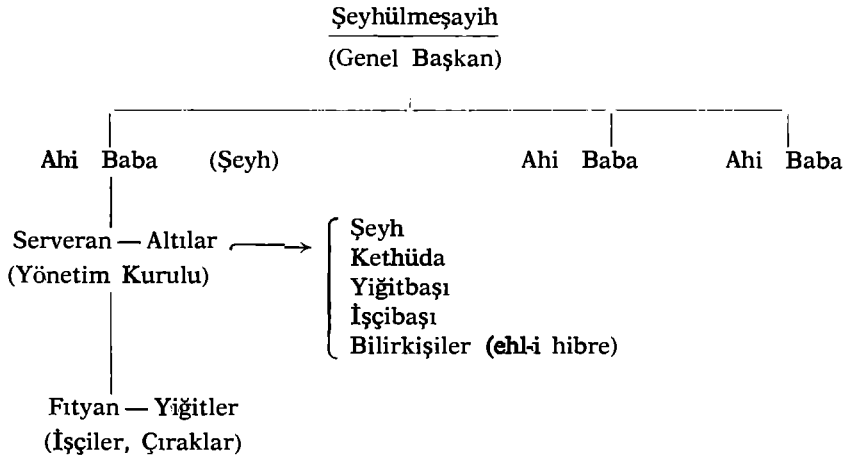
ç) Kendisi muhtaç iken de, başkasına vermeyi bilmek.

Ahilik dinsel nitelikli bir mesleki örgüt olduğu için ona yeni girenler hem Ahi **müridi,** hem de söz konusu mesleğe **çırak** olmuş sayılıyorlardı. Yeni üyeye **fütüvve** törenlerinde olduğu gibi **hırka** ya da **şalvar** giydiriliyor beline de **kuşak** bağlanıyordu. Kuşak kuşanmaya **şed bağlama** deniliyordu. Ayrıca Ahi şeyhi yeni kabul edilen kişinin saçını makasla kesiyordu. Ahi olanlar başlarına beyaz yün külah, ayaklarına da mest giyiyorlardı. Bu külahlara **kalansuva** deniliyordu.

Örgüte alınma bazı nitelik ve yetenekleri gerektirdiği için kâfirler, yani Müslüman olmayanlar, arabozanlar, gizli bilimlerle uğraştıkları söylenenler, içki içenler, hamam tellakları ve kan dökücü diye tanınan cerrah ve avcılar Ahiliğe kabul edilmiyorlardı. Örgüte girdikten sonra kurallara uymayanlar ya da kötülükleri görülenler Ahilikten çıkarılıyorlardı ki, buna **fütüvvetten düşme** deniliyordu.

Ahilik örgütünde başlıca '3' aşama, basamak vardı. Örgüte yeni giren çırak, ya da işçi **Fityan** denen **yiğitler** grubuna alınmış oluyordu. Meslekte yetiştiği kendi başına işyeri açıp yönetebileceği kabul edilen çırak gene düzenlenen bir törenle **İhvan** basamağına yükseltiliyor gerçek **Ahi** oluyordu. Ahiler de kendi içlerinde '5' sınıfa ayrılıyorlardı. **İhvan**dan sonra gelen üçüncü aşama ise, **Serveran** (başkanlar) ya da **Altılar** adıyla anı-

lan bir tür yönetim kurulu idi. Bu grupta gerçekten de '6' kişi bulunduğu için **altılar** adıyla anılıyordu. Bunlar başta örgütün gerçek başkanı ya da şeyhi olan **Ahi Baba** ile **Kethüda, Yiğitbaşı, İşçibaşı** ile **Ehl-i hibre** yani bilirkişi olan '2' uzman idi. Her işkolu böyle oluşurken herhangi bir kentteki çeşitli Ahi örgütlerinin tümünün başında da **Şeyhülmeşayih** (şeyhler şeyhi) unvanı verilen bir genel başkan bulunuyordu. Buna göre Ahi örgütlerindeki şema şöyle belirtilebilir:



Sıkı bir disiplinin uygulandığı Ahilikte akşam yemekleri topluca yeniyor ve örgüt başkanı olan **Ahi Babanın** öncülüğünde namaz kılınıyordu. Bu yüzden **Ahi Baba,** aynı zamanda **şeyh** diye de tanınıyordu. İbni Batuta, yemek yendikten sonra topluca **teganni** ve **raks** edildiğini yani müzik eşliğinde **semah** yapıldığını da kaydetmektedir. Gene onun önemle vurguladığına göre günboyu kendi işlerinde çalışan Ahiler kazandıklarını akşamleyin getirip **Ahi Babaya** teslim etmekte idiler. Bu da örgütte kazancın ortak olduğunu göstermektedir.

Ahilikte rekabet yasak olup, fiyatlar ve üretilen malın niteliği, güncel deyimle standartlar örgütçe saptanmakta ve çok yakından denetlenmekte idi. Yeni bir işyerinin açılması da örgütün iznine bağlıydı.

Serveran veya kimi kez **ihtiyar heyeti** de denen **Altılar** en yetkili kurul olup hem yönetim, hem de bir ceza kurulu gibi çalışıyordu. Hükümet ile esnaf arasında aracılık yapmak da bu kurulun görevleri arasında idi. Örgütün başı olan **Ahi Baba** (ya da **şeyh**), esnaf arasından seçiliyordu. Yalnız seçimin yerel kadı tarafından merkeze bildirilmesi ve oraca onaylanması gerekliydi. **Esnaf Kethüdası** da onların arasından seçiliyor ve seçim hükümetçe onaylandıktan sonra geçerli sayılıyordu. **Yiğitbaşı,** örgütte çeşitli görevler üstlenen kişiydi. Esnaf arasında rütbelerin saptanması, peştemal ya da kuşak kuşanma törenleri, Altıların verdiği disiplin cezalarının uygulanması ve esnaf sandığının yönetimi onun başlıca görevle-

rindendi. Ayrıca örgütü yerel kadılık yanında da o temsil ediyordu. **İşçibaşı,** örgütün temsil ettiği işkolunda ya da sanatta söz sahibi olup, Yiğitbaşının yardımcılığını yapıyordu. Bilirkişiler ise üyeler arasında denetimlerde iş gördükleri gibi, mahkemelerde de bilirkişilik yapıyorlardı.

Ahilik, Anadolu Selçuklu devletinin parçalanmaya yüz tuttuğu XIII. yüzyıl sonlarından başlayarak XIV. yüzyıl Anadolusunda çok büyük bir etkinlik ve yaygınlık kazanmıştı. Öyleki İbni Batuta, Türkmenlerin yaşadıkları hemen her yerde, şehirde ve kasabada, hatta kimi köylerde Ahilerin bulunduğunu belirtmektedir. Disiplinli bir örgüt olduğu için de Ahilik, bu yüzyılların siyasal olaylarında büyük bir rol oynamıştır. Nitekim Osmanlı Beyliğinin kuruluş ve gelişmesinde de başta Şeyh Edebali olmak üzere Ahi örgütünün etkili olduğu bilinmektedir. Ayrıca Ahi örgütleri, siyasal otorite boşlukları doğduğu zamanlarda şehirlerin yönetimlerini de üstlenmişlerdir. İbni Batuta buna değinirken de, «Bu ülke törelerinden biri de, bir şehirde hükümdar bulunmadığı zaman Ahilerin hükümeti yönetmeleridir» demekte ve XIV. yüzyılın ikinci çeyreğindeki **Kayseri**'yi buna örnek olarak göstermektedir. Aynı durum 1350'li yılların Ankarası için de söz konusu olup, Ankara Ahileri Osmanlı egemenliğinden önceki yıllarda şehir yönetimini ellerine geçirip burada bir Ahiler devleti kurmuşlardı.

Osmanlıların güçlü bir merkezi devlet kurmalarından sonra Ahiliğin siyasal hayattaki önemi azalmakla birlikte, bir esnaf örgütü olarak etkinliği yüzyıllarca sürdü. Ancak XV. yüzyıldan başlayarak İspanya kökenli **lonca** örgütünün alınmasıyla, kimi yerlerde onunla karıştırıldığından özgünlüğü Orta Anadolu'da Kırşehir ve yöresinde koruyabildi. Bu nedenle XVII. ve XVIII. yüzyıllara ilişkin esnaf örgütlerini saf Ahilik olarak kabul etmeye olanak yoktur. Bununla birlikte esnaf örgütleri, başta İstanbul olmak üzere, büyük kent ve kasabalarda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Örneğin XVII. yüzyılda İstanbul'da '1.109' lonca örgütünün bulunduğu, bunlara kayıtlı üye sayısının da '126.000'e ulaştığı saptanmaktadır. Başka bir kayda göre, Ankara'da 1827'de '72' ayrı zanaat grubu vardı ve bu dallarda çalışanların sayısı ise '2331' idi. Ortaçağ sonlarından başlayarak bütün yeniçağlar boyunca ekonomik, sosyal ve kültürel hayatta etkinliklerini devam ettiren Türk Ahi ve lonca örgütleri, XIX. yüzyılda Avrupa'daki endüstri devrimi sonucunda ülkenin yavaş yavaş bir hammadde pazarı durumuna gelmesi yüzünden eski önemini yitirmeye sürüklenmiştir. Bu yüzden Birinci Dünya Savaşı öncesinde 1913'te mevcut örgütlerin kapatılmasına karar verilmiştir. Cumhuriyet döneminde eski örgütler yerine **Esnaf Odaları**nın kurulması yeğlenmiştir. Böylece de **Ahilik** ya da esnaf örgütleri, Türk kültürünün iş ve çalışma hayatına, mesleki dayanışmaya, birlikte kazanıp hakça bölüşmeye, birlikte söyleşip eğlenmeye ilişkin geleneklerini bağrında saklayan bir kaynak niteliğini kazanmıştır.

—o—

KISALTMALAR

AHI	Fevziye A. Tansel, «Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında ilk Teşebbüsler ve Neticeleri» **Belleten** XVII/66
AT	Claude Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler**
BÇ	O. Spengler, **Batının Çöküşü**
DT	Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**
EEF	Ertuğrul Düzdağ, **Ebussuut Efendinin Fetvaları**
ETD	Abdülkadir İnan, **Eski Türk Dini Tarihi**
HYD	Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**
İK	Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**
KAY	Âfet İnan, **M. Kemal** Atatürk'ten **Yazdıklarım**
KD	Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri**
KÜD	T. S. Eliot, **Kültür Üzerine Düşünceler**
OHT	Osman Turan, **Oniki Hayvanlı Türk Takvimi**
OTİ	Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**
ST	Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**
STD	Osman Turan, «Selçuklu Türkiyesinde Din Tarihine ait bir Kaynak» **Köprülü Armağanı**
TB	Arnold Toynbee, **Tarih Bilinci**
TAM	Birgili Mehmet, **Tarikat-ı Muhammediye**
TÇD	Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**
TE	Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**
TDT	Emre Kongar, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**
THK	Burhan Oğuz, **Türkiye Halkının Kültür Kökenleri**
Tİ	Osman Turan, **Türkler ve İslamiyet,** DTCF Dergisi, IV/4
TİD	Adnan Adıvar, **Tarih Boyunca İlim ve Din**
TİT	Metin And, **Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu**
TTT	Metin And, 100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi
TYK	Semih Tezcan, «Türklerde Yazı Kültürü», **Harf Devriminin 50. yılı Sempozyumu**
ÜR	Hüseyin Yurdaydın, «Üstüvani Risalesi», **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** X (1962)

KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN ŞEREF — **Tarih Musahabeleri**, Yay. Enver Koray, Ankara, 1985.

ADIVAR, ADNAN — **Tarih Boyunca İlim ve Din**, İstanbul, 1969.

Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul, 1970.

AHMET REFİK — **Onaltıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik**, İstanbul, 1932.

Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı, Haz. Abdullah Uysal, Ankara, 1987.

AKGÜNDÜZ, AHMET — **Vakıf Müessesesi**, Ankara, 1988.

AKSAN, DOĞAN — **Her Yönüyle Dil. Ana Çizgileriyle Dilbilim**, I-III, Ankara, 1977-1982.

AKSÜT, ALİ KEMALİ — **Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati**, İstanbul, 1944.

ALİ, GELİBOLULU — **Kühü'l-Ahbar**, I, İstanbul, 1277 (1871).

Menakıb-ı Hünerveran, İstanbul, 1926.

ALTUN, ARA — **Anadolu'da Artuklu Devri Mimarisi'nin Gelişmesi**, İstanbul, 1978.

AMICIS, EDMONDO DE — **İstanbul (1874)**, Çev. Beynun Akyavaş, Ankara, 1981.

AND, METİN — **Geleneksel Türk Tiyatrosu. Kukla-Karagöz-Ortaoyunu**, Ankara, 1969.

100 Soruda Türk Tiyatrosu, İstanbul, 1970.

Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu, 1839-1908, Ankara, 1972.

Karagöz. Theatre D'ombres Turc, Ankara, 1977.

ANGIOLELLO, DONADO DA LEZZE — **Historia Turchesca**, Bucuresti, 1910.

ARIK, RÜÇHAN — **Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı**, Ankara, 1988.

ARSEVEN, CELAL ESAT — **Türk Sanatı Tarihi**, 3 c. İstanbul, 1955-1967.

ATASOY, NURHAN — «Selçuklu Kıyafetleri Üzerine bir Deneme», **Sanat Tarihi Yıllığı**, IV (1971), 111-151.

X — **Atatürk Önderliğinde Kültür Devrimi. Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği (RCD) Semineri Tebliğleri (9-11 Kasım 1967)**, Ankara, 1972.

X — **Atti del Secondo Cogresso Internazionale di Arte Turca. Venezia, 26-29 settembre 1963**, Napoli, 1965.

BABİNGER, FRANZ — **Mahomet II. Le Conquérant et son temps 1432-1481. La grande peur du monde au tournand de l'histoire,** Trad. E. del Medico, Paris, 1954.

Fatih Sultan Mehmet ve İtalya, Çev. Bekir S. Baykal, **Belleten,** XVII/65 (1953), 41-82.

BAGBY, P. — **Culture and History,** Londra, 1958.

BARIŞTA, H. ÖRCÜN — **Türk El Sanatları,** Ankara, 1988.

BAYKARA, TUNCER — «Zeybekler» (Zeybek Elbisesi Giyme Yasağı), **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi,** II/22 (1969), 59-61.

BAYRAMOĞLU, FUAT — **Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri,** İstanbul, 1974.

BAYUR, Y. HİKMET: — **Türk İnkılabı Tarihi,** I/1, Ankara, 1963.

BEDREDDİN, ŞEYH: — **Varidat,** Çev. Cemil Yener, İstanbul, 1970.

BERKES, NİYAZİ — **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** Ankara, 1973.

BERKİ, ALİ HİMMET — **Vakıflar,** İstanbul, 1946.

X — **Bin İkiyüz Doksan Senesinde Elbise-i Osmaniye, Les Costumes Populaires de la Turquie en 1873,** Constantinople, 1873.

BİLİM, CAHİT — «İlk Türk Bilim Akademisi : Encümen-i Dâniş», **H. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi,** III/2 (1985), 81-104.

BİNARK, İSMET — «Türklerde Resim ve Minyatür Sanatı», **Vakıflar Dergisi,** XII (1978), 271-290.

BİRGİVİ, İMAM — **Tarikat-i Muhammediye Tercümesi,** Çev. Celal Yıldırım, İstanbul, 1969.

BOUTROUX, EMİLE — **İlim ve Din,** Çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1927

CAHEN, CLAUDE — **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler,** Çev. Yıldız Moran, İstanbul, 1979.

CÂHİZ — **Hılafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri,** Çev. Ramazan Şeşen, Ankara, 1967.

CANTACASIN, THEODORE S. — **Petit Traicté de I.'Origine des Turcqz,** Paris, 1896.

CASTELLAN, ANTOINE L. — **Moeurs, usages, costumes des Othomans et abregé de leur histoire,** 6 t. Paris, 1812.

CEVDET PAŞA — **Tarih-i Cevdet,** I, İstanbul, 1271.

CEZAR, MUSTAFA — **Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Tarihçesi, 1883-1968,** İstanbul, 1968.

CEZAR, MUSTAFA — **Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi,** İstanbul, 1971.

Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, Ankara, 1977.

CHALLAYE, FELICIEN — **Dinler Tarihi,** Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1960.

ÇAĞATAY, NEŞET — **Bir Türk Kurumu Olan Ahilik,** Ankara, 1974.

ÇUBUKÇU, İBRAHİM, A. — «İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Tasnifi», **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** VII (1958-1959) 119-130.

Gazzali ve Şüphecilik, Ankara, 1964.

DİLAÇAR, A. — **Kutadgu Bilig İncelemesi,** Ankara, 1972.

DİYARBEKİRLİ, NİJAT — **Hun Sanatı,** İstanbul, 1972.

DOĞRUL, ÖMER RIZA — **İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf,** İstanbul, 1948.

DÜZDAĞ, ERTUĞRUL — **Şeyhülislam Ebussuut Efendi Fetvaları,** İstanbul, 1972.

ECKMANN, J. — «Yunan Harfli Karamanlı İmlası Hakkında», **Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar,** I, Ankara, 1950, s. 27-31.

EKREM, M. ALİ — «Şamanlığın ve Eski Türk Kültürünün Dobrucadaki Kırım Türkleri Folklorunda İzleri», **I. Türk Folklor Kongresi,** Ankara, 1979, s. 109-117.

ELDEM, HALİL ETHEM — **Mısırın Son Memlûk Sultanı Melik Tumanbay II Adına Çorlu'da Bulunan bir Kitabe,** İstanbul, 1945.

ELIOT, T. S. — **Kültür Üzerine Düşünceler,** Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, 1987.

ERGİN, OSMAN — **Türkiye Maarif Tarihi,** II, İstanbul, 1940.

Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi, İstanbul, 1939.

ERGUN, S. NÜZHET: — **Türk Musikisi Antolojisi,** İstanbul, 1943.

ERÖZ, MEHMET — «Türk İçtimai Hayatında Totemizmin İzleri», **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,** IV/1-4 (1973), 289-299.

Türkiye'de Alevilik, Bektaşilik, İstanbul, 1977.

Hıristiyanlaşan Türkler, Ankara, 1983.

ETTINGHAUSEN, RICHARD — **Turkische Miniaturen vom 13 bis zum 18. Jahrhundert,** München, 1965.

X — **Fifth International Congress of Turkish Art, Budapest,** 1978.

GABAIN, ANNEMARIE von — «Eski Türkçenin Yazı Dili», Çev. Sabit Paylı, **Türk Dili Araştırmaları Belleten,** 1959, s. 311-329.

GALLAND, ANTOINE — **İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar,** Çev. Nahit S. Örik, Ankara, 1949.

GAUTIER, THEOPHILE — **İstanbul,** Çev. Nurullah Berk, İstanbul.

GAZALİ, İMAM — **İslamda Müsamaha,** Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1972.

GÖKALP, ZİYA — **Türk Medeniyeti Tarihi,** Haz. Fikret Şahoğlu, 2 c., İstanbul, 1974.

Türkçülüğün Esasları, İstanbul, 1958.

GÖKYAY, ORHAN ŞAİK : **Molla Lûtfi,** Ankara, 1987.
GÖLPINARLI, ABDÜLBAKİ : **Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin,** İstanbul, 1966.
..... : **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,** İstanbul, 1977.
GÜVENÇ, BOZKURT: **Sosyal ve Kültürel Gelişme,** Ankara, 1976.
..... : **İnsan ve Kültür,** İstanbul, 1979.
HABİB : **Hat ve Hattatîn,** İstanbul, 1888.
X : **Harf Devriminin 50. yılı Sempozyumu,** TTK, Ankara, 1981.
İBNİ BATUTA : **Seyahatname-i İbni Batuta,** Çev. Mehmed Şerif, İstanbul, 1330.
İBNİ FADLAN : «İbni Fadlan Seyahatnamesi,» Çev. Lütfi Doğan, **İlahiyat Fakültesi Dergisi, I - II** (1954), s. 59 - 80.
İBRAHİM HAKKI : **Marifetname,** Yay. Turgut Ulusoy, 4 c., İstanbul, 1974 - 1975.
İNAL, İBNÜLEMİN M. KEMAL : **Son Hattatlar,** İstanbul, 1970.
İNAN, ABDÜLKADİR: **Tarihte ve Bugün Şamanizm,** Ankara, 1954.
..... : **Eski Türk Dini Tarihi,** İstanbul, 1976.
İNAN, ÂFET : **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları,** Ankara, 1969.
..... : **Pîrî Reis'in Hayatı ve Eserleri,** Ankara, 1974.
İPŞİROĞLU, M. ŞEVKET - EYUBOĞLU, S. : **İslamda Resim Yasağı ve Sonuçları** İstanbul.
X : **İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, I,** İstanbul, 1988.
İZDEM, EKMEL : **Tarih Boyunca Türk Kültürü ve Sanatı. Ansiklopedik Sözlük,** İstanbul, 1972.
X : **Kanuni Armağanı,** TTK, Ankara, 1970.
KAPLAN, MEHMET : **Türk Milletinin Kültürel Değerleri,** Ankara, 1987.
KAŞGARLI MAHMUT : **Divanu Lugat-it Türk,** Yay. Besim Atalay, 6 c. Ankara, 1941 - 1972.
KÂTİP ÇELEBİ : **Mizanu'l - Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk,** Yay. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1972.
KESKİOĞLU, OSMAN : «İslamda Tasvir ve Minyatürler», **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** IX (1961), 11 - 23.
..... : «Fatih Devrine ait iki Kur'an-ı Kerim Tercümesi», **Vakıflar Dergisi,** IV, (1957), 95 - 100.
KLAVİYO : **Timur Devrinde Semerkanda Seyahat,** Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1975.
KOÇU, REŞAT EKREM : **Türk Giyim Kuşam ve Süsleme Sözlüğü,** Ankara, 1969.
KOESTLER, ARTHUR : **Onüçüncü Kabile. Hazar İmparatorluğunun Mirası,** Çev. Belkıs Çorakçı, İstanbul, 1977.

KONGAR, EMRE : **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,** Ankara, 1979.

KORLAELÇİ, MURTAZA : **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** İstanbul, 1986.

KOŞAY, HAMİT ZÜBEYR : **«Doğu Anadolu Mezarlarındaki Koç ve Koyun Heykelleri», Milletlerarası I. Türk Sanatları Kongresi,** s. 73-76.

KOKSAL, AYDIN : **Dil ve Ekin,** Ankara, 1980.

KÖPRÜLÜ, M. FUAT : «Anadolu'da İslamiyet», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** II/4 (1338/1922), 281-311.

..... : **Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans,** İstanbul, 1929.

..... : **Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar,** Ankara, 1966.

KÖYMEN, MEHMET A. : «Alparslan Zamanında Türk Giyim Kuşamı», **Selçuklu Araştırmaları Dergisi,** III (1971), 51-90.

KUNDAKÇI, DURDU : «İtalyancadan Türkçeye Türkçeden İtalyancaya Geçmiş Sözcükler Üstüne», **İtalyan Filolojisi,** X/11 (1978), 135-153.

KUSHNER, DAVİD : **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu,** Çev. Ş. S. Türet-B. Ertem-F. Erdem, İstanbul, 1979.

KUTAY, CEMAL : **Sahte Derviş,** İstanbul, 1970.

KUZGUN, ŞABAN : **Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi. Hazar ve Karay Türkleri,** Ankara, 1985.

KÜÇÜK, HASAN : **Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerinde Müsbet Tesirleri,** İstanbul, 1976.

KÜTÜKOĞLU, MÜBAHAT : «1869'da Faal İstanbul Medreseleri», **İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi, 7-8** (1976-1977), 277-392.

LAMARTINE, ALPHONSE : **Voyage en Orient. Souvenirs, impressions, pensées et paysages,** Paris, 1887.

LEONE, ENRICO DE: **L'Impero Ottomano nel primo periodo delle riforme (Tanzimat), secondo fonti italiane,** Milano, 1967.

LEVEND, AGÂH SIRRI : **Ali Şir Nevaî, I. Hayatı, Sanatı ve Kişiliği,** Ankara, 1965.

LEWIS, BERNARD : **İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı,** Çev. Nihal Önol, İstanbul, 1975.

MİROĞLU, İSMET : «İstanbul Rasathanesine Ait Belgeler», **İÜEF, Tarih Enstitüsü Dergisi,** 3 (1972), 75-82.

MONTEGÜ, LADY : **Şark Mektupları,** Çev. Ahmet Refik, İstanbul, 1933.

MORI, ANGIOLI : **Gli Italiani a Costantinopoli. Monografia Coloniali,** Modena, 1906.

NAMIK KEMAL : **Makalat-ı Siyasiyye ve Edebiyye,** İstanbul.

NUTKU, ÖZDEMİR : **Darülbedayi'in Elli Yılı,** Ankara, 1969.

..... : **IV. Mehmet'in Edirne Şenliği,** Ankara, 1972.

OCAK, AHMET YAŞAR : **Babailer İsyanı,** İstanbul, 1980.

«İbn Kemal'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı», **Şeyhülislam İbn Kemal**, Ankara, 1986, s. 31 - 38.

OĞUZ, BURHAN — **Türkiye Halkının Kültür Kökenleri, I - II**, İstanbul, 1976 - 1983.

OLIVIER — **Türkiye Seyahatnamesi (1790 yıllarında Türkiye ve İstanbul)**, Çev. Oğuz Gökmen, Ankara, 1977.

ORHONLU, CENGİZ: — **Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar**, Der. Salih Özbaran, İzmir, 1984.

ORKUN, HÜSEYİN NAMIK — **Eski Türk Yazıtları**, 4 c, İstanbul, 1936 - 1941.

X — **Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri**, İstanbul, 1987.

ÖGEL, BAHAEDDİN: — **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi. Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre.** Ankara, 1962.

..... — **Türk Kültür Tarihine Giriş**, 9 c. Ankara, 1978 - 1987.

ÖĞÜTMEN, FİLİZ — **XII. - XVIII. yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler**, İstanbul, 1966.

ÖNDER, MEHMET — «Kubad Abad Sarayı Kazılarında Yeni Bulunan Dört Çini», **Sanat Tarihi Araştırmaları**, II, (1968), 116 - 121.

ÖNER, NECATİ — **Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara, 1967.

ÖNEY, GÖNÜL — **Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme El Sanatları**, Ankara, 1978.

ÖRNEK, SEDAT VEYİS — **Türk Halk Bilimi**, Ankara, 1977.

ÖZ, TAHSİN — **Hırka-ı Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese**, İstanbul, 1953.

ÖZERGİN, KEMAL — «Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları», **İÜEF Tarih Dergisi**, XV/20 (1965), 141 - 170.

ÖZTUNA, YILMAZ — **Abdülkadir Merâğî**, Ankara, 1988.

PAKALIN, M. ZEKİ — **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü** 3 c., İstanbul, 1971 - 1972.

PAUL - HENRY, CHOMBART DE LAUWE — «Değer Sistemleri ve Kültürel Dilekler», **Ulusal Kültür**, 6 (Ekim 1979), s. 194 - 205.

PİRİ REİS — **Kitabı Bahriye**, İstanbul, 1935.

RASONYİ, LASZLO — **Tarihte Türklük**, Ankara, 1971.

REYHANLI, TÜLAY — **İngiliz Gezginlerine Göre XVI. yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582 - 1599)**, Ankara, 1983.

X — **Risale-i Mimariyye**, Yay. O. Şaik Gökyay, **İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı**, Ankara, 1975, s. 113 - 215.

RUSSEL, BERTRAND — **Bilim ve Din**, Çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, 1972.

SALAVILLE, S. - DALLEGIO, E. — **Karamanlidika. Bibliograhie analytique d'ouvrage en langue Turque imprimé en caractère Grecs**, 3 vol, Attenès, 1958 - 1974.

SANHOURY, A. **Le Califat. Son evolution vers une société des Nations Orientale,** Paris, 1926.

SAYILI, AYDIN «Higher Education in Medieval Islam», **Ankara Üniversitesi Yıllığı,** II (1948), 30-71.

«Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri» (Avrupa ile Mukayese), **Araştırma,** I (1963), s. 5-69.

«Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri» **Erdem,** I/1 (1985), s. 169-186.

SENCER, MUZAFFER «Kültüre İlişkin Temel Kavramlar», **Ulusal Kültür,** 5 (1979), s. 3-53.

SEVENGİL, REFİK AHMET **Saray Tiyatrosu,** İstanbul, 1962.

SEYYİD EFENDİ **Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi Hakkında Nutuk,** Ankara, 1340 (1924).

SOYKUT, REFİK **Orta Yol Ahilik,** Ankara, 1971.

SÖZEN, METİN **Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi,** İstanbul, 1981.

Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı, Ankara, 1984.

STRZYGOWSKI, JOSEF «Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi», **Türkiyat Mecmuası,** III (1935), s. 1-80.

SUNAR, CAVİT **Tasavvuf Tarihi,** Ankara, 1975.

SÜMER, FARUK **Eski Türklerde Şehircilik,** İstanbul, 1984.

ŞEHABEDDİN SÜLEYMAN **Osmanlılıkta Vahime-i Mes'uliyet,** İstanbul, 1915.

TANSEL, FEVZİYE ABDULLAH **«Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri** (1862-1884)», **TTK Belleten,** XVII/66 (1953), s. 223-249.

TAŞÇIOĞLU, MUHADDERE **Türk-Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri,** Ankara, 1958.

TOTT, BARON DE **18. yüzyılda Türkler,** Çev. Mehmet R. Uzmen, İstanbul.

TOYNBEE, ARNOLD: **Tarih Bilinci,** 2 c. İstanbul, 1978.

TURAN, OSMAN **On iki Hayvanlı Türk Takvimi,** İstanbul, 1941.

«Selçuklu Türkiyesinde Din Tarihine ait bir Kaynak», **Köprülü Armağanı** (1953), s. 531-564.

«Türkler ve İslamiyet», **Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,** IV/4 (1946), 457-485.

«Le Souveraines Seldjoukides et leurs sujets non musulmans», **Studia Islamica,** I (1953), s. 65-100.

«Selçuklu Kervansarayları», **TTK Belleten** X/39 (1946), s. 471-496.

Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul, 1969.

TURAN, ŞERAFETTİN — **Kanuni'nin Oğlu Şehzade Bayezıd Vak'ası**, Ankara, 1961.

«**Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları**», **Tarih Araştırmaları Dergisi**, I/1 (1963), s. 157-202.

Atatürk ve Ulusal Dil, Ankara, 1981.

«Atatürk ve Ulusal Kültür», **Ankara Üniversitesi Atatürk Simpozyumu**, Ankara, 1983, s. 333-340.

TURANİ, ADNAN — **Dünya Sanat Tarihi**, Ankara, 1983.

TURHAN, MÜMTAZ — **Kültür Değişmeleri. Sosyal Psikoloji Bakımından bir Tetkik**, İstanbul, 1959.

X — **Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. yılı Bilimsel Toplantısı. Bildiriler**, Ankara, 1980.

X — **Türkiye'nin Dört Yılı**, Çev. A. Kurutluoğlu, İstanbul.

X — **Türkiyenin Sosyo-politik ve Kültürel Hayatında Basın**, Ankara, 1979.

TYLOR, E. B. — **Primitive Culture. Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom**, Londra, 1871.

UBUCINI, J. H. A. — **1855'de Türkiye**, Çev. Ayda Düz, 2 c., İstanbul, 1977.

UZLUK, ŞEHABETTİN — **Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler**, Ankara, 1957.

UZUNÇARŞILI, İ. HAKKI — «Asakir-i Mansureye Fes Giydirilmesi Hakkında Sadrazamın Takriri ve II. Mahmud'un Hatt-ı Hümayunu», **TTK Belleten**, XVIII/70, (1954), s. 223-230.

Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Ankara 1945.

ÜLKEN, HİLMİ ZİYA — **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2 c. Konya, 1966.

ÜLKER, MUAMMER: — **Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı.**

ÜNGÖR, ETEM — **Türk Marşları**, Ankara, 1966.

ÜNVER, SÜHEYL — **Türk Yazı Çeşitleri**, İstanbul, 1953.

Ressam Levnî, Hayatı ve Eserleri, Ankara, 1949.

Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz, Ankara, 1958.

..... — **İstanbul Rasadhanesi**, Ankara, 1969.

VIMERCATI, CESARE — **Costantinopoli e l'Egitto**, Paris, 1849.

YAGAN, ŞAHİN

YÜKSEL — **Türk El Dokumacılığı**, İstanbul, 1978.

YAZIR, MAHMUT — **Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli**, Ankara, 1972.

YETKİN, SUUT KEMAL — «Türk Resim Sanatının Menşei Hakkında», **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XI (1963), 5-10.

YILDIZ, HAKKI DURSUN — **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul, 1976.

YURDAYDIN, HÜSEYİN — «Üstüvani Risalesi», **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, X (1962), s. 71-78.

YURDAYDIN, H.-DAĞ, M. — **Dinler Tarihi**, Ankara, 1978.

YİRMİSEKİZ MEHMET ÇELEBİ — **Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi**, yay. Şevket Rado, İstanbul, 1970.

ZELYUT, RIZA — **Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler**, İstanbul, 1986.

DİZİN

A

Aba: 208
Abad-kunende: 272
Abbas Hilmi: 230
Abbas Vesim: 192
Abbasiler, Abbasoğulları: 53, 98, 112, 133, 134, 135, 139, 163, 164, 168, 169, 213, 230, 261, 316
Abbasi Halifeliği: 135, 137
Abece: 71
Abdullah, ressam: 253
Abdullah, şeyhülislam: 131, 191, 267
Abdullah Cevdet: 66, 150
Abdurrahman, III. Endülüs: 134
Abdurrahman, Sarı: 179
Abdurrahman Şeref: 219
Abdülaziz, sultan: 23, 129, 149, 253, 257, 258, 270, 280, 299
Abdülcelil, Levni: 249
Abdülhamit, I.: 252, 279
Abdülhamit II.: 63, 65, 129, 137, 145, 150, 197, 220, 221, 227, 230, 232, 236, 280, 299, 300
Abdülhamit ibni Türk: 164
Abdülkadir, Meragali: 260, 261, 265
Abdülkerim, şeyhülislam: 174
Abdülmecit, sultan: 252, 253, 269, 270, 280, 299
Abdülmecit, son halife: 253, 254, 258
Abdülmelik, halife: 52
Acem-puselik: 265
Acemce: 63
Acemi oğlanları mektebi: 200
Adak: 155
Adana: 233
Âdem: 92
Âdetler: 43
Adıvar, Adnan: 131, 153, 156, 166, 170, 175, 177, 186
Afaroz: 93
Âfetler: 180
Afgan: 222
Afrasya: 38
Afrika: 27, 71, 89, 134, 176, 190, 203
Afrika dilleri: 47
Afrika uygarlığı: 38, 39
Afrodit: 236
Afşin: 255
Ağa kapısı: 128
Ağaç kültü: 118
Ağız: 24, 25
Ahır: 277
Ahi, Ahiler: 216, 263, 316, 317, 319
Ahi Baba: 318
Ahi Şeyhi: 317, 318
Ahiler devleti: 319
Ahilik: 56, 307, 316, 317, 318, 319
Ahi Çelebi: 175
Ahiret: 84, 95
Ahlak: 12, 17, 19, 83, 104, 236, 237, 261
Ahmet III.: 191, 249, 278
Ahmet, Tulunoğlu: 113, 165, 169
Ahmet, Abbasoğullarından: 134
Ahmet Paşa, Hain: 135
Ahmet Aşıki: 172
Ahmet Cevdet Paşa: 14, 60, 66, 196, 199
Ahmet Fehim: 304
Ahmet Hamdi, Filibeli: 60
Ahmet, Hezarfen: 188
Ahmet Hulusi, müftü: 130
Ahmet, Kadı, Niğdeli: 118
Ahmet, Karahisarlı: 287
Ahmet, Taşköprülü: 185
Ahmet Mithat: 304
Ahmet Musa: 248
Ahmet Nakşi: 248
Ahmet Necip: 304
Ahmet Refik: 144
Ahmet Rıza: 150, 199
Ahmet Şemsettin, şeyhülislam: 131, 178
Ahmet Vefik: 14, 60, 196, 199

Ahmet Yesevi: 116
Ahmedi: 172
Ahşap: 274
Ahzap suresi: 226
Ak börk: 121, 213
Akademi: 253, 254, 305
Akaid: 186
Akamenişler: 37
Akatlar: 71, 72
Akdeniz: 89, 176, 177, 217, 244, 276
Akıl: 115, 149, 158, 165-167, 173, 185
Akılcılık: 158
Akkızlar: 103
Akkoyunlular: 256, 257, 264, 275
Aklam-ı sitte: 286
Akli bilimler: 170, 180, 181, 190
Aksan, Doğan: 45, 47, 49
Aksal, S. Maksudi: 64
Aksaray (İstanbul): 297
Aksium Savaşı: 34
Akşehir: 256
Alaaddin Keykubad: 256
Alaaddin Camii, Niğde: 256
Alaaddin, Tuslu: 173
Aladağ (Efes): 92
Alafrangalaşmak: 220
Alceste Operası: 271
Alet bilimler: 181
Alem (sancak): 263
Alevi: 121
Alfabe: 64, 71-76, 79-82
Âli Paşa: 78, 199, 304
Âli, Gelibolulu: 184
Âli Bey: 304
Âli bilimler: 181
Ali, halife: 117-121, 133
Ali Bey, Karamanoğlu: 129
Ali, Cezayirli: 177
Ali, nakkaş: 247
Ali Bey, Evrenosoğlu: 159
Ali Bey: 301
Ali bin Hasan: 160
Ali Fethi (Okyar): 221
Ali Kuşçu: 171, 172, 174, 175, 177
Ali Seydi: 77
Ali Suavi: 78, 149
Ali Ufki: 262
Alişir Nevai: 53, 54
Alla Franca: 259
Alla Turca: 259, 268, 271
Allah: 51, 84, 94, 96, 99, 103, 115, 116, 121, 125, 129, 181, 312
Almalık: 309
Alman, Almanlar: 219, 279
Alman kültürü: 27
Almanca: 11, 14, 48, 61, 63
Almanya: 15, 63, 68, 79, 130, 148, 155
Alt kültür: 20, 23
Altaylar: 239
Altay dili: 47, 48
Altaylılar: 99, 103
Altılar (Ahilik): 317, 318
Altımermer (İstanbul): 145
Amame: 212
Amasra: 62
Amasya: 119, 169, 252
Ameli bilimler: 261
Ameli icma: 97
Amerika: 71, 85, 102, 176, 177, 189, 193
Amerika Birleşik Devletleri: 27, 148
Amerika ve Adalar dilleri: 47
Amerikan: 209
Amicis, Edmondo de: 218, 219, 232, 293, 302
Amirutzes: 172, 173
Ampere, A. M.: 180
Ampir biçem: 279
Ana hukuku: 99
Ana Tanrıça: 89
Anadili: 51, 52
Anakent: 309
Anadolu: 25, 42, 51, 53-55, 57, 61, 62, 71, 75, 84, 88, 89, 92, 99, 102, 103, 112, 113, 116-121, 123-125, 127, 141, 143, 163, 165, 166, 168-171, 179, 193, 200, 211, 213-217, 225, 231, 244, 245, 249, 256, 263, 273-275, 278, 285, 288, 290, 291, 307, 309, 310, 316, 319
Anadolu Beylikleri: 55, 57, 171
Anadolu eyaleti: 315
Anadolu Selçukluları: 52, 127, 141, 168-170, 210, 211, 256, 285, 315, 319
Anadolu sentezi: 244, 245
Anadolu Türkçesi: 56, 57
Anatomi: 156, 190
Anayasa: 67, 128, 145, 151, 159, 197, 223
Anayurt: 41
And, Metin: 288
And Dağları uygarlığı: 37-39

Angiolello, Donato: 109, 172, 245
Anglosakson kültürü: 27
Anima: 86
Animizm: 85-88, 100, 101, 154, 289
Ankara: 27, 74, 78, 130, 186, 198, 235, 240, 270, 271, 284, 315, 319
Anna, çariçe: 271
Antakya: 93
Antalya: 275
Antiller: 176
Antoine, André: 305
Antropoloji: 13
Antropomorf: 88
Apollo heykeli: 257
Apostolos: 91
Araba kuklası: 291
Arabesk: 27, 243, 244
Arabistan: 112, 114, 252, 312
Aram ayı: 163
Aramca, Arami alfabesi: 47, 71, 72, 74
Arat, R. Rahmeti: 50
Arap, Araplar: 34, 42, 51, 53, 58, 73, 75, 94, 98, 99, 106, 110-112, 137, 163, 165, 168, 209, 211, 212, 225, 227, 228, 255, 274, 286, 291, 309
Arap kenti: 310
Arap müziği: 260
Arap resmi: 243
Arap kültürü: 27, 29, 30, 32-34
Arap yazısı: 71, 72, 75, 77, 78, 109, 286
Arapça: 11, 14, 46-48, 50-61, 63, 65-67, 71, 75, 80, 81, 94-97, 102, 118, 139, 149, 155, 163, 164, 167-171, 173-175, 180, 181, 189, 191, 194, 196, 197, 207-209, 212, 226-228, 233, 235, 240, 246, 261, 263, 272, 277, 293, 294, 297, 307, 310, 311, 316
Arberry, A.J.: 52
Aristo, Aristoteles: 14, 33, 156, 164, 173, 180, 185, 261
Aristov: 74
Arnavutça: 61, 62, 208, 209
Arnavutluk: 78, 122
Artuklular: 273
Arz odası: 264
Asakiri Mansure-i Muhammediye: 217, 218, 264, 268
Askeri kıyafet: 217
Askeri muzıka: 263, 269, 270
Aslan heykeli: 256
Asma resim: 245
Asr suresi: 95
Astroloji: 186
Astronomi: 161, 164, 166, 169, 171, 173-175, 177, 181, 184-187, 190, 191, 193
Asur, Asurlular: 90, 138, 212, 273
Asya: 77, 89, 94, 101, 177, 189, 190, 257, 274, 275
Aşevi: 311
Âşık Paşa: 55
Âşık Paşazade Ahmet: 57
Aşiret: 309
Aşk (tasavvuf): 116, 122
At kültürü: 209
Atabey: 137, 169
Atalar kültü, ruhu: 86, 87, 100, 101, 102
Atalar Sözü: 54
Atalay, Besim: 53
Atasözü: 174
Atay, F. Rıfkı: 64
Ataerkil: 99
Atatürk: 14-16, 24, 27, 64-67, 134, 138, 146, 147, 150, 151, 198, 201, 206, 222, 233, 235, 236, 254, 270
Ataullah, hoca: 172
Athenagoras: 93
Atilla: 107
Atina: 109, 221, 271
Atlas denizi: 176
Atlas Minor: 189
Atmeydanı (İstanbul): 143, 175, 257
Augusbourg Anlaşması: 148
August, II.: 271
Augustus: 32, 74
Augustinus: 154
Avarlar: 108
Avicenne (İbni Sina): 164
Avrasya: 38, 260
Avrupa: 27-29, 34, 42, 48, 61, 72, 75, 107, 108, 114, 141-146, 148-150, 156, 160, 162, 164, 167, 177, 183, 185, 189, 190, 192-194, 197-200, 209, 212, 219, 221, 230, 231, 245, 252, 253, 258, 259, 271, 275, 282, 291, 295, 299-301, 319
Avrupa kültürü: 24, 28
Avrupa uygarlığı: 28, 29
Avrupa mimarisi: 278
Avrupa sanatı: 239, 245, 285
Avrupa tiyatrosu: 300, 303
Avusturya: 130, 219

Avustralya: 87, 102, 160, 203
Ay: 100, 118, 184, 190
Ayanlık: 217
Ayasofya: 137, 143, 250
Ayasofya Medresesi: 171
Aydın: 124
Aydınlanma: 35, 148, 184
Âyet: 95, 97, 125, 226, 230, 242, 255
Ayıntap: 186
Âyin-i Cem: 122
Aynalıkavak Kasrı: 276
Aytoldı: 165
Ayşe: 242, 243
Azak: 106
Azap, Azaplar: 213
Azerbaycan: 106, 261
Azeri dili: 47
Azınlık mabetleri: 281
Azınlık tiyatroları: 303
Aziz, azize: 55
Aziz Esterabadi: 55

B

Baba, babalar: 102, 120, 122
Baba İshak: 119
Baba İlyas: 119, 120
Baba Nakkaş (Ş. Mustafa): 248
Baba Resul: 119
Baba Saltuk: 124
Babailik: 118, 120
Bâbıâli: 128, 132, 230
Bâb-ı meşihat: 128
Babil: 90
Babil kültürü: 29, 30
Babilonya: 90, 105
Babinger, Franz: 245
Bach, J. S.: 32
Bagby, P.: 13, 16, 21
Bağdat: 112, 134, 244, 279
Bağımsız kültürler: 29, 38, 40
Bağlarbaşı (İstanbul): 258
Bağlama: 260
Bahai Efendi (Şeyhülislam): 187
Bakara suresi: 95
Baki: 176
Bakû: 79
Balasagun: 309
Bale: 190, 289
Balık (kent): 307, 308
Balım Sultan: 120
Balıkesir: 179
Balkanlar: 293
Baltacıoğlu, İ. Hakkı: 287
Baltık dilleri: 47
Bando: 268, 271
Barata: 217
Bargâh: 54, 273
Barkan, Ö. Lütfi: 313
Barok: 31, 32, 279
Basımevi: 188, 191, 200, 249, 286
Basra: 176, 177
Başkurt, Başkurtlar: 99, 103, 113
Başmak: 208, 224, 229
Başmimar: 280
Başoda: 278
Başörtüsü: 208, 226, 229
Batı Anadolu: 274
Batı Göktürkler: 308
Batı Hunları: 107
Batı kültürü: 29, 30-34
Batı mimarisi: 278, 279
Batı müziği: 260, 268, 270, 271
Batı resmi: 245
Batı tiyatrosu: 289, 297, 300, 302
Batı Türkistan: 263
Batı uygarlığı: 35, 38, 39
Batınilik: 119, 125
Batlamyus: 29, 156
Baybars: 54, 134, 170
Baydar, Nasuhi: 236
Bayezıt II.: 56, 57, 136, 139, 142-144, 172, 174, 175, 200, 214, 228, 246, 316
Bayezıt, şehzade: 130, 144, 296
Baykent: 111
Bayur, Hikmet: 135
Beden afeti: 204
Bedesten: 277, 309, 310
Bedevi, bedeviyet: 14
Beethoven: 271
Bedrettin Mahmut, Simavnalı: 124-126, 173
Beğşehir: 296
Bektaşi, Bektaşiler: 121, 123, 216
Bektaşi edebiyatı: 120
Bektaşilik: 116, 118, 120-123, 213, 217, 225, 244, 263
Belgrat: 221
Belh: 111

Bellini, Gentile: 143, 245-247
Benedict, P.: 13
Berat: 286
Berberi dili: 47
Berk, Nurullah: 287
Berker, Ercüment: 260
Berlin: 79, 271
Besarabya: 108
Beykoz cam: 284
Beylerbeyi Camii: 279
Beylerbeyi Sarayı: 258, 278, 280
Beyoğlu: 269, 301, 303, 304
Beyrut: 138
Beytlehem: 91
Bezek: 226, 240, 241
Bezeme: 244, 283, 286
Bezm-ü-rezm: 55
Bezzaz, bezzezistan: 277
Bıyık: 216
Bianchi: 199
Biçin (maymun): 163
Bid'at: 59, 143, 180, 185, 187, 191, 196, 230, 312
Bihzat: 246
Bilezik: 209
Bilge Kagan: 74
Bilge, Rıfat: 53
Bilim: 15, 20, 21, 33, 44, 48, 50, 51, 97, 113, 146, 152-167, 170-179, 182-201, 234
Bilim sınıflaması: 180, 261
Bilimsel özerklik: 159, 160, 197, 198
Bimaristan: 169, 175, 277, 314
Bina emini: 280
Bindallı: 225
Biniş: 228
Birgili Mehmet Efendi: 144, 179-182, 185, 186, 204, 250, 266, 267, 312
Birinci Dünya Savaşı: 63, 64, 129, 130, 137, 269, 319
Birinci ulusal mimarlık: 282
Bitlis: 250
Bizans: 62, 93, 105-109, 141, 227, 245, 284, 301, 310
Bobowski, Albert (Ali Ufki): 262
Boccaccio opereti: 299
Boğa: 244
Boğaz, Boğaziçi: 188, 251
Boğdan: 262
Bolşevik ihtilali: 29
Bologna: 167, 198
Bolu: 285
Bonaparte, Napoleon: 32, 219, 279
Boris I. (Bulgar): 107
Boru: 263, 271
Bosna: 142, 219
Bostancıbaşı: 216
Boynuz: 102
Bögü Kağan: 105
Bölgesel kültür: 23, 31
Börekçi, Rıfat: 130
Börk: 208, 210, 212, 213, 224
Börklüce Mustafa: 124, 125
Brahmanizm: 114
Brahmi yazısı: 81
Bruno, Giordano: 157
Buckle, Thomas: 36
Buda (Macaristan): 143, 257
Budda: 104, 105
Budizm: 49, 98, 101, 104, 105, 110, 114, 203, 241, 255, 274, 308
Budun inli: 100
Bugut yazıtı: 49
Buhara: 111, 112
Bulgaristan: 107, 108
Bulgarlar: 25, 75, 82, 107, 108, 113, 211, 224
Burdur: 109
Burma tülbent: 214
Bursa: 124, 171, 172, 247, 298
Burçlar: 256
Büyü: 87, 88, 100, 101, 153-155, 187
Büyücü: 101, 155
Büyük Selçuklular: 51, 113, 255, 307
Büyük Şizma: 93

C

Cadı, cadıcılık: 100, 101, 155
Cafer Çelebi: 172
Cahen, Claude: 54, 141, 170, 225
Cahiliye: 94
Câhiz: 210, 238
Calosso, Timoteo: 23
Calvin: 32, 157
Cam süsleme: 283, 284
Cambaz: 132
Cami: 112, 145, 273, 274, 276, 277, 279, 309, 310, 311, 314, 315
Câmiü'l-elhan: 261

Can (Mevlevilik): 122
Canlıcılık: 85, 100
Cantacasin, Theodore: 228
Cantagalli, G.: 285
Cantate: 263
Cantemir, Dimitrie: 262
Carr, L. J.: 13
Cariye: 226, 228, 265
Carlo Felice: 252
Cebir: 163, 164
Cehennem: 125, 142
Ceket: 208, 218
Celali takvim: 169, 170
Cem, şehzade: 245
Cem (Bektaşilik): 142
Cemalettin, Afganlı: 196
Cemil Topuzlu: 305
Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye: 66, 77, 78, 199, 200
Cemaat-i Nakkaş-i Rum: 248
Cenevizliler: 301
Cennet: 103, 125, 190
Cepken: 208, 212, 224, 227
Cevdet Paşa: 253
Cezar, Mustafa: 253
Cezayir: 188, 217
Challenge: 36
Challaye, F.: 84
Chi-Huaf-Ti: 32
Choiseul: 251
Charlemagne: 108
Christ: 91
Cihannüma: 189
Cihat: 111, 127, 129, 130, 132, 137, 266
Ciltçilik: 283
Cimri: 54, 55
Cin: 87, 154
Cinci Hoca: 100
Civelek: 227
Civilis, civilisation, civilizzazione: 14
Cizvit: 155
Code civil: 148
Coğrafya: 85, 173, 176, 177, 187, 189, 191, 193, 198, 203
Coles, Paul: 144
Colombus, Cristof: 176
Comédie Française: 305
Commedia dell'Arte: 296
Comte, Auguste: 31, 86, 198
Corin, M.: 79
Corvin, Mathias: 257
Costanzo la Ferrara: 245
Cömertlik: 116
Cromwel: 32
Cultura, culture: 11
Cuma selamlığı: 269
Cura: 260
Curcuna (ortaoyunu): 296
Cübbe: 119, 208, 212, 214
Cürcani: 173
Cyriacus, Anconalı: 172

Ç

Çadır: 239, 272, 273, 308
Çadır hayat: 290
Çağ (takvim): 163
Çağa Ayanlığı: 217
Çağatay, Saadet: 50
Çağdaşlaşma: 18, 42, 209, 232
Çakma: 284
Çakşaput ayı: 163
Çaldıran: 175
Çalgı: 266, 267
Çalma sarık: 213
Çam ağacı (totemizm): 118
Çamaşır: 207, 208
Çanakkale: 285
Çankırı: 169, 315
Çarık: 208, 210
Çarmıh: 92, 93
Çarşaf: 208, 227
Çavuşbaşı: 301
Çedik: 218
Çelebi (tarikat): 120, 123, 203
Çelebi Mehmet: 124, 139
Çember (boyunbağı): 229
Çemberlitaş: 196
Çerağ: 122
Çeremisler: 260
Çeşme (İzmir): 193
Çeşme (mimarlık): 276, 277, 279, 310, 314
Çeşmi bülbül: 284
Çetinkaya, Ali: 222
Çevgân: 264
Çevre: 36, 208
Çıplak Maya: 235
Çırağan Sarayı: 278, 299

Çırak: 317, 318
Çiçek aşısı: 192, 193
Çiftbaşlı kartal: 256
Çift kira: 314
Çifte hamam: 276
Çifte Minareli Medrese: 256
Çilenişinlik: 122
Çin: 27, 35, 37, 42, 49, 73, 75, 85, 87, 98, 100, 102, 104, 111, 112, 153, 163, 238-240, 247, 274, 308
Çin kültürü: 29, 30, 32
Çin resim yazısı: 72
Çin uygarlığı: 36-39
Çince: 74
Çinliler: 186, 187, 308
Çini, çinicilik: 211, 228, 283, 284, 285
Çinili Köşk: 254
Çivi yazısı: 71, 72
Çizme: 208, 210, 215, 219, 229
Çoksesli müzik: 259, 268, 270
Çoktanrıcılık: 85, 88, 94
Çorum: 179, 315
Çukurova: 214
Çuvaşça: 47
Çuvaşlar: 260

D

Dadaş: 214
Dalkülah: 213
Damasko: 229
Damran Grajanubhab: 218
Dandanakan: 50
Danıştay: 128
Dans: 290, 297
D'Aronco, Raimondo: 279
Darülbedayi: 270, 304, 305
Darülelhan: 270
Darülfünun: 77, 160, 196, 197, 199
Darülhuffaz: 315
Darülmuallimin: 196
Darüşşifa: 169, 171, 183, 314
Davul: 263, 264, 266, 271
Davut Peygamber: 139, 242
Deccal: 125
Decei, A.: 172
Dede (Mevlevilik): 122
Dede Efendi: 260
Dede Korkut Kitabı: 118, 260
Def: 102
Defterdarlık: 132
Değirmen: 314
Dekoratif sanatlar: 283
Dellibaba köyü (Erzurum): 102
Deliorman: 125
Delil ocağı: 220
Delos problemi: 174
Dendanı saadet: 138
Deprem: 184
Dergâh: 54, 116, 123
Deri elbise: 203
Dernschwam: 109
Dertli, şair: 217
Derviş: 102, 122
Deismann, Adolf: 170
Destar: 212, 214
Devir: 266
Devlet: 14, 51, 52, 94, 97, 98, 107, 126, 127, 133, 134, 146, 147, 149, 150
Devlet konservatuvarı: 271, 305
Devşirme: 227
Dışarıdan evlenme: 86, 99
Dış don: 209
Diana: 257
Diaspora: 90
Dicle: 36
Dil: 12, 21-25, 44-69, 76, 80, 106-108, 141, 152, 181, 199, 233, 259, 268
Dil afeti: 182, 266
Dil akademisi: 65
Dil encümeni: 64, 79
Din: 12, 17, 21, 22, 25, 27, 44-46, 49, 51, 52, 58, 75, 83-85, 89-95, 97-110, 113, 116, 117, 119, 126, 133, 139-142, 144, 146-150, 152, 154, 156-158, 172, 203, 230, 231, 234, 236, 259, 268
Din-i İlahi: 136
Dini mimarlık: 272
Din kardeşliği: 91, 92
Direklerarası: 298
Divan (şiir): 58
Divan, Divan-ı Hümayun: 52, 54, 56, 128, 179, 193, 205
Divan edebiyatı: 176
Divan kâtipliği: 54
Divan nöbeti: 264
Divan tercümanlığı: 192
Divani hisse: 314
Divani topraklar: 313

Divanî yazı: 286, 287
Divanü Lûgat-it-Türk: 53, 260
Divriği: 169, 256, 274
Diyanet İşleri Başkanlığı: 129
Diyar-i Rum: 52, 57
Diyarbakır: 256, 274
Dizlik: 209
Dobruca: 108, 125
Doğacılık: 85, 88, 89, 100, 101, 103, 117
Doğaçlama: 262
Doğal haklar: 148, 185
Doğancılar (Üsküdar): 188
Doğu Akdeniz: 33, 63
Doğu Anadolu: 275
Doğubayezıt: 278
Doğu Göktürkler: 308
Doğu Türkistan: 74
D'Ohsson, M.: 136, 206, 216, 252, 265, 267
Dokumacılık: 284
Dolama: 208, 214, 224, 229
Dolman: 210
Dolmabahçe Sarayı: 278, 280, 299
Dolmabahçe Tiyatrosu: 299
Dolmen: 70
Don: 207, 214
Donizetti, Giuseppe: 269, 270
Dorik: 33
Dramatik oyunlar: 290
Dövmecilik: 284
Dubrowski, Jan: 235
Dukas: 125
Durak Çelebi: 261
Durdurulmuş uygarlıklar: 36
Durer, A.: 246
Durkheim: 84
Dursun Bey: 172
Duvar resimleri: 247, 252, 285
Dükkân (tuluat): 298
Dürrîzade Abdullah: 130

E

Ebniye-i Hassa Müdürlüğü: 282
Ebu Ali (İbni Sina): 164
Ebubekir, halife: 95, 132, 133
Ebu Berekât: 138
Ebu Hanife: 182, 312
Ebu İshak İsmail, şeyhülislam: 131, 187
Ebu Muslim: 112
Ebu Nasr Muhammed (Farabi): 164
Ebu Said Mirza: 75
Ebussuut: 128, 130-132, 178, 179, 182, 266, 267, 292, 312
Ebu Yusuf: 312
Ebuzziya Tevfik: 304
Edebiyat: 18, 171, 175, 186, 199
Edebiyat-ı Âliye Mektebi: 197
Edik: 208
Edirne: 124, 171, 175, 192, 276, 277, 298
Edirnekâri: 284
Edvar-i Musiki: 265
Efdal: 204
Efendi (tuluat): 290, 297
Efes: 92
Eflatun: 156, 164
Efsane: 202
Efsun: 100, 187
Ege: 38, 39, 163, 193, 214
Egzotizm: 237
Ehl-i Hadis: 243
Ehl-i hibre: 318
Ehl-i hiref: 265
Ehl-i rey: 243
Ejderha: 244
Ekber: 136
Ekklesia: 93
Ekmel (tasavvuf): 116
Ekzogami: 86, 99
Ekrem, Recaizade: 304, 305
El alma (Mevlevilik): 123
Elam uygarlığı: 38, 71
Elam çivi yazısı: 72
El afeti: 250, 267
Elazığ: 252, 274
Elbise: 203, 204, 207, 227, 228
Elçin (dinler): 89
Eldem, Halil Etem: 135
Eldiven: 209, 216
Elhamra Tiyatrosu: 303
Eliot, Thomas: 20, 23, 83, 84
El örgüleri: 284
Emanat-ı Mukaddese: 138, 139
Emeviler: 52, 106, 110-112, 127, 133, 134, 230
Emirü'l-müminin: 134
Emre, A. Cevat: 74
Encümen-i Dâniş: 65, 199
Endaze: 220

Enderun: 137, 262
Endüljans: 93
Endülüs: 115, 134
Enelhak: 114
Engizisyon: 142, 157
En-Nasır: 316
Enrico: 93
Enstrümantal: 259
Entari: 207, 212, 214, 215, 225, 227
Enver Paşa: 78, 220
Enveri kalpak: 172, 220
Ergenekon: 162
Ergin, Osman: 310
Erlik (Şamanizm): 103
Ermeniler: 220, 221, 227, 288, 302-304, 310
Ermenice: 61, 303
Ermeni kilisesi: 142
Ermeni yazısı: 71, 81
Eröz, Mehmet: 108
Erzurum: 102, 214, 256, 275
Esatir: 95
Eski Ahit: 90, 92
Eskimolar: 36, 102
Eskimo dili: 45
Eskişehir: 315
Eski Türk dini: 99
Esnaf örgütleri: 28, 307, 316, 317, 319
Esnaf odaları: 319
Esnaf sandığı: 318
Estrangelo yazısı: 81
Esvabcıbaşı: 300
Eşrefoğulları: 54
Eşzamanlık: 32-34, 36
Etek: 208
Eti uygarlığı: 37
Etük: 210
Euklides: 173
Evangile: 92
Evamir-i Aşere: 90
Evkaf-ı Hümayun: 315, 316
Evkaf Nazırlığı: 315
Evlatlık vakıflar: 316
Evliya Çelebi: 188-190, 250, 282, 291
Evren, Kenan: 235
Evrensel dinler: 35
Evrim kuramı: 26, 157, 193
Eyyup Peygamber: 116
Ezan: 50, 67, 266

F

Fahrettin Ali: **54, 55**
Fahrüddin Razi: **179**
Faiz: 98, **315**
Fakih: **97, 126**
Fal: **100, 101**
Falih Rıfkı (Atay): 80
Fanus: 284
Farap: 164
Farabi: 33, 164, 180, 261
Fars: 27, 54, 163, 165
Farsça: 46-48, 50-61, 76, 80, 121, 123, 165, 168, 170, 172, 173, 175, 194, 196, 207-209, 212, 227, 238, 246, 257, 260, 261, 272, 273, 277, 294, 307, 309
Farz: 129, 130
Farz-ı ayn: 181
Farz bilimler: 181, 182
Fas: 208, 217
Fasıl (ortaoyunu): 296
Fata: 316
Fatma (Peygamberin kızı): 134
Fatma Aliye: 253
Fatımiler: 134, 213, 243
Fatih Mehmet: 57, 75, 109, 127, 131, 136, 141-143, 171-175, 179, 183, 206, 214, 221, 245, 247, 252, 264, 276, 301, 311, 316
Fatih albümü: 247
Fatih camii: 276
Fatih portresi: 245
Faysalü't-tefrika: 140
Fazıl Ahmet Paşa: 192
Felsefe: 12, 19, 33, 104, 113, 115, 131, 156, 163, 164, 167, 68, 171, 172, 174, 179, 183-187, 191
Fena fillah: 114
Fener Kilisesi: 142
Fenerli Rumlar: 192
Fenike hece yazısı: 71, 72
Ferace: 208, 227-230, 232
Feraiz: 169, 181
Ferheng: 11
Ferman: 142, 159, 205, 286
Feroz Ahmet: 151
Ferruh, Atabey: 169
Fes: 145, 206, 208, 216-220, 222, 223, 303
Feshane: 219
Festa publica: 301

Fethali: 77
Fetiş, fetişizm: 86, 99
Fethiye: 177
Fetret Devri: 124, 172
Fetva: 84, 101, 114, 125-132, 137, 174, 175, 178, 179, 187, 191, 267, 292
Fetva eminliği: 128
Fıkıh: 97, 118, 126-128, 163, 167-169, 171, 181, 186, 194, 231, 311
Fırat: 36
Fityan: 317, 318
Filip II.: 183
Fin-Ugur: 47, 108
Fince: 47
Firenze: 285
Fistan: 208, 232, 268
Filistin: 90-92
Figani: 257
Firavun: 185
Fizik: 185, 192
Floransalılar: 142, 143, 301
Florida: 176
Foça: 62
Fodla: 311
Folklor: 117
Fondation: 311
Fossati, Gaspare: 279
Frang (para): 268
Frank, Franklar: 108, 220
Frank Krallıkları: 62
Fransa: 14, 63, 105, 129, 147, 148, 192, 209, 219, 221, 251, 268, 305
Fransız, Fransızlar: 41, 63, 269
Fransız devrimi: 11, 145, 155
Fransız kültürü: 27, 28
Fransız Akademisi: 199
Fransız dil oğlanları: 187
Fransız oyunları: 301
Fransız tiyatrosu: 302
Fransızca: 14, 15, 48, 59-61, 63, 77, 79, 86, 168, 200, 208, 209, 258, 295, 299, 302
Frenk: 192
Frenkçe: 63
Fresk: 284
Frikyalılar: 217
Fuat Paşa: 77, 199
Fuller, C. F.: 258
Fuzuli: 176
Fünun Medresesi: 197
Fütüvvet: 316, 317

G

Gabain, Annemarie von: 81
Gagavuzlar: 82, 108, 109
Galata: 62, 142, 301
Galata Kulesi: 188
Galatasaray Sultanisi: 63, 200, 303
Galenus: 164
Galland, Antoine: 187
Galilei, Galileo: 157, 158
Gardet, Louis: 243
Gardizi: 99
Gautama: 104
Gautier, Theophile: 218, 219, 228
Gaza: 129, 238
Gazan Han: 242
Gazzali: 115, 140, 167, 173, 180, 181
Gece-gündüz: 184
Genç Kalemler: 60
Gelenek: 12, 232
Geleneksel oyunlar: 30, 290, 295, 302
Gelgit: 184
Gennadios: 142, 172
Geometri: 66, 163, 169, 171, 174, 185, 187, 192, 193, 238
Georgius Trapezuntios: 172
Gerdanlık: 209
Gerçek, gerçekçilik: 153-155
Germenler: 108
Gevher Nesibe: 169
Geza: 108
Gırnata: 115
Gıyaseddin Keyhüsrev III.: 55
Gıyaseddin Siyavuş: 54
Girit: 72, 88
Girit uygarlığı: 37
Giysi: 23, 202-207, 211, 215, 224, 227, 317
Gizemcilik: 113, 114
Giuseppe'nin harmaniyesi: 302
Gluck: 271
Gobbi, Luigi: 252
Gobineau, Comte: 36
Goethe: 33
Goldoni: 303
Gotik: 31, 32, 35, 72
Goya: 235
Göçebe uygarlıklar: 38, 39
Gök: 103
Gökböri: 98
Gök Medrese (Sıvas): 256

Göksel dinler: 89
Gök Tanrı, Tengri: 101, 103
Gökalp, Ziya: 11, 16-20, 46, 61, 66, 101, 150, 162, 197
Göktürkler: 46, 73-75, 98-100, 104, 105, 107, 111, 162, 239, 241, 272, 307, 308
Göktürk alfabesi, yazısı: 25, 72-75, 81
Göktürk Anıtları: 49
Gölge oyunu: 291, 292
Gömlek: 207, 212-215, 219, 224, 229
Gözbağcılık: 294, 295
Gözlemevi: 164, 165, 169, 170, 177, 178, 182, 184
Gran Turco: 246
Gravür: 251, 254*
Grek, Grekler: 141, 217
Grek kültürü: 32
Grek panteonu: 89
Grek sanatı: 239
Grekçe: 47, 62, 109, 145, 173, 290
Gritti, Alvise: 143, 301
Grönland: 176
Guillemet: 253
Guptalar: 37
Gülbank: 121
Gülhane Hattı: 149
Güllü Agop: 303, 304
Günah: 93, 155, 266
Güneş: 100, 118, 184
Güney Amerika: 27
Güneydoğu Anadolu: 275
Gürcü Hatun: 141
Güvenç, Bozkurt: 15, 18, 20, 22, 25, 26, 44
Güzel sanatlar: 15, 98, 233, 258, 286
Güzellik (tasavvuf): 115

H

Habeş dili: 47, 48
Habeşistan: 33
Hac: 96, 137
Haccac: 52, 111
Hacı Ahmet: 177
Hacı Ârif Bey: 260
Hacı Bayram Mahallesi: 315
Hacı Bektaş: 217
Hacı Halife: 133
Hacı Paşa: 171
Hace-i sâni: 164
Hacir: 312
Hacivat: 290-292, 296
Haç: 92
Haçlı Seferleri: 42, 62, 141
Hadimu'l-Harameyni'ş-şerifeyn: 136, 138, 139
Hadis: 51, 96, 97, 117, 149, 151, 163, 168, 169, 185, 197, 230, 242, 243
Hafız Osman: 287
Hafsa Sultan: 175
Hakkâklık: 254
Halep: 136, 138, 169
Haliç: 276
Halife (tarikat): 120, 122, 132
Halife (Defterdarlık): 133
Halife (mimar): 280, 281
Halife (İslamiyet): 58, 95, 112, 118, 126, 132-138, 150, 253, 254, 258, 300
Halifelik: 95, 98, 117, 126, 132-138, 258, 316
Halil (İbrahim): 257
Halil Hamit Paşa: 192
Halkbilim: 13
Halk müziği: 259, 260, 262, 268
Halk tiyatrosu: 289, 300
Hallac-ı Mansur: 114
Hamam: 276, 277, 310, 314
Hamdi Bey, müzeci: 254, 305
Hamdullah, Şeyh: 286, 287
Hammer, J.: 199
Hamza Bali: 179
Han: 165, 275, 277, 315
Hanefi: 127, 243
Hanende: 265
Hanzade: 225
Haram: 132, 180, 242, 266, 267
Harbi: 129
Hareke: 76, 78
Harem (saray): 246, 252, 265, 278, 299
Harem-i şerif: 138, 316
Harezm: 168, 177
Harf, harfler: 71, 74-77, 79, 80
Harita dersleri: 253
Harizmliler: 119
Harp Okulu: 192
Harput: 274
Hars: 11, 16-19, 201
Has odalılar: 216
Hasan Can: 59

Hasan Çelebi, lagari: 188
Hasankeyf: 274
Hasan Paşa, Cezayirli: 192
Hassa Mimarları Ocağı: 279-282
Hassa ordusu: 112, 121
Hastane: 165, 169, 171, 310
Hat (yazı): 244, 249, 253, 276, 283-287
Hatai: 58
Hatip: 132, 292
Hatice Sultan: 77, 251
Hatipzade: 174
Hattat: 191, 252, 286
Hatun Ana: 120
Hatuni Mahallesi: 315
Havari: 91, 92
Havra: 90, 145
Havva: 92
Havza: 169
Hayal (kukla): 290
Hayal-i zıl (karagöz): 132, 291, 292
Hayal oyunu: 291-293
Haydar Çelebi: 135
Haydar Çelebi, Nigâri: 248
Haydn: 271
Hayırbay: 138
Hayreddin: 78
Hayrullah Efendi: 136, 199
Hayvan resimleri: 240, 241, 244, 250-252, 256, 267
Hazar Denizi: 101, 105, 112, 211
Hazarlar: 75, 105, 106, 111
Hazariyet: 14
Hece yazısı: 71, 72, 73
Hegel: 29, 33
Heinrich IV.: 93
Hekimbaşılık: 183
Hekim kalpağı: 219
Helal: 131, 204
Helen uygarlığı: 37-39
Helence: 47
Helenizm: 33
Hemedan: 164
Hendesehane: 192
Hera: 89
Herder: 29
Herkül Heykeli: 257
Heybeliada: 142
Heyd, Uriel: 17
Hey'et (astronomi): 131, 164, 169, 171, 181
Heykel: 33, 34, 89, 250, 254-257, 266
Hıraset: 11
Hıristiyan: 81, 91-93, 106, 108, 109, 141 142, 145, 146, 155, 156, 166-168, 172, 176, 190, 192, 206, 215, 221, 222, 232, 235, 239
Hıristiyanlık: 33, 49, 90-96, 105-108, 142, 154, 172, 244, 267
Hırka: 208, 212, 214, 227, 317
Hırka-i Saadet: 138, 139
Hızır: 185
Hızır Bey: 172
Hızır bin Abdullah: 265
Hızır, Nusret: 31
Hicaz: 94, 222, 243
Hicret: 94
Hicri takvim: 94, 169
Hidaye: 183
Hidiv: 230
Hindistan: 37, 81, 104, 105, 114, 136, 137, 212, 222
Hint: 42, 75, 85, 102, 153, 163, 170, 177, 239
Hint-Avrupa dilleri: 47, 48, 61, 168
Hint kültürü: 29, 30, 33
Hint Okyanusu: 177
Hippokrat: 164
Hititler: 71
Hitit yazısı: 72
Hitit uygarlığı: 37-39
Hitler, Adolf: 158, 237
Hiung-nular: 49, 73, 162, 240
Hoca Sadettin: 58, 59
Hoca İshak: 60
Hoca Tahsin: 77, 196
Hocazade: 172, 173
Hokkabazlık: 290, 294, 295
Hollandalılar: 301
Homeros: 173
Horasan: 111, 114, 116, 166, 168, 177, 210
Hortlak: 87, 154
Hoşgörü: 61, 120, 123, 139-145, 174, 182, 234
Hotoz: 231, 232
Hristos: 91
Hudavent Hatun Türbesi: 256
Humaraveyh: 255
Humbaracı: 192
Humbolt, Wilhelm: 45

Humeyni: 118
Hums: 58
Hunlar: 25, 73, 107, 108, 210, 240, 241
Hurma: 203
Huruf-ı munfasıla: 78
Husarlar: 219
Husrev Paşa: 217, 268
Hutbe: 50, 263, 292
Hüen-çang: 308
Hüküm: 179, 183, 186, 205
Hülasa: 182
Hülagû: 134, 261
Hümanist: 142
Hümanizm: 123, 147, 184
Hüseyin Baykara: 53, 246
Hüseyin Cahit: 78
Hüseyin Efendi, Safranbolulu: 100, 187
Hüseyin, Ahlatlı, şeyh: 124

I

Irak: 51, 82, 168, 243, 249, 273
Irk: 36, 45, 140
Isfahan: 169
Issık Göl: 73
Işık (Maniheizm): 105
Işık-gölge: 251
Itri Mustafa: 260, 265

İ

İberik Yarımadası: 295, 296
İbiş: 290, 297
İblis: 92
İbni Batuta: 123, 124, 170, 211, 225, 263, 273, 316, 319
İbni Bibi: 170
İbni Cafer Muhammed: 184
İbni Fadlan: 99, 100, 103, 113, 219, 224
İbni Haldun: 14, 193
İbni Sina: 33, 164, 181, 183, 189, 195, 197
İbnirrüşt: 173
İbrahim Peygamber: 90, 116
İbrahim, sultan: 100, 187
İbrahim Hakkı Efendi: 193, 204
İbrahim Müteferrika: 191
İbrahim Paşa, Çandarlı: 158
İbrahim Paşa, Makbul: 143
İbrahim Paşa, Kavalalı: 258
İbrahim Paşa, sadrazam: 257
İbrahim Temo: 221
İbranice: 47, 48, 72
İcareteyn vakıflar: 314
İcazet: 135
İcma: 97, 180
İctihat: 83, 97, 115, 150
İç don: 209, 210, 212, 214
İçkale: 309, 310
İçlik: 209, 210, 229
İdol: 255
İdris, Bitlisli: 172
İhsan Bey, Ataşemiliter: 221
İhtiyar (tuluat): 290
İhtiyar heyeti (Ahilik): 318
İhvan: 317
İkinci Dünya Savaşı: 27, 82, 90, 283
İkinci Meşrutiyet: 60, 66, 78, 150, 197, 219, 221, 230, 239, 254, 270, 282, 300 304, 311
İkinci ulusal mimarlık: 282
İkona: 143, 144
İkrar (Bektaşilik): 122
İlam: 56
İliada: 173
İl İtmiş Bilge Kagan: 308
İlk kültür: 31
İlm-i kıyas-ı müsellesat: 192
İlm-i nücum: 131
İlmiye sınıfı: 128, 129
İmam-ı Azam: 312
İmamet: 117, 118
İmaret: 310, 311, 314, 315
İnalcık, Halil: 135
İnan, Abdülkadir: 99-101, 103, 119
İnan, Âfet: 15, 176
İnas Sanayi-i Nefise Mektebi: 254
İncil: 92, 157
İncir: 202
İndüs uygarlığı: 38, 39
İnebolu: 222
İngiliz, İngilizler: 41, 63, 209, 301, 302
İngiltere: 41, 129
İngilizce: 14, 61, 208, 209
İnkalar: 37
İnnocentus VIII.: 155
İnsan figürü: 239, 241, 244, 250, 252, 256

İpek elbise: 131, 204
İpek Yolu: 275
İrade-i cüziye: 116
İran: 27, 42, 50-52, 59, 63, 75, 82, 85, 110, 111, 114, 116, 130, 143, 163, 165, 168, 174, 175, 177, 179, 209, 211, 222, 227, 238, 240, 246-249, 275, 286, 287, 296, 307
İran mitolojisi: 52
İran müziği: 260
İran sanatı: 240, 247
İran uygarlığı: 37-39
İranlılar: 11, 51, 76, 112, 118, 136, 165, 166, 186, 211, 215, 243, 272, 286
İsa Peygamber: 91-93, 105, 125, 143, 179
İshak Peygamber: 90, 116
İshak, başhoca: 66
İshakpaşa Sarayı: 278
İskandinav uygarlığı: 38, 39
İskandinav yazısı: 72, 74
İskemle kuklası: 291
İskender: 32
İskenderiye: 93
İslam felsefesi: 164, 168, 183
İslam kültürü: 24, 28, 42
İslam mimarlığı: 272, 276
İslam sanatı: 239
İslam uygarlığı: 38, 39, 276
İslami bilimler: 171
İslamiyet: 27, 33, 34, 42, 48, 50, 61, 73, 75, 89, 90, 94-98, 103, 106, 107, 110-114, 119, 123-127, 129, 132, 134, 138-140, 143, 146-151, 154, 162-167, 182, 209, 211, 216, 219, 223, 224, 308-311, 315
İsmail Peygamber: 257
İsmail, şah: 58
İsmail Cevheri: 188
İsmail, Dümbüllü: 298
İsmail Maşuki: 179
İsmail Paşa, hidiv: 258
İsmaililik: 119
İspanya: 105, 142, 296
İspanyol: 215, 216
İspanyolca: 168, 296
İsrail: 90, 106
İstanbul: 77, 93, 109, 127, 136, 137, 142, 146, 150, 177, 178, 183, 185, 187, 191, 192, 195, 206, 217, 219, 224, 227-232, 245-248, 251-253, 258, 262, 269-271, 275, 278-285, 288, 291-293, 298-304, 311, 319
İstanbul Darülfünunu: 160
İstanbul Gözlemevi: 165, 170
İstanbul kilisesi: 107
İstanbul Şehir Tiyatrosu: 305
İstanbulin: 218
İsveç: 136, 160
İşçibaşı: 318, 319
İtalik-Kelt dilleri: 47
İtalya: 147, 157, 167, 245, 271, 285, 296, 302
İtalya uygarlığı: 38
İtalyan, İtalyanlar: 62, 176, 264, 269-271, 296, 301
İtalyan devletleri: 63
İtalyan komedisi: 303
İtalyan mimarları: 279
İtalyan tiyatrosu: 302, 303
İtalyanca: 14, 46, 56, 61, 62, 168, 208, 209, 246, 247, 295-297
İtikadname: 172
İttihat ve Terakki: 78, 150, 199, 221
İzmir: 301, 302
İznik: 124, 171, 285
İzzet Mehmet Paşa: 220
İzzettin Keykâvus: 169

J

Japon hece yazısı: 72
Japon kültürü: 41
Japon uygarlığı: 37-39
Japonca: 47
Japonya: 27, 73, 87, 104, 153
Jön Türkler: 14, 150, 199, 221
Jurnal: 230, 232
Jüpiter: 89

K

Kaban: 209
Kabarcuk: 290
Kabartmalar: 256
Kâbe: 255
Kabız, Molla: 143
Kabile: 309
Kabusname: 168

Kaçgöç: 224, 225, 231
Kaddafi, Muammer: 146
Kadeh (tasavvuf): 116
Kadercilik: 116
Kadı, kadılık: 127, 174, 188, 215, 313, 315, 319
Kadı Ahmet, Niğdeli: 124
Kadı Burhanettin: 55
Kadırga: 176
Kadızade-i Rum: 171
Kadızadeler: 144, 185, 186, 250
Kafdağı: 184
Kafesoğlu, İbrahim: 99, 101
Kâfir: 154
Kafkaslar: 102, 106, 111
Kaftan: 208, 210, 214, 218, 224, 227-229, 256
Kâğıt: 75
Kâğıthane: 276
Kâhin: 102
Kahire: 135, 138
Kahve: 131
Kaim, el-Kaim: 134
Kakmacılık: 283, 284
Kalansuva: 317
Kaldırımcılar: 282
Kale: 281, 310
Kalfa (mimarlık): 280
Kalpak: 23, 206, 208, 210, 212, 219, 220, 223
Kam: 100, 102, 203
Kâmil Paşa: 221
Kan (totemizm): 86
Kan davası: 86
Kanun: 149, 189
Kanun, el-Kanun: 164
Kanun (müzik): 261
Kantemiroğlu, Dimitri: 262
Kant: 33
Kanto: 297, 298
Kanuni Süleyman: 128, 130, 135, 137, 142-144, 171, 175, 176, 179, 183, 213, 216, 246, 248, 249, 257, 265, 296
Kaplan, Mehmet: 18
Kaplan, Rasih: 222
Kaptan-ı derya: 178, 183, 224
Kapıkulu ocakları: 217, 220, 289
Kaput: 208
Karabugra Han: 165
Karacahisar: 263
Karadeniz: 107, 214
Karagöz: 289-296, 299, 300
Karahanlılar: 53, 165, 272-274, 284, 307 309
Karahisarlı Ahmet: 287
Karaim: 106, 109
Karakalpaklar: 231
Karakoyunlular: 56, 256, 257
Karantina: 190
Kara Rüstem: 59
Karaman, Karamanlılar: 54, 109, 216
Karamanlı yazısı: 81
Karatay: 169
Karatay Hanı: 256
Karluklar: 112, 113, 308, 309
Karnaval: 143, 301
Karşı reform: 94
Kartal figürü: 244, 256
Kastamonu: 222
Ka'su'l-fütüvve: 317
Kaşgar: 165
Kaşgarlı Mahmut: 53, 102, 160, 210, 272
Kâtip Çelebi: 133, 174, 185-189, 216, 248
Katolik: 93, 107, 108, 142, 148, 156
Kaval: 260
Kavuk: 208, 213, 214
Kavuklu: 290, 296
Kavuklu Hamdi: 296-298
Kaya Sultan: 188
Kayseri: 169, 186, 245, 275, 284, 319
Kazaklar: 81, 82, 99, 231
Kazak dili: 47, 103
Kazasker, kazaskerlik: 124, 175, 179, 187
Keçe külah: 213
Kelam: 84, 116, 168, 171, 179, 181-183
Kel Hasan: 298
Kemaleddin, mimar: 282
Kemal Paşazade: 136, 158, 178, 179
Kemer: 208, 210, 228
Kemer (mimarlık): 239
Kemha: 205
Kenan dili: 47
Kepenek: 229
Kerimüddin Mahmut: 54, 170
Kervan: 275
Kervansaray: 273, 275, 277, 315
Keskioğlu, Osman: 57, 242, 255

Keşfi: 58
Kethüda: 280, 318
Kevser suresi: 95
Keyhusrev II. Gıyaseddin: 119, 141
Keykâvus I.: 169-170
Keykâvus Darüşşifası: 256
Keykubat: 55
Kıble: 170
Kılıç: 121
Kılıç Ali Paşa: 178
Kılıçaslan II.: 52, 141
Kılıç kuşanma: 139
Kılıçzade Hakkı: 78
Kıpçaklar: 106, 109
Kral yolu: 275
Kırgız: 113, 210, 231
Kırgız dili: 47, 103
Kırım: 75, 106, 188
Kırmızı börk: 213
Kırşehir: 119, 319
Kızılbaş: 121, 144
Kızılderililer: 85
Kızılırmak: 144
Kızlarağası: 315
Kıyas: 97
Kilikya: 92
Kilise: 93, 145, 147, 148, 156, 157
Kiril alfabesi: 81, 82, 107
Kiremitçi: 280
Kitab-i bahriye: 176
Kitabi dinler: 90
Klan: 20, 85, 86
Klasik ilkçağ kültürü: 29-33
Klasik mimarlık: 275-277, 279, 282, 283
Klasik Türk müziği: 259, 260, 262
Klaviyo: 102, 225, 273
Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi: 279
Koç heykeli: 265, 257
Koçu, R. Ekrem: 228
Koestler, A.: 106
Kol (ortaoyunu): 296
Kolbağı: 209
Kolkorçak: 290
Kolluk: 229
Komünyon: 86, 105
Konfüçyüs: 85, 87
Kongar, Emre: 25
Konservatuvar: 269, 270, 305
Konstantin, Kapıdağlı: 252
Konstantin Bey: 221
Konstantinopolis: 93
Konstantinus: 93
Konuşma dili: 57, 59, 68
Konut mimarlığı: 272
Konya: 54, 55, 109, 124, 169, 275, 284
Kopernik: 29, 156, 157, 185, 193
Kopuz: 260, 266, 267
Kore uygarlığı: 38, 39
Korece: 47
Kök Türkçe: 81
Kölelik: 226
Kölemenler: 54, 134, 135, 137
Köprü: 274
Köprülü, Fuat: 103, 116, 186
Köy oyunları: 289, 299, 300
Kubaba: 89
Kubadabad: 211, 228, 256, 284
Kuban, Doğan: 244
Kubbe: 32, 33, 273, 275, 276
Kudüm: 264, 266
Kudüs: 90, 93, 255
Kûfe: 286
Kûfi: 286
Kukla: 289-291, 295, 300
Kula: 252
Kule: 274, 308
Kumanlar: 108
Kundakçı, Durdu: 62
Kuran: 57, 78, 95-98, 115, 117, 125, 131, 133, 139, 149, 151, 167, 168, 172, 187, 191, 203, 226, 242, 243, 255, 266, 311
Kuran, Abdullah: 282
Kurban: 100, 155, 258
Kureyş: 117
Kurgan: 240, 241
Kurt: 98, 99
Kurtuba: 134
Kuşak: 208, 215, 216, 218, 317
Kuşak kuşanma: 317, 318
Kut: 99
Kutadgu-Bilig: 102, 165
Kutbüddin Ahmet: 172
Kuteybe bin Müslim: 111, 112
Kutlug Devleti: 111
Kutsal: 84, 100
Kutsal Bakire: 91
Kutsal Emanetler: 138, 139
Kutsal ruh: 91
Kuzey Afrika: 33, 105
Külah: 205, 208, 212-214, 220

Kültigin: 74
Kybela: 89
Kyrillos: 81

L

Laik, laiklik: 84, 94, 98, 113, 132, 137, 139, 141, 145-151, 225
Laik öğretim: 166, 167
Laland: 192
Lale Devri: 228, 249, 276, 277
Laleli Külliyesi: 277, 279
Lamartine: 218, 269
Lapça: 47
Laponlar: 102
Latin: 62, 109
Latin alfabesi: 71, 73, 77-79, 81, 82
Latince: 11, 14, 48, 66, 77, 79, 80, 86, 91, 92, 164, 168
Latin kökenli Türk alfabesi: 73, 79-82
Leh: 262
Lehçe: 62
Lehçe-i Osmani: 14, 60
Lemmon: 251
Leone, Enrico: 252, 302
Levend, A. Sırrı: 53
Levni: 249
Libya: 146
Linton, R.: 13
List, F.: 270
Locke, John: 140
Logaritma: 177
Lokman, seyyit: 248, 249
Lonca: 319
Londra: 34, 246, 299
Louis XII.: 268
Louis XIV.: 148, 190
Louis, Pierre: 236
Lu (ejder): 163
Lubut: 290
Luther, M.: 94, 157
Lübnan: 77
Lütfi, Molla: 143, 158, 159, 172, 174, 175, 178

M

Macar, Macarlar: 107, 108, 219, 260
Macarca: 47, 61
Macaristan: 68, 257, 260
Maddi kültür: 26, 43, 44
Mahmut I.: 265, 278, 279
Mahmut II.: 23, 27, 59, 101, 122, 128, 137, 145, 148, 194, 195, 206, 214, 216-220, 223, 252, 264, 268, 269, 316
Mahmut, Kaşgarlı: 102, 260, 272
Mahmut, Mirim Çelebi: 175
Mahmude bilimler: 181
Mahmudiye marşı: 269
Mahşer: 92
Mâide suresi: 242
Majik kültür: 29, 33
Malatya: 119, 141, 284
Malinowski: 152
Malikâne: 313, 314
Mana: 85, 86, 99
Manas, Rupen: 252
Mançu dili: 47
Manet: 235
Manevi kültür: 43, 44
Mâni: 105, 241
Maniheizm: 49, 81, 105, 234, 241, 255
Manihai alfabesi: 81
Manisa: 100, 124, 175, 298
Manson, Alen: 192
Mantık: 171, 181, 186, 191, 197, 198
Manto: 208, 229
Mao-çe-Tung: 27
Maraş: 186, 202
Mardin: 169, 274
Marifetname: 193, 204
Marin, Louis: 185
Marş: 269
Marş-ı sultani: 270
Masala, Anna: 271
Maşlah: 208
Matbaa: 75
Mateos: 141
Matrakçı Nasuh: 177
Matthioli, André: 189
Maveraünnehir: 111, 166, 168, 177, 309
Maya uygarlığı: 36, 37
Mazmume bilimler: 181
Mecelle: 148
Mecmua-i Fünun: 200
Mecusi: 222
Meddah, meddahlık: 290, 293, 294
Medeni Kanun: 148
Medeniyet: 14, 15, 17-20

Medine: 94, 136-139, 243
Medrese: 51, 129, 148, 150, 151, 166-173, 176, 183, 185, 194, 197, 198, 274, 277, 310, 311, 314, 315
Meiji devrimi: 27
Mekke: 94, 96, 136-139, 255
Mekke Şerifliği: 136, 138, 139
Meksika kültürleri: 29, 30, 37
Melamilik: 120
Melek: 92, 125, 183, 184, 243
Melikşah: 141, 160, 164, 169, 170
Melling: 77, 251
Mehmet I. Çelebi: 124
Mehmet II.: 173
Mehmet III.: 248
Mehmet IV.: 186, 265
Mehmet, Karamanoğlu: 53-55, 57
Mehmet Paşa, Karamanlı: 172
Mehmet: 78
Mehmet Efendi, Balıkesirli: 185
Mehmet Ali Paşa, Kavalalı: 258
Mehmet Esat Yesari: 287
Mehmet İhlasi: 189
Mehmet Salahi: 65
Mehmet Tahir, şeyhülislam: 217
Mehmet, Üstüvani: 186, 250
Mehmet Zeyrek: 172
Mehter, mehterhane: 263, 264, 268, 271
Mendil (meddah): 294
Mendup bilimler: 181, 182, 186
Mengüçoğulları: 274
Menhir: 70
Menşur: 126
Menteşe, Halil: 221
Menzilhane: 278
Meryem Ana: 91, 92, 145
Mescit: 309, 315
Mesih: 91
Mesen: 237
Mest: 215, 317
Mesut bin Kılıçaslan: 169, 263
Mevlana Celaleddin: 52, 122-124, 170, 225
Mevlevilik: 52, 116, 118, 122, 123, 170, 213, 244, 263, 265
Mevlevihane: 315
Meydan-i sühan: 296
Meydan okuma (challenge): 36
Meydan oyunu: 296
Meyhane (tasavvuf): 116
Mezar taşları: 256, 257
Mezar odası: 275
Mezhep: 21, 94, 140, 124, 144, 145, 148, 150
Mezopotamya: 71, 73, 85, 164
Mezopotamya uygarlığı: 36
Mısır: 32, 34, 71, 72, 77, 85, 90, 105, 122, 124, 134-136, 138, 163, 165, 168, 169, 175, 176, 183, 212, 230, 243, 244, 255, 291
Mısır hiyeroglifi: 71, 72
Mısır kültürü: 29, 30, 32, 33
Miladi takvim: 91, 94
Milli musiki ve temsil akademisi: 271, 305
Mimari, mimarlık: 24, 26, 33, 253, 256, 272-275, 279, 282-284, 286
Mimarbaşı: 280-282
Mimari süsleme: 257, 273
Minare: 274, 276
Minos uygarlığı: 37
Mintan: 207, 229
Mirac: 93
Mir Haydar: 248
Miri aidat: 314
Mirim Çelebi: 175
Missisipi uygarlığı: 38, 39
Mistisizm: 114
Misyonerlik: 107
Minyatür: 144, 205, 244-250, 257
Miras: 181, 231
Mithat Paşa: 14
Mitoloji: 13, 88
Moda: 25, 27, 51, 202, 206, 207, 209, 232
Modal müzik: 259, 260
Moğol, Moğollar: 54, 242
Moğolca: 47
Moğolistan: 240
Moldavya: 82, 108
Molière: 297, 299
Molla Fenari: 179
Molla Gürani: 172
Molla Halil: 125
Molla Husrev: 172
Molla İzari: 174
Montegü, Lady: 192, 193, 229
Morand, Jerom: 216
Morin, Edgar: 24
Moryson, Fynes: 215
Mozart: 269, 271
Mozayik: 284, 285

Muaviye: 133
Muhakemetü'l-lugateyn:
Muhakkak yazı: 286
Muhammet, Peygamber: 32, 33, 94-96, 116, 122, 127, 132, 133, 138, 143, 180, 212, 248, 255
Muhammet Cürcani: 172
Muhammet Harezmi: 164
Muhip (Bektaşilik): 122
Muhyiddin Mehmet: 128
Muiniddin Pervane: 169
Mukarnas: 276
Mukataa: 314
Muktedi: 53
Muktedir: 113
Mumya: 131, 172, 275
Murat I.: 129, 136, 313
Murat II.: 57, 139, 261, 265
Murat III.: 165, 170, 177, 178
Murat IV.: 188, 189, 237, 262, 265
Murat V.: 129, 236
Murat Reis: 177
Murdock, G.B.: 44
Musa Peygamber: 90, 91, 116
Musa Çelebi: 124
Musa Kâzım Efendi: 230
Musavvir: 240
Muska: 87, 155
Muslihiddin Mustafa: 173
Mustafa I.: 265
Mustafa III.: 192, 252
Mustafa, şehzade: 109, 131, 172
Mustafa bin Abdullah: 189
Mustafa Efendi: 186
Mustafa Fazıl Paşa: 149
Mustafa Hayri: 129
Mustafa Kemal: 79, 80, 130, 220-223
Mustafa Rakım: 252, 287
Mustafa Reşit Paşa: 14, 15, 199, 253
Mustasım: 134
Muzıka-i Hümayun: 264, 269, 270, 300
Mücerret (Bektaşilik): 122
Mücevveze: 214
Müderrislik: 127, 173, 179
Müfti: 127-131, 174, 187, 215
Mühendishane: 192, 193, 251, 281
Mühendishane Basımevi: 200
Mülazımlık: 280
Mülk, mülkiyet: 312, 313, 315, 316
Münif Paşa: 77, 199
Münih: 237, 258
Mürit: 119, 317
Mürşit: 116, 120
Müstehcen: 235, 236
Müteferrika Basımevi: 191, 200
Mütevekkil Allallah III: 135
Müze: 254
Müzik: 24, 120, 121, 123, 127, 259, 265, 270, 297, 299, 301, 304, 305

N

Nahil: 251
Naib: 101
Nakkare: 264, 266
Nakli bilimler: 163, 170, 180
Nakit Para Vakfı: 312, 315
Nakş, nakkaşlık: 240, 246-248, 251, 280
Nakkaşbaşı: 247, 249
Nakkaşlar cemaati: 248
Namaz: 96, 142, 189, 222, 264, 267, 309
Namık Kemal: 14, 78, 149, 299, 304
Nantes Fermanı: 148
Napoleon: 148
Nasr suresi: 95
Nasturi: 38, 39, 81
Nasuh, Matrakçı: 177, 249
Nasyonal sosyalizm: 158, 237
Naşit: 298
Naturizm: 85, 100, 101, 103, 107
Naum, Michael: 209, 303
Nazar: 155
Nazarlık: 87
Naziler, Nazi Almanyası: 28, 237
Neccar: 280
Necip Asım: 61
Necmettin Gazi: 169
Nefes (Bektaşilik): 120
Nef'i: 237
Neoplatonizm: 122
Nesih: 286
Nesnas: 193
Neşri, Mehmet: 57, 129, 172
Nevbet, nöbet: 263, 264, 268
Nevruz: 169
Nigâri Haydar Çelebi: 248
Niğde: 256
Nihavent: 111
Nil: 36

Nirvana: 104, 114
Nizam-ı cedit: 144, 194, 251
Nizamülmülk: 168
Noientel, Marquis: 301
Noin-ula: 240
Nur suresi: 226
Nurculuk: 124
Nuru Osmaniye: 277, 279

O

Obua: 271
Ocak, A. Yaşar: 103, 119, 120
Ocaklı: 129
Odeon Tiyatrosu: 269
Odgurmuş: 134, 165
Oğlan Şeyh: 179
Oğuz, Burhan: 22, 173
Oğuzlar: 50, 56, 100, 113, 117, 210, 224, 273, 307, 309
Olguculuk: 150, 158, 198, 199
Olivier: 142, 227, 292
Olympia: 235
On Buyruk: 90, 91
Oniki hayvanlı Türk takvimi: 256
Ongun: 99, 257
Opera: 190, 265, 268-270, 289, 299, 302, 304
Operet: 265, 289, 299
Oransay, B. Sıtkı: 79
Ordu (kent): 309
Ordu Balık: 308
Orhan Gazi: 123, 214, 291, 316
Orhon Irmağı: 239
Orhon Yazıtları: 49, 74, 307, 308
Orta (yeniçeri): 121, 296
Orta Anadolu: 274, 319
Orta Asya: 23, 42, 53, 73, 98-102, 104, 105, 107, 111-113, 137, 140, 162, 209-211, 214, 216, 219, 224, 231, 238-240, 256, 260, 262, 272-275, 285, 288, 307, 308
Ortadoğu: 71, 163, 143,
Ortaoyunu: 289, 290, 294-297, 299-301, 303
Ortodoks: 61, 81, 93, 107, 109, 142
Ortodoks Hıristiyan uygarlığı: 37-39
Oruç: 96, 142, 189
Oruç Bey: 57, 172
Osman, halife: 95, 133, 139
Osman Gazi: 214, 263, 264, 265
Osman III.: 265, 279
Osman, hafız: 287
Osman, nakkaş: 249
Osmanlı alfabesi: 73
Osmanlı hat sanatı: 287
Osmanlı hukuk: 148
Osmanlı marşı: 269, 270
Osmanlı mimarisi: 273, 276-278, 282, 284
Osmanlı nişanı: 270
Osmanlı sarayı: 245
Osmanlı tiyatrosu: 303, 304
Osmanlıca: 57, 59, 60, 63, 67-69, 109, 145, 146, 194, 305, 313
Otağ: 273
Otlukbeli: 75
Otuzbir Mart Olayı: 305
Oymacılık: 283, 284

Ö

Ögdülmüş: 165
Ölü doğan uygarlıklar: 38, 40
Ölüler kültü: 257
Ömer, halife: 52, 139, 205, 243, 255
Örf (sarık): 214
Örfi kanunlar: 128, 178, 179
Örtünme: 98, 211, 224, 225, 230
Ötügen: 100
Öz, Tahsin: 139
Özbek: 219
Özbekçe: 47
Özbek Han: 75
Özkent: 309
Öztuna, Yılmaz: 261

P

Pabuç: 205, 208, 215
Padişah hasları: 315
Pagan, paganizm: 85, 89, 92
Pagoda: 274
Pakistan: 27
Palanga: 296
Palto: 215, 216
Pantheon (Roma): 33
Papa, papalık: 93, 108, 142, 157

Papaz: 203, 271
Paravana: 296
Paris: 137, 155, 167, 190-192, 232, 252, 257, 268, 270, 278, 299
Paravicini: 270
Pasti, Matteo: 245
Paşabahçe: 284
Patrona: 278
Paolo, Maestro: 247
Paulus: 92
Paulus V.: 157
Paulus VI.: 93
Pazırık: 241
Peçe: 208, 227, 228
Peçenekler: 75, 106, 108, 210
Pedro: 183
Pehlevi dili: 47
Pentatonik: 260
Pera: 143, 300, 303
Perde: 261, 293
Peri: 88
Persler: 90
Perspektif: 250, 251
Peru: 37
Pervane Ali: 169
Peşrev: 265
Peştemal kuşanma: 318
Petrographie: 71
Peyami Safa: 179, 185
Phidias: 32
Pianzola, B.: 145
Picardie: 221
Pir: 120, 123, 212, 241, 244, 246
Piramit: 32, 33
Piri Reis: 176-178
Pişekâr: 290, 295, 296
Pius II.: 142
Piyade çadırı: 290
Plastik sanatlar: 26, 32, 258
Platon: 33, 156, 164
Plotinos: 122
Polifonik: 259, 268
Polinezyalılar: 36
Polonya: 214
Portal: 256, 274
Portekizliler: 176, 183
Portre: 240, 241, 245, 246, 248, 252, 254
Portulan: 176
Pozitivizm: 150, 158, 198, 199
Ptolemaios: 156, 173
Put: 89, 99, 242, 243, 255, 257, 258
Putatapıcılık: 89, 94
Pythagoras: 32

R

Rabad: 309
Rafızi: 143, 175, 178, 179
Rahip: 189, 203, 241, 308
Raks: 121, 123, 132, 266, 268, 290
Ramazan: 293, 294
Rasathane: 164, 177, 178
Rasonyi, Laszlo: 240
Rasyonalizm: 158
Redhouse: 199
Reform, reformasyon: 27, 83, 143, 147
Rehber: 120
Renan, Ernst: 188
Resim: 33, 105, 113, 120-123, 127, 145, 151, 235, 240-257, 266, 280, 288
Resim (vergi): 314
Resim akademisi: 253
Resim yazısı: 70-73
Resmi dil: 54, 55, 58
Response: 36
Rey: 255
Rık'a: 286
Ricoldo di Monte Croce: 225
Ritm: 35, 36
Rokoko: 276-279
Roma: 33, 34, 88, 89, 92, 93, 105, 217, 276
Roma kilisesi: 92, 94, 107, 108, 148
Roma uygarlığı: 32
Romalılar: 89, 90, 276
Romanya: 82, 221
Romence: 262
Rossini: 269
Rousseau, J.J.: 21, 89
Rönesans: 34, 147, 184, 245, 247, 250, 251, 277
Ruh, ruhçuluk: 85-91, 100-105, 116, 118, 125, 154
Ruh göçü: 87
Ruhi: 57, 172
Ruhü'l-kudüs: 91
Rum, Rumlar: 61, 170, 192, 215, 216, 219, 221, 301, 302, 310, 315
Rumca: 52, 56, 109
Rumeli: 42, 108, 122, 125, 260

Rumi takvim: 170
Runik yazı: 72, 74
Rus, Ruslar: 82, 109, 193, 302
Rus kültürü: 27, 29, 30
Rus uygarlığı: 38, 39
Rusya: 79, 105, 107, 129, 130, 214, 253
Rusça: 208, 209
Russel, Bertrand: 153, 157
Rüstem, T. Calosso: 23
Rüştiye: 195, 253

S

Saç, saç kesme: 86, 317
Sadabad Kasrı: 276, 278
Sadeddin, hoca: 58, 59, 178
Sadeddin Taftazani: 172
Safevi, Safeviler: 58, 118, 127, 143, 144, 174, 178
Safiyüddin Abdülmümin: 261
Safranbolu: 252
Sahip Ata, Fahrettin Ali: 54, 55
Sahn-ı seman: 171, 183
Sahne (tiyatro): 290, 295, 297, 298, 300, 303, 304, 305
Sahne sanatları: 288, 305
Sahne-i Osmani: 305
Sait Paşa: 197
Sait Efendi, 28 çelebizade: 191
Sait Bey: 221
Sait, Lastik: 63
Sakal: 211, 138
Sakal-ı şerif: 138
Saki (tasavvuf): 116
Sal-i Türkân: 162
Salavat: 132
Salîb (put): 242
Salma tülbent: 215
Salname: 200
Samsat: 119
Samsun: 235, 275
Sanat müziği: 259, 260
Sanat tarihi: 13, 28
Sanayi-i Nefise Mektebi: 196, 253, 254, 279
Sancak: 122
Sancağ-ı şerif: 139
Sancar, sultan: 170
San Francesco Kilisesi: 143
Sanhoury, A.: 138
Sanskrit: 47
San Tomasso: 156
Santp spirito: 91
Sansür: 234, 236
Saraç, Tahsin: 234
Sarayburnu: 188
Saray kitaplığı: 173, 174
Saray mimarlığı: 278
Saray tiyatrosu: 289, 298-300
Sardunya: 23, 252, 268, 269
Sarı Nehir: 36
Sarkaç: 157
Sarık: 208, 212-223
Sarraf: 219
Sasaniler: 106, 111
Sayılı, Aydın: 152, 164, 166
Saz: 102, 260
Sazende: 265
Saz eserleri: 259
Sebe suresi: 242
Sebil: 277, 314
Sedef kakma: 284
Sehavet (tasavvuf): 116
Sekban-ı cedit: 217
Sekeller: 75
Selahattin, Bnb.: 221
Selamet Giray: 188
Selamlık: 278
Selanik: 221, 298
Selatin camileri: 276
Selçuklular: 54, 55, 62, 81, 108, 113, 117-119, 123, 134, 141, 165, 166, 170, 171, 205, 212, 216, 226, 239, 244, 245, 247, 256, 257, 259, 262, 264, 273-277, 284, 285, 310, 311
Selçuklu medresesi: 274
Selçuklu mimarisi: 256
Selçuklu sanatı: 244, 284
Selçuklu türbesi: 273
Selefiye: 311
Selenga: 239
Selim I.: 135
Selim II.: 265
Selim III.: 77, 123, 130, 246, 251-253, 265, 279, 298, 302
Selimi kavuk: 214
Selimiye: 276, 279
Sema: 123, 263, 266
Semah: 120, 123, 263

Semavi dinler: 89
Semerkant: 111, 165, 171, 225
Senegal: 151
Seramik: 283
Serbest kültür değişmeleri: 26
Serez: 125
Sergi-i Osmani: 253
Sermimaran-ı hassa: 280
Serveran: 317, 318
Serpuş: 213
Setr-i avret: 230
Setre pantolon: 219
Sevap: 267
Seydi Ali Reis: 172, 177
Seyhun: 164
Seyirlik oyunlar: 288, 289, 291, 298
Seyyit: 100
Seyyit Lokman: 248, 249
Sezarizm: 32
Sıçgan (takvim): 163
Sınıf kültürü: 23
Sırplar: 82
Sırpça: 56, 62, 142
Sıvacı: 280
Sıvas: 119, 169, 256, 284
Sıvasizadeler: 144, 185
Sibirya: 109
Sihir: 101, 102
Sih: 212
Sihir: 87, 88, 152-155, 186
Siirt: 284
Sikke (Mevlevilik): 213
Silindir minare: 274
Silvan: 64
Simavna: 124
Sina: 90, 164
Sinagog: 90
Sinan, mimar: 276
Sinan, nakkaş: 247
Sinan Paşa: 172, 174, 179, 183, 213
Sinanpaşa Sarayı: 188
Sinizm: 87
Sinop: 125
Sirkeci: 279
Sivil mimarlık: 272, 276, 283
Siyakat: 286
Siyam: 218
Slav: 25, 82, 107, 109
Slavca, Slav yazısı: 47, 61, 71, 72, 107
Sof hırka: 116
Sofra (Bektaşilik): 122
Sogd: 75
Sogutça, Sogut alfabesi: 49, 71, 72, 81, 307
Sokrates: 175
Son kültür: 31
Sopa (meddah): 249, 295
Sophia: 114
Sosyal antropoloji: 18
Sosyoloji: 18
Sovyet Rusya: 82, 109, 237
Spengler, Oswald: 19, 28-37, 40
Stalin: 158
Stravolo: 299
Strzygowski, Josef: 239
Stupa: 308
Sufiler: 266, 267
Su kemerleri: 276
Sultanahmet Çeşmesi: 277, 279
Sultanahmet Meydanı: 143, 175, 257
Sultanselim: 192
Sultan Velet: 122
Su-Lu Kagan: 111, 112
Süneysat: 119
Sur: 274, 281, 309, 310
Sure: 95, 226, 255
Suret (resim): 243, 250
Suriye: 51, 52, 77, 81, 82, 133, 141, 168, 222, 273
Suriye uygarlığı: 37-39
Surname: 296
Surre: 138, 139
Süleyman Peygamber: 242
Süleyman Paşa, şehzade: 214
Süleymancılık: 124
Süleymaniye Camii: 287
Süleymaniye Medresesi: 171, 176, 183, 285
Sülüs: 286
Sümer-Akad uygarlığı: 37-39
Sümerler: 71, 72
Sümer çivi yazısı: 71, 72, 74
Sümer, Faruk: 309
Sünnet: 115, 117, 180, 216, 266
Süreyya (Başkâtip): 227
Sürgün: 143
Süryaniler: 163, 310
Süsleme: 243, 244, 273, 274
Süsleme sanatı: 249, 251, 256, 283, 285
Sütun başlıkları: 276

Süveyş: 176, 177
Syriac uygarlığı: 37

Ş

Şahabettin Süleyman: 230
Şah İsmail: 50
Şahnişin: 281
Şakayık-ı nümaniye: 185
Şakşak (hokkabaz): 295
Şalvar: 208, 210, 212, 214, 215, 218, 224, 227, 229, 317
Şam: 94
Şaman: 102, 103, 107, 119, 120, 288
Şamanlık, Şamanizm: 25, 98, 101-106, 108-110, 117-120, 154, 231
Şapka: 204, 206, 220-223, 232
Şarap (tasavvuf): 116
Şarkı söylemek: 266
Şase başlık: 215
Şehir mimarları: 272, 281
Şehit Ali Paşa: 131
Şehremini: 280, 282, 305
Şehristan: 309
Şehzadebaşı: 298
Şeker Ahmet Paşa: 253
Şemseddin Ahmet: 54, 56, 172
Şemseddin Sami: 20, 60, 61, 145
Şemsüddin İtaki: 189
Şeriat: 126, 129, 130, 148-150, 220, 266, 267, 315,
Şer'i bilimler: 186
Şer'i had: 315
Şer'i haklar: 314
Şer'i mahkemeler: 56, 129, 313, 315
Şeriye ve Evkaf Bakanlığı: 129, 151, 316
Şerifler: 215
Şet bağlama: 317
Şeyh Edebali: 319
Şeyh Kuşteri: 291
Şeyh Mustafa: 248
Şeyh üslubu: 286
Şeyhülislam, şeyhülislamlık: 78, 126-132, 158, 174, 178, 179, 187, 217, 230, 292
Şeyhülislam kapısı: 128
Şeytan: 92, 242
Şia: 117, 118
Şifahane: 169, 274, 277
Şii: 133, 134, 143, 144, 174, 178, 179
Şinasi: 14
Şine-Usu yazıtı: 74
Şintoizm: 87
Şûra-i devlet: 129
Şubara: 217
Şükrullah Şirvani: 172

T

Tabiatçılık: 85, 88, 118
Tabl: 263, 264, 266
Tablet: 138
Tablo: 246, 252, 271, 287
Tabu: 85, 86
Tac: 108, 122, 213
Tac-ı Horasani: 214
Tacü't-tevarih: 58
Taç kapı: 274, 275
Taganni: 266
Tahafüt: 167
Tahran: 136
Takı: 224, 226
Takıyüddin Mehmet: 178, 182
Takke: 208, 212, 213, 215, 224
Taklit oyunu: 296
Takvim: 162, 170
Takvimü'l-edvar: 60
Talas: 112, 309
Ta'lik: 286, 287
Tam gelişmiş uygarlıklar: 38, 40
Tambur: 267, 271
Tangara: 99
Tanrı: 53, 85, 88-94, 99-104, 114-118, 122, 125, 154, 167, 183, 184, 196, 203, 255, 277, 292
Tanrıça: 89, 255
Tanrı heykeli: 255
Tanrısal esin: 85, 89-91, 94, 95
Tanrısal haklar: 27, 185
Tansel, F. Abdullah: 78
Taptuklu taifesi: 99, 118
Tanzimat: 14, 15, 27, 63, 65, 68, 128, 145, 148, 149, 195, 198, 218, 252, 281, 282, 294, 297, 304
Tarım bölgesi: 239
Tarih bilinci: 16, 35, 40
Tarih felsefesi: 28, 34, 35
Tarihsellik: 20, 21
Tarih-i Hind-i garbi: 177

Tarih-i Uygur: 162
Tarih-i Türkî: 162
Tarikat: 21, 52, 116-124, 126, 140, 141, 180, 185, 213, 225, 244, 263
Tarikat-i Muhammediye: 144, 180, 250
Tarsus: 92
Taryat yazıtı: 74
Tasavvuf: 56, 84, 113-117, 122, 125, 167, 168, 179, 180, 267, 316
Tasavvuf edebiyatı: 117
Tasavvuf musikisi: 117
Tasavvurat: 197
Tasdikat (Mantık): 197
Tassi, Agostino: 271
Tasvir: 99, 142, 242, 243, 250, 280, 285, 292
Tasvir-i hümayun: 252
Tasvir-i efkâr: 200, 302
Taş oymacılığı: 276
Taşçıbaşı: 280
Taşçıoğlu, M.: 235
Tazifü'l-mezbah: 174
Tchudi, M.: 245
Teatro di commedie Italiane: 302
Tecavüd-i Samiri: 266
Tecerrüd (tasavvuf): 116
Tefenni: 109
Tefsir: 163, 169, 181, 197
Teftiş: 143
Tehzib: 11
Tef çalmak: 267
Tekke: 102, 116, 122, 151, 172, 266, 274, 314
Tekke resmi: 22, 245, 257
Teksesli müzik: 259, 261, 268
Tektanrılı dinler: 85, 89-91
Teleskop: 157, 190
Temo, İbrahim: 78, 137
Ten (tasavvuf): 116
Tenasüh: 87
Tengri: 103
Tercüman kalpağı: 219
Tersane: 178
Tesettür: 211, 224-227, 229-231
Teslim taşı: 122
Teslis: 91
Tevhit: 172
Tevfik Fikret: 64
Tevrat: 90, 92
Teyemmüm taşı: 138
Tezakir: 60
Tezcan, Semih: 49
Tezhip: 283
Thomsen, Vilhelm: 74
Tımarhane: 175
Tımarlı sipahi: 316
Tıp: 155, 161, 163-172, 174-176, 181-183, 190, 192, 195, 238
Tıbhane, Tıbbiye: 59, 63, 169, 195
Tıp Medresesi, fakültesi: 169, 195-197, 200
Tırnova: 101
Tibet uygarlığı: 38, 39, 81
Timsal: 242
Timur: 102, 172, 225, 273
Timuroğulları: 53, 246
Tiyatro: 270, 289, 297-305
Tiyatro eserleri: 289
Tiyatro toplulukları: 289, 299-304
Tiziano: 246
Tizoni: 270
Toderini, A.: 251, 271
Toğu Balık: 308
Tokat: 119, 169, 252
Tolerans: 139, 140
Tonoz: 274
Tonyukuk: 308
Topçu, Nurettin: 18
Topkapı Sarayı: 138, 176, 247, 252, 258, 277
Tophane Bayırı: 178
Toplum sözleşmesi: 21
Toplumbilim: 13, 26
To-Po Han: 104
Tora (Tevrat): 90
Torlak Kemal: 124
Totem: 85-87, 98, 257
Totemcilik, totemizm: 25, 83, 85, 98, 99, 118, 255
Tott, Baron: 192-194
Toynbee, Arnold: 16, 28, 34-38, 40
Toyonizm: 101
Tönnies: 17
Töz: 99
Trivulzio, Cristiana: 270
Tuğrul Bey: 134, 244
Tuluat: 289, 290, 297, 298, 301
Tulunoğulları: 239, 244, 255
Tuna: 107, 108
Tunguzca: 47, 102
Tunus: 217

Tural, Sadık: 43
Turan, Osman: 99, 110, 112, 118, 160
Turhan Paşa: 232
Turhan, Mümtaz: 15, 18, 25, 26, 43, 153
Tutmosis III.: 32
Tylor: 11, 12, 15
Tülbent: 205, 208, 213, 215, 217, 221
Türban: 132, 206, 225
Türbe: 273, 275, 308, 311
Türk hafif müziği: 259
Türk alfabesi: 64, 74, 76, 80
Türk çiniciliği: 285
Türk Dili İçin: 64
Türk Dili Tetkik Cemiyeti: 65
Türk damgaları: 74
Türk-İslam sentezi: 42, 83, 146, 151
Türk kahvesi: 202
Türk mimarlığı: 272, 273, 275, 276, 282
Türk marşı: 271
Türk medeniyeti tarihi: 162
Türk müziği: 259-262, 268, 270, 271, 305
Türk öğrenci dernekleri birliği: 79
Türk sanatı: 234, 238-240, 244
Türk sazları: 271
Türk şehri: 307-310
Türk tasavvuf müziği: 259, 260, 262, 263
Türk tiyatrosu: 289, 294, 303, 305
Türkeşler: 111, 112
Türkçe şiirler: 64
Türkistan: 75, 111, 112, 116, 177, 211, 274, 309
Türkiye kültürü: 41, 42
Türkiye seyahatnamesi: 142
Türkiye'nin dört yılı: 183
Türklerin fazileti: 238
Türkleşmek - İslamlaşmak Muasırlaşmak: 150
Türkmen: 52, 54, 55, 118-123, 144, 214, 225, 231, 256
Türkü söylemek: 266
Tüylük (börk): 213

U

Ubicini: 299
Uhut: 138
Ukrayna: 106, 108
Ulan Batur: 240
Ulucami (Diyarbakır): 256
Ulucami (Divriği): 256, 274
Ulufe: 121, 281
Uluğ Bey: 130, 165, 171, 175
Ulum-i zaide: 186
Ulusçuluk akımı: 108
Ural-Altay dilleri: 47, 48
Urartu uygarlığı: 38, 71, 72
Urban: 63
Usta (hokkabaz): 290, 295
Uydu uygarlıklar: 37, 38, 40
Uygarlık: 12-22, 26, 28-40, 42, 65, 147, 152, 222, 276, 309
Uygurlar: 25, 49, 74, 75, 81, 82, 105, 107, 162, 163, 239-242, 247, 255, 272, 284, 307, 308
Uygur yazısı: 72, 73, 75, 81, 260
Uygur sanatı: 209
Uzakdoğu: 73, 81
Uzakdoğu uygarlığı: 37
Uzun Hasan: 75, 264

Ü

Üç etek: 225
Üfürükçülük: 155
Ülgen (Ülgün): 103
Ülken, H. Ziya: 15, 18, 19
Ülü'l-emr: 117
Üm: 210
Ümran: 272
Üniforma: 23, 102, 204, 205, 211
Üniversite: 147, 159, 160, 166, 167, 197 198, 206
Ünver, Süheyl: 178, 205
Üsküdar: 188, 192, 200, 258, 269
Üsküf: 213, 214
Üst kültür: 20
Üstat (mimarlık): 280
Üstlük: 209, 210, 214
Üstün ırk: 36
Üstüvani Mehmet: 186, 250, 266, 267

V

Vacib: 129, 130, 174
Vaftiz: 105
Vahdet-i vücud: 114

Vahiy, vahiycilik: 85, 89, 91, 95, 97, 115
Vaiz: 186, 250
Vak'a-i hayriye: 122
Vâkıf: 312
Vakıf: 56, 131, 180, 187, 271, 280, 307, 310-316
Vakıf gelirleri: 314, 315
Vakıf senedi: 313, 315
Vakfiye: 169, 280, 315, 316
Valeri, Salvatore: 254
Valide Sultan: 302
Vallaury, A.: 279
Vambery, Armin: 23, 219, 225, 231
Vankulu lugati: 191
Van Mour: 251
Varidat: 125
Varlık (tasavvuf): 114, 115
Vavilof, Nikolai: 158
Weber, A.: 20
Vedat, mimar: 282
Vehbi Molla: 253
Vehhabiye: 312
Weir, T. H.: 181
Velayet-i fakih: 118
Veled Çelebi: 54
Venedik: 130, 183, 240, 245, 301
Venedikliler: 143, 301
Veraset hukuku: 169
Verdi, G.: 299
Versay Sarayı: 252, 278
Versay Tiyatrosu: 299
Westphalie Antlaşması: 148
Vicdan özgürlüğü: 94, 139, 141, 146-148
Vietnam uygarlığı: 38, 39, 46
Villeneuve: 186
Vimercati, Cesare: 302
Virginia: 148
Wissler, C.: 13
Vitray: 283, 284
Viyana: 155, 221, 271, 299
Vodvil: 269
Volga: 107, 260
Volney, F.: 77, 78
Voltaire: 11, 29, 140
Vossler, K.: 45

Y

Yabancı okullar: 201
Yağhane: 314
Yağlık: 208
Yağmur: 184
Yahya Peygamber: 116
Yahova: 90, 91
Yahudi, Yahudiler: 90-92, 142, 145, 146, 183, 192, 204-206, 219, 221, 222, 237, 266, 288, 295, 296, 302, 310
Yahudilik: 90, 94, 95, 105, 106, 142
Yakup Peygamber: 90
Yakup (G. Agop): 304
Yakut: 286
Yakutlar: 99, 108, 109, 288
Yakutça: 47
Yaldızlama: 283
Yardak, yardakçı: 290, 295
Yaşmak: 208, 227, 228, 230, 232
Yavuz Selim: 58, 59, 135-139, 144, 175, 211, 214, 216, 248, 287
Yazı: 27, 70-74, 107, 244, 276, 283, 285, 286
Yazı dili: 57, 59, 60, 68
Yazıt: 74, 307, 308
Yazma: 208, 250
Yedikule: 109, 135, 208
Yemen: 222
Yemeni: 208
Yeni Ahit: 92
Yenicami: 277
Yeni Dünya: 177
Yeni Eflatunculuk: 122
Yeniçeri: 101, 213, 296
Yeniçeri ocağı: 121, 122, 217, 227, 251, 264, 268
Yenisey Irmağı: 74
Yeni Osmanlılar: 149, 150, 199
Yeraltı Tanrıları: 103
Yerel kültürler: 23
Yer-su Kültü: 103
Yeryüzü (Şamanizm): 103
Yeşil Cami: 247
Yetkin, S. Kemal: 241
Yevimlü: 130
Yıldız Hatun: 169
Yıldız Sarayı: 218, 280, 299, 300
Yiğitbaşı: 318
Yiğitler: 317, 318
Yirmisekiz Çelebi Mehmet: 190, 191, 268, 270, 278
Yivli Minare: 274
Yokluk (tasavvuf): 114, 115

Yortu: 267
Yozgat: 252
Yoz sanat sergisi: 237
Yöresel kültürler: 23
Yucatan uygarlığı: 37
Yugoslavya: 82
Yunan adaları: 217
Yunan alfabesi: 71, 72
Yunan felsefesi: 33
Yunan kültürü: 41
Yunan tapınağı: 35
Yunan-Roma kültürü: 29
Yunanca: 61, 62, 71, 90-93, 109, 142, 175, 208, 209, 258, 290
Yunanistan: 82, 85, 88, 109, 114, 122, 163, 218, 293
Yunanlılar: 166, 186
Yunus Emre: 52, 260
Yurdakul, M. Emin: 64
Yurt (çadır): 272, 273
Yurt kurma: 41
Yusuf Has Hacib: 102, 134, 165
Yusuf, Karamanoğlu: 211
Yüksek kültür: 31
Yüzük: 209, 211

Z

Zanaat: 233, 234
Zaviye: 151, 274, 315
Zekât: 96
Zekeriya Peygamber: 116
Zembilli Ali: 178
Zeno, Carlo: 301
Zerdüşt: 105
Zeybek: 214
Zeyd bin Sâbit: 95
Zımmi: 205
Zic, ziyc: 170, 175
Zil: 102, 264
Ziya Paşa: 60
Ziynet: 226
Zoomorf: 88
Zorunlu kültür değişmeleri: 26, 27
Zurna: 264, 266, 271
Zümre-i Bektaşiyan: 121



Şerafettin Turan, 1925'te Van'ın Erciş ilçesinde doğdu. Bitlis, Muş, Erzurum'da ilk ve orta öğrenimini bitirip Gazi Eğitim Enstitüsü Tarih Coğrafya Bölümüne girdi. 1946'da aynı enstitüye asistan olarak atandı. DTCF'nin Tarih Bölümünden de 1951'de diploma aldı. Bu arada Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde asistanlık görevini de sürdürdü. 1952'de DTCF, Genel Türk Tarihi Bölümüne asistan oldu. 1954'te doktor, 1956'da doçent; 1964'te de profesörlük sanını aldı. DTCF Dekanlığı, TRT Yüksek Kurulu üyeliği, Türk Dil Kurumu Başkanlığı, Kültür Bakanlığı Müsteşarlığı gibi önemli görevler üstlendi.

Bu yapıt; *kültür nedir, Türk kültürünün tarihsel değişim ve gelişimi, dil, yazı, din, bilim, giyim kuşam, sanat, şehir hayatını etkileyen başlıca toplumsal kurumlar* ana başlıklarıyla *TÜRK KÜLTÜR TARİHİ*'ni bütünüyle ele alan ilk yapıtlardan biridir.

Şerafettin Turan, "Tarih, toplumsal yaşamın zaman boyutu içinde her yöndeki gelişme ve değişmelerini sergileyen bir alan olduğu için biz de Türk kültürünü bu açıdan ele almış bulunuyoruz... 1976'dan bu yana DTCF'de verdiğimiz derslerde irdelediğimiz konuları, tarihin vazgeçilmez yöntemi olan yeri ve zamanı belirten belgelere, kaynaklara dayandırarak sunuyoruz. Böylece aileme, beni yetiştirenlere ve düşüncede, davranışta ve vicdanda özgür kişiler olarak yetişmelerinde sorumluluk yüklendiğim öğrencilerime karşı olan görevlerimin bir bölümünü yerine getirmeye çalıştığımı sanıyorum" **demektedir.**

***TÜRK KÜLTÜR TARİHİ*'nin, *Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe* uzanan gelişimini saptayan bu kapsamlı yapıtı, ülkemizdeki bütün okullarda ve bütün kitaplıklarda da görmek dileğiyle okurlarımıza sunuyoruz.**