

KÜLTÜR TARİHİMİZDE HAMAM**İÇİNDEKİLER**

Emine Gürsoy Naskali, "Giriş" [I-II]

ORYANTALİST HAMAM

1 Anna Vanzan, *Turkish Hamman and the West: Myth and Reality* [1-12]

KÜLTÜR TARİHİ

2 Ali Asker Bal, *Oryantalist Resimde Bedenin Kolonileştirilmesi Bağlamında "Türk Hamamı" İmgesi* [13-23]

HALK İNANÇLARI

3 Orhan Çeltikçi, *Anamas Yöresi Halk İnançlarında Temizlik Kavramı* [24-34]

4 Nuran Elmacı, Ahmet Taşgın, *"Haram Sudan Atladım" Diyarbakır'da Saram Su ile İlgili İnanışlar* [35-40]

SU VE SABUN

5 Mesut Şen, *Su* [41-71]

6 Erol Göka, *Su ile Mahrem Maceramız* [72-79]

7 Said Öztürk, *Osmanlı Kültürel Mirasında Sabun* [80-93]

DEĞİŞİM

8 Nejat Yentürk, *Roma Banyosu Nasıl Türk Hamamı Oldu?* [94-102]

9 Hatice P. Erdemir, *Hellen ve Roma Toplumlarında Tuvalet ve Temizlik* [103-122]

HAMAM ÇİNİLERİ

10 Latife Aktan, *İstanbul'daki Çinili Hamamlar* [123-133]

EDEBİYATTA TEMİZLİK KONUSU

11 H. Harika Durgun, *Yakup Kadri'nin Eserlerinde Anadolu İnsanı ve Temizlik Sorunu* [134-147]

12 Cafer Gariper, Yasemin Küçükcoşkun, *Elif Şafak'ın Bit Palas Romanında Çöplük Olgusu, Temizlik ve Arınma* [148-168]

HAMAM MİNYATÜRLERİ

13 Gülsün Parlar, *Türk Minyatür Resminde Hamam Kültürüne Dayalı Örnekler ve Batılılaşmaya Yönelik İlk Denemelerde Plastik Yaklaşımlar* [169-184]

Giriş

Temiz ve pis, güzel ve çirkin, gün ve gece, canlı ve cansız... Biri olmadan diğeri var olamayan kavramlar. Biri varsa ancak o zaman diğeri de var olabilen ve ancak bu şekilde anlam kazanan tanımlardır bunlar. O sebeple temizlikten söz ederken haliyle pislikten ve kirlilikten de söz etmek gerekiyor.

Su, süpürge, sabun, sabunluğun yanı sıra, toprak da bir temizlik aracı olabiliyor, gözyaşı da arınmaya vesile olabiliyor.

Temizlik mekânları olarak – mimarisiyle, çinisiyle, taşı tıraşıyla, ritüelleriyle – hamamlar, Osmanlı kültürünün simgesi olmuştur. Hamam kültürü oryantalist bir algılayışa Batı kültürüne yansımıştır. Oryantalist algılayış hamam kültüründen - gerçekte örtüşmeyen - erotik bir muhayyile yaratmıştır.

"Temizlik çok güzeldir, temizlik çok önemlidir" dense de, temizlik işleriyle uğraşmak iş seçenekleri listesinde tercihler arasına girmiyor. Bu bir tezat. Hem temiz olmayı seveceksin hem temizliği ben yapmam diyeceksin. Almanya'ya iş gücü olarak giden işçilerimizin bir bölümü, Almanlar artık temizlik işleriyle uğraşmak istemediği için temizlik işlerinde istihdam edildiler.

Endişe kısılcına sıkışmış insan ruhu, marjinal yaşamlara itilmiş insan kendini çöplüklere yakın hissediyor. Çöp evler arada bir basına yansıyan sosyal bir vakıa. Çöpten ve çöplüklerden yaşamını sağlayan insanlar, çöpu değerli kılıp, çevreyi temizliyorlar.

Okulda her sabah tırnak, çapak, diş, kulak muayenesinin yapıldığı, eller meller temiz değilse çetvelle bir iki şaplak yediğiniz yılları hatırlıyor musunuz? Kulak hafiften çekilerek kulak deliğine bakılır, kulak kiri kontrol edilirdi. Çorapların temiz ve düzgün, ayakkabıların

boyalı olması denetlenirdi. Eğitim tarihi ile uğraşan tarihçilerin bu ayrıntıları canlı tanıklardan derleyip tarihe mal etmelerini bekleyebiliriz.

1940'ların Ankara valisi Nevzat Tandoğan (Ankara'nın Tandoğan meydanı, ismini Vali Nevzat Tandoğan'dan alıyor) temizlik kontrolünü şehir çapında uygulamıştı. Kılık kıyafeti hırpani, kasketli, (kasketliden kasıt: köylü vatandaş), görüntüyü kirletiyor diye Ankara'nın ana caddelerinden yürütülmez, yan sokaklarına yönlendirilirdi. Kasketliler şehre layık değildi. Hele bir de vatandaşın sırtında yatak yorgan dengi varsa, yani göç etmeye gelmiş vatandaş ise Ankara dışına sevk edilirdi. Böylece şehrin temizliği korunurdu.

Osmanlıda ve Cumhuriyet döneminde çevrenin, çarşı pazarın, esnafın temizlik denetimi, Anadolu'da temizlik seferberliği, savaş ortamında temizlik standartları, bataklıkların kurutulması, nehirlerin temiz tutulması insanın tabiat ve toplum ile düzen adına, yaşam alanı adına sürekli bir mücadelesini ifade ediyor. "Temizeller operasyonu" isimlendirmesinde olduğu gibi, temizlik sloganı, her alana uygun bir seferberlik çağırısına dönüşebiliyor.

Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali

İstanbul, 2010

Turkish Hamman and the West: Myth and Reality

Anna Vanzan*

The Turkish *hammam* has always held enormous fascination for the West. Though the Western world had known the pleasure of *thermae* since the establishment of the Roman empire, the Christian/Catholic religion had discontinued the practice to indulge in cleaning and bathing as it was considered to be the gate to sin. Catholic church's austere approach to the body even condemned an individual who would spend too much time in caring for personal hygiene, therefore it was even more openly against public places in which people's body could be touched and massaged by someone else.

When contacts between West and East were established and many Westerners began to flock to the Middle East they were immediately attracted by the institution of the Turkish *hammam* as it was considered to be an indispensable complement to the *harem*, that constituted an exotic and exciting *topos* in Westerners' imagery. European diplomats, traders, military, missionaries and adventurers would travel in a variety of Muslim countries, but most of them got in contact with the Turkish world, for a variety of reasons, not least the fact that, as early as the 15th century, most of North Africa and the Middle East was subject to the lords of Istanbul, thus constituting a vast area in which Turkish culture, including the practice of the *hammam*, was widespread and well established. Thus, when Westerners wrote their travelogues, it was mostly the Turkish world that they described and in their description *harem* and *hammam* occupied a crucial place.

As we know, Western reactions to such a different world were of two kinds: "the first was to indulge in the excitement of an exotic sexual fantasy beyond the reach and the constraints and taboos of European culture [... the second] reaction to this vision of

* Dr. Anna Vanzan,
Milano University, Italy.
annavanzan@hotmail.com

promiscuity and indulgence was one of disapproval and disgust, and the denigration"¹ of the culture which permitted such a scandal.

More often than not these two reactions were combined, and the writer would first take particular pleasure in lingering on scabrous details about Turks' way of life, to end later with an articulated, scholarly and moralistic denunciation of the Turkish/Muslim (im)moral code.

Curiously but significantly, the first Italian traveler who described a Turkish *hammam* dedicated his observations to a cleric: Luigi Bassano, in fact, who signed one of the most authoritative commentaries on the customs of the Ottomans, amongst whom he spent about eight years (1532-1540), offered his *Costumi et i modi particolari della vita dei Turchi* (The Customs and the Manners of the Turks, 1545) to a high ranking Catholic priest, namely Cardinal Rodolfo Pio from Carpi. Here is Bassano's description of a *hammam*:

[women would go to the *hammam*] *with others, and they wash each other. It is common knowledge that as a result of this familiarity in washing and rubbing women fall in love with each other. Therefore it is common that a woman be in love with another woman. And I have met Greek and Turkish women who, on seeing a beautiful girl, seek occasion to bath with her, just to see her naked and touch her. That is why, though it is customary to go the neighborhood hamman, women would go to more distant hammams. Women's bathing is a cause of much dishonesty.*

Bassano continues by saying that Turkish women would spend whole days in the *hammam*, where they were supposed to perform religious ablutions, but in which they used to carry out only shameful activities.

It is most evident that Bassano's description was only a fake: men could not enter the ladies' *hammam*, therefore male travelers who depicted these places could rely only on gossips and second hand data. Besides, what was an Italian Catholic high priest's interest in the description of a ladies' *hammam*? Evidently, Europe was developing a morbid interest for the intimate life of its powerful Turkish enemy, so much so that, starting from this period, every traveler to the Middle East felt obliged to include a chapter on the Turks' private life, creating a narrative in which *harem* and *hammam* played a very important role. It is enlightening that, though European travelers could have a direct experience in a male *hammam*, their observations regarded only women's *hammam*. It is evident that women and

¹ Sarah Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York 1988, p. 70.

their body were becoming the arena in which West and East confronted themselves: the West, in particular, had just started its construction of an "Oriental woman" characterized by an alternation of passive and active features: she was described as submissive, segregated, enslaved, but also as alluring, seductive, mischievous. These characteristics were combined together in order to create an enduring stereotype of woman which could confirm Easterners' inferiority. The Orient itself was feminized and this construction was naturally countered by that of a "male" West that had the duty/mission to conquer and rescue not only the Oriental women but the Orient itself.

To accomplish this scheme, as early as the 16th century the descriptions of Oriental women in the *harem* and in the *hammam* tended to be similar and boringly repetitive, where repetition reinforced stereotypes and travelers depended on each other's statement in forging their narrative. The *hammam* was depicted as the place in which *harem* women, deprived of their freedom, could spend some time in lustful activities. The leitmotiv was that, being *harem* women frustrated in their sexual aspiration because many of them had to share only one man's attentions, they were forced to turn to homosexual love affairs, and the *hammam* was the proper place in which these illicit relationships could be cultivated.

Edmondo De Amicis, a famous Italian prose writer who visited Istanbul in the 19th century, reinforced the stereotype on Turkish ladies' prohibited affairs by observing: "Women have the most ardent relationships with one another. They wear the same colors, same perfumes, put on patches of the same size and shape, and make enthusiastic demonstrations."²

In addition, De Amicis summoned a woman to prove his assertions right: "One European woman traveler claims that all the vices of ancient Babylon exist among them [i.e., Turkish women]". If European men's descriptions could be disputed, an European lady's evidence could not, as she was authorized to enter the female *hammam*; therefore, female travelers were often quoted as reliable testimonies of Turkish/Oriental women's intimate lives.

One would expect women to be more sympathetic than men in dealing with their Eastern sisters, but, on the contrary, European women often showed more bias towards Oriental women than their male counterparts. It must be said that most Western women traveled (or, at least, they published their memoirs) in the 19th century, an epoch marked by Puritanism and (apparent) sexophobia: if European men would target the East as the decadent kingdom of libidinousness and idleness (though many of them would indulge in prurient

² Edmondo De Amicis, *Costantinopoli*, Milano 1977 (1st edition 1858).

details in order to stimulate their readers' curiosity), for women the situation was more complicated. While a visit to the *hammam* was almost mandatory to every European woman traveling in the Middle East, for her the contact with other women's nudity and with their washing – a practice that in the 19th century European mentality was confined to the private sphere – was nearly shocking. As a consequence, most women travelers avoided describing the *hammam*, while others expressed their uneasiness and disapprobation.

"On entering the chamber a scene presented itself with beggars description. My companion had prepared me for seeing many persons undressed; but imagine my astonishment on finding at least thirty women of all ages and many young girls and children perfectly unclothed. You will scarcely think it possible that no one but ourselves had a vestige of clothing. Persons of all colors, from the black and glossy shade of the negro to the fairest possible hue of complexion, were formed in groups, conversing as though fully dressed, with perfect nonchalance."³

This horrified description is by Sofia Lane Pool, an English woman who visited Cairo in the years 1840s and who continued by labeling the *hammam* scene as "disgusting": she was visibly offended by this exposure of flesh, by the mingling of women coming from different social classes and not racially segregated. For a Victorian lady used to seeing even table legs covered by a cloth, the impact with frank nudity handled with relaxing attitude by women must have been not only outrageous, but also a further proof of what her illustrious brother (i.e., Edward Lane) went on writing, i.e.: Eastern women were promiscuous and uncontrollably licentious.⁴

European women's discomfort in approaching the *hammam* and its implications such as nudity and, eventually, sexuality, was such that some of them even denied the physical advantages and the indubitable benefits of Turkish baths. Among them we can include Cristina Trivulzio di Belgioioso, a cultivated and progressive Italian noble woman who spent some time in 19th century Turkey, and who defined the *hammam* and its massages as "a real torture"⁵ Analogously, Harriet Martineau, an English feminist who traveled in the Middle East in the same period, described her experience in a *hammam* as it was a descent to the hell:

³ Sophia Lane Poole, *The Englishwoman in Egypt: Letters from Cairo written during a Residence there in 1842*, 3 and 4 with E.W. Lane by his Sister, 2 voll., London 1844, letter XXIX, vol. II, p. 173-4.

⁴ Edward Lane was the author on one of the most authoritative and famous descriptions of 19th century Egypt, namely *Manners and Custom of the Modern Egyptians*, London 1836.

⁵ Cristina Trivulzio di Belgioioso, *Emina*, Ferrara 1995-97, p. 86. (1st edition Milano 1858).

"Through the dense stream, I saw a reservoir in the middle of the apartment, where, as I need not to say, the water stands to cool for some time before it can be entered: several women were standing in it; and those who had come out were sitting on a high shelf in a row, to steam themselves thoroughly... The crowd and the steam were oppressive, that I wondered how they could stay: but the noise was not to be endured for a moment. Everyone seemed to be gabbling at the top of her voice, and we rushed out after a mere glance, stunned and breathless. To this moment, I find it difficult to think of these creatures as human beings and certainly I never saw anything, even in the lower slave district of the United States, which so impressed me with a sense of the impassable differences of race."⁶

It is often said that the Orient was (and still is!) the place where many Westerners discovered themselves: this seems to be very true for Harriet Martineau, a well known abolitionist who, while visiting a *hammam* declared that it was the very proof of the insuperability of racial differences! Westerner women seemed to be more shocked by the lack of racial segregation shown in the *hammam* than by its other features, though the whole ambiance was unattractive or even repulsive for them. They also insisted on the contraindication of the *hammam* for health and beauty and underlined how painful this experience had been for them:

"In an instant I felt as a shrimp, if he feels at all, must feel in boiling water - I was boiled. I looked at my companion: her face was a gorgeous scarlet. In our best Turkish and in faint and imploring accents, we gasped 'Take us away!' All in vain. We had to be boiled and ribbed and boiled and rubbed we must be."

wrote Anne Jane Harvey, who also brought the *hammamci*, i.e., the *hammam* keepers, as the evident proof of the steam baths' deleterious effects:

"[the *hammamci*] had been slowly boiling for so many years that they were shriveled and parted out of the semblance even of 'womanity', if such a word may be permitted. Strange to say they had but few wrinkles, but their skin seemed tightly drawn over their faces, as over the bones of a skull, and hung loosely in great folds under their chins and around their throats... [they] had grown so much accustomed to the heated and sulphurous atmosphere in which they pass the greater portion of their days, that a pure and fresher air is quite painful to them."⁷

⁶ Harriet Martineau, *Eastern Life Life Present and Past*, London 1848, p. 544.

⁷ Annie Jane Harvey, *Turkish Harems and Circassian Homes*, London 1871, 75.

Western women's overall preoccupation with the unhealthy climate in the *hammam* was somehow based on general assumptions postulated by European scientists who associated people's character and behavior with climate and physical environment. According to these sweeping theories, Oriental and black people were characterized by hot blood, nourished by the sun heat which provoked their high sensuality and dangerous libido. Naturally, women were also included in this explanation, and therefore considered to be lustful creatures devoted to physical pleasure and prohibited pastimes: the fact that they would even seek to create artificial heat in the *hammam* was looked down upon by both male and female Westerners, and brought as an additional proof of Oriental women's incontrollable sensual hunger.

However, in reality, it was not the vapor and the heat that bothered Western women, but rather the atmosphere of the *hammam*, which was of plentiful relax and wellbeing, but that they rather perceived as sensual and luxurious:

"The heavy, dense sulphurous vapor that filled the place and almost suffocated me – the subdued laughter and the whispered conversation of ...[the slaves' mistresses, murmuring along in an undercurrent of sound – the sight of nearly three hundred women, only partially dressed, and that in fine linen so perfectly saturated with vapor that it revealed the whole outline of the figure – the busy slaves passing and repassing, naked from the waist upwards, and with their arms folded upon their bosoms, balancing on their heads piles of fringed or embroidered napkins – groups of lovely girls, laughing, chatting and refreshing themselves with sweetmeats, sherbet and lemonade – parties of playful children, apparently quite indifferent to the dense atmosphere which made me struggle for breath...all combined to form a picture like the illusory semblance of a phantasmagoria, almost leaving me in doubt whether that on which I looked were indeed reality, or the mere creation of a distempered brain."⁸

Julia Pardoe, the British historical novelist who wrote this paragraph, connected the *hammam* not only with physical but even with mental degeneration, as the "sulphureous vapor" she was talking about would cause deterioration of the brain, an opinion supported by a consolidated Western naturalists' theory about the supposed Eastern people's inferiority due to the hot climate in which they lived and that would provoke the deterioration of their nervous system. Besides, Julia Pardoe was also scared by her feeling of estrangement experienced by finding herself so exposed to other women's gaze and by her being surrounded by the tangible nudity of usually covered bodies, included her own. The *hammam*

⁸ Julia Pardoe, *Beauties of the Bosphorous*, London 1840.

forced European women to confront sexuality and since they were so scared by their own, they blamed Eastern ladies who instead enjoyed their bath as a customary and pleasant practice. It is not a mere coincidence that Julia Pardoe harshly criticized Lady Montagu's description of a *hammam* and labeled it as an "unnecessary" and "unwanton" revelation.⁹ In fact, in her celebrated accounts of her Turkish experience, Lady Mary Wortley Montagu had written:

"The first sofas were covered with cushion and rich carpets, on which sat the ladies; and on the second, their saves behind them, but without any distinction of rank by their dress, all being in their state of nature, that is, in plain English, stark naked, without any beauty or defect concealed. Yet there was non the least wanton smile or immodest gesture amongst them. They walked and moved with the same majestic grace which Milton describes of our general mother. There were many amongst them as exactly proportioned as ever any goddess was drawn by the pencil of Guido or Titian – and most of their skin shiningly white, or adorned by their beautiful hair divided into many tresses, hanging on their shoulders, braided either with pearl or ribbon, perfectly representing the figures of the Graces... to see so many fine women naked, in different posture, some in conversation, some working, other drinking coffee or sherbet, and many negligently lying on their cushions, while their slaves (generally pretty girls of seventeen or eighteen) were employed in braiding their hair in several pretty fancies. In short, it is the women's coffee-house, where all the news of the town is told, scandal invented."¹⁰

This letter was written in 1717, more than hundred years before Pardoe's evidence, but it seems that there are thousand years difference in sensibilities between the two versions: Lady Montagu described her *hammam* experience with easiness and freedom, in accordance with the spirit of her age, while the desexualized Victorian woman was scandalized by Montagu's sensual representation of Ottoman ladies; and she got even more distressed by encountering and experiencing Turkish way of life in which taking care of one's own body was so important.

Hammam in the 19th century Europeans' minds seemed thus to incarnate the place where Eastern people's indolence and sexual deviance were put in practice and exhibited. There were very few exceptions to this attitude, and one was represented by Amalia Sola Nizzoli, an Italian woman who spent several years in Egypt, where her relatives worked at

⁹ Julia Pardoe, *The City of the Sultan and the Domestic Manners of the Turks* in 1836, 2 vols., London 1837, vol. 1, pp. 136-137.

¹⁰ Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters*, London 1708-1820.

court and her husband was occupied in archeological hunting. Invited to the *hammam* by a Turkish officer's wife, Amalia devoted a great part of her account by describing the rich clothes with which women were dressed, as, she explained, the *hammam* was also a pretext to show off and to please the husband who, later, would lie with their bathed wives hoping that the treatment would render them more fertile. In her account Amalia spoke more about clothes than about nudity, though she also described women's nakedness, the clamor of women's complaining about the excessive heat of the water, and women's singing and dancing. However, she depicted a genuine atmosphere of a place whose main use was the "delicious pleasure of massage" and the deep cleanliness of the body: moreover, instead of talking about illicit relations and sexual deviance, she added a detail that no other European mentioned, i.e., women after the bath routine, including smoking pipes and drinking sherbets and coffee, recited their prayers, an act that in Western travel literature is seldom described. Though Amalia confessed that on the whole it had been a boring experience, at least she did not indulge in the cliché of the *hammam* as the homoerotic place *par excellence*.¹¹

The hammam of the Orientalist painters, or Sodoma and Gomorra

Undoubtedly, a strong impulse to the representation of the Turkish bath as a heap of sins and lust was given by the Orientalist painters who chose the *hammam* as the best postcard from the Orient. Many artists would have at least one *hammam* scene in their portfolio, but some of them had a whole series of pictures showing the imagined Turkish bath: imagined because virtually all these paintings portrayed only women's *hammam*, as the West was hungry for representations of what had been turned into the climax of Oriental exoticism and eroticism.

The French Jean-Léon Gérôme was perhaps the best representative of this school, with a whole collection of oils dedicated to the Turkish bath and painted in the second half of the 19th century. All Gérôme's paintings represent completely naked women while scratching their feet with a pumice stone, walking the shallow waters of the bath pool, smoking their *narghile* on the pool border, or lazily seated in a mist of vapor. In one of these oils, in particular, some fully dressed ladies, with their hair covered, seem to be seated in a sort of

¹¹ Amalia Nizzoli, *Memorie sull'Egitto e specialmente sui costumi delle donne orientali e gli harem*, scritte durante il mio soggiorno in quel paese, 1819-1828, Milano 1841.

theatre box and watching the naked women under them, as if they were the spectators of a theatrical performance¹²

The same voyeuristic attitude is contemplated in a much bigger scene that represented a *hammam* in Bursa: a naked lady is walking, sustained by a black *hammamci* who avoids the bather's falling on the slippery floor by embracing the lady's waist with her arm; both the women are represented from behind, while the bather turns her face towards the pool in which two women are bathing. On the opposite border, four women watch the walking woman and her attendant, their legs lazily swinging in the water. Under the high vault of the *hammam* there are groups of women chatting, resting after the bath, smoking; another black woman, totally dressed, holds a naked baby in her hands while talking with a woman wrapped in a red towel.

The contrast between the whiteness of the ladies who bath in the *hammam* and the blackness of the bath attendants' skin is underlined in another Gérôme's oil, which, again, shows a completely nude lady from behind, seated on a low wooden stool, while a standing black *hammamci* is washing her back. The bath attendant has the hair covered, but her legs, arms and bosom are naked. The scene is highly contextualized: a wall is covered with Arabic calligraphy, ending in corner filled with *muqarnas*; the lady seats in front of an Islamic style marble basin and her high slippers, specially designed in order to protect bathers' feet from the heated floor, wait behind her. [fig 10]

While all the particulars and details given by Gérôme were plausibly present in a Turkish bath, it is the final rendition of the ambience and its characters that render everything so exotic and maliciously sensual. The familiarity among women hints to a closer and different relation compared to what the viewer can see, as it was a prelude to more lustful events which take place beyond the visible scene. All these women seem to be waiting for somebody, maybe a Western man coming to rescue them from the boredom of an exclusively female environment.

The apotheosis of the *hammam* representation belongs to another French painter, namely Jean-Auguste Dominique Ingres, whose *Turkish bath* painted in 1862, epitomizes Westerners' concept of a female Turkish bath. Just to start with, the oil is round shaped, as a keyhole through which the onlooker observes the whole scene where there are painted more than twenty nude women none of whom is engaged in something related to the bath, nor is at all evident that the scene actually takes place in a *hammam*. The bath is a pretext to represent

¹² *Allumeuse du narghilé*, Keop Gallery, Geneva.

nudity and promiscuity: the ladies are very close to each other, some on them explicitly occupied with homosexual caresses, other portrayed in languid poses, other are busy with dancing and playing instruments, but all of them are represented in pose of sensual abandon. There is also a small stool with perfumes and other beauty items, the symbols of female seduction, but nothing else: only round, soft and white female bodies that incarnate the Western ideal woman of that time. However, though completely naked, some women have either a turban or a veil on their head, just to remind us that we are in an Oriental setting. Ingres' painting confirms that in the West the idea of Turkish bath had become just a pretext to offer soft pornography to a public hungry for exoticism and erotic gratification.¹³

Rehabilitating the Turkish Hammam

Nowadays, the West and its increasing hedonistic search for physical gratification have rehabilitated Turkish *hammam*, and turned it into an extremely profitable market. There is no luxurious hotel worth its salt that does not offer a Turkish bath treatment, though the concept of *hammam* is often revisited according to the local mentality and to Western customers' expectation of a Turkish *hammam*. The beneficial effects of the *hammam* treatments have been so widely recognized that they have started to mushroom in the foremost European capitals, where it has become very fashionable to spend one's lunch break in being massaged or vapor treated, while sipping a healthy and dietetic vegetable shake instead of a caloric and unhealthful cheese burger. Fashion goes hand in hand with business; for instance, a trendy *hammam* in Milan offers a wide range of beauty treatments -packages with massages, henna drawings, samples of "Oriental" cosmetics etc. - whose prices are not popular at all. The cheapest treatment, called "The Rose Path" costs 50 euros (about 86 YTL), but those who want to walk on the more articulated "Cleopatra's Path" must pay 140 euros (241 YTL).

Amazingly, most of these European *hammams* advertise themselves through images which echo the 19th century Orientalist paintings, with groups of women entertaining each other and helped by black assistants.¹⁴ The homoerotic aspect so dear to Orientalist's narrative is also somehow revisited, as the *hammams* advertise themselves as a proper place for a would-to be bride and her female friends to celebrate the "farewell to celibacy", a gathering

¹³ A description of this painting is also in Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Bloomington 1986, p. 84.

¹⁴ See www.hammamdellarosa.com

that has recently become very popular and considered to be a requirement for independent and emancipated women.

Some baths are arranged and furnished as if they were the set for a *Thousand and One Nights* movie, with Moroccan cushions and Tunisian brass teapots, and explicitly hint to the *hammam* as a heritage of Arab/Maghrebian culture, which is perhaps considered to be more exotic than the Turkish one.

There is also a particular context in which the Turkish bath gender implications are retrieved, namely the *hammam* in Turin (North/West Italy), opened more than ten years ago with the intent to reproduce "the ritual space for female relationships" which should constitute the foundation of this institution, according to the Turin bath's creators.

Curiously, an Italian/Turkish bath promotes the *hammam* as an institution born in Istanbul and whose main quality is that of constituting "a gate between East and West": if this is the case, this only quality would be more than enough to promote the *hammam* as a remarkable and indispensable institution.

References

- Allumeuse du narghilé*, Keop Gallery, Geneva.
- Amicis, Edmondo De, *Costantinopoli*, Milano 1977 (1st edition 1858).
- Belgioioso, Cristina Trivulzio di, *Emina*, Ferrara 1995-97. (1 st edition Milano 1858).
- Graham-Brown, Sarah, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York 1988.
- Harvey, Annie Jane, *Turkish Harems and Circassian Homes*, London 1871, 75.
- Lane, Edward, *Manners and Custom of the Modern Egyptians*, London 1836.
- Martineau, Harriet, *Eastern Life Life Present and Past*, London 1848.
- Montagu, Mary Wortley, *The Complete Letters*, London 1708-1820.
- Nizzoli, Amalia, *Memorie sull'Egitto e specialmente sui costumi delle donne orientali e gli harem, scritte durante il mio soggiorno in quel paese, 1819-1828*, Milano 1841.
- Pardoe, Julia, *Beauties of the Bosphorous*, London 1840.
- Pardoe, Julia, *The City of the Sultan and the Domestic Manners of the Turks in 1836*, 2 vols., London 1837, vol. I.
- Poole, Sophia Lane, *The Englishwoman in Egypt: Letters from Cairo written during a Residence there in 1842*, 3 and 4 with E.W. Lane by his Sister, 2 voll., London 1844, letter XXIX, vol. II.

Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Bloomington 1986.

www.ammamdellarosa.com

Oryantalist Resimde Bedenin Kolonileştirilmesi Bağlamında "Türk Hamamı" İmgesi

Ali Asker Bal*

Oryantalizm, 19. yüzyılda gelişen ve Doğu toplumlarının kültürlerinin, dinlerinin, dillerinin ve tarihlerinin incelenmesi anlamına gelen Batı kökenli ve Batı merkezli araştırma alanlarının tümüne verilen isimdir. 19. yüzyıl ortasında özellikle de Fransız yazar Theophile Gautier'nin yazılarıyla, bu kavram Doğu dünyasını konu alan bir resim türü için kullanılmaya başlamıştır. O zamandan beri, "Oryantalizm, Kuzey Afrika kıyılarından Orta Asya steplerine, tüm Osmanlı İmparatorluğu topraklarını ve zaman zaman da Hindistan yarımadasını içeren İslam dünyası karşısında Batılıların tavırlarını tanımlayan genel bir kavram olarak benimsenmiştir."¹

Oryantalizm, Aydınlanma çağı sonrası Batı Avrupalı beyaz adamın, Doğu halkları ve kültürüne yönelik dışarıdan, 'öteki'leştirici, değilleyici ve önyargı dolu yorumlarına işaret etmektedir. O, tüm düşünce ve araştırma alanı tarafından ifade edilen Doğu imajıdır. Oryantalist ideolojinin temelinde yatan asıl unsur, Doğunun keşfedilecek, zapt edilecek, betimlenecek ve çeşitli amaçlara hizmet edecek biçimde söylemleştirecek bir nesne olarak yeniden tanımlanmasıdır. Böylece Batı Doğuyu nesneleştirip, her türlü sömürsünü meşru kılmak için gerekli zemini yaratır, kılıf ya da kılıflar hazırlar.

Oryantalizm bilimden edebiyata, tiyatrodan müziğe kadar çok geniş bir olgudur. Resmin yanı sıra mimarlık ve mobilya gibi uygulamalı sanatların birçok alanında da etkili olmuş, Doğunun dekoratif motifleri ile biçimlerinin benimsenmesi olarak kendini göstermiştir.

* Doç. Dr. Ali Asker Bal

Cumhuriyet Üniversitesi Güzel sanatlar Fakültesi Resim Bölümü, Sivas.
aliasker.bal@gmail.com

¹ Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Doğusu ve Oryantalist Bilgi", *Toplumsal Tarih Dergisi*, S. 119, İstanbul 2003, s. 78.

Oryantalist resim akımı 1798'de Napolyon'un Mısır seferiyle başlayan ve 1914'de I. Dünya Savaşı ile son bulan bir dönemi temsil eder. Oryantalist resimler 19. yüzyıl başlarında büyük ölçüde düş ürünüydü, ama yüzyılın ilerlemesiyle Doğu daha yakından tanınmış ve sanatçılar düş gücüne dayanan ilk Oryantalist resimlere oranla daha gerçekçi çalışmalara başlamışlardır. Bu arada gerek Doğuya giden, gerek gitmediği hâlde Oryantalist konulu resimler yapan sanatçıların en önemli esin ve bilgi kaynağı edebî yapıtlar olmuştur. Lord Byron'un Türk epikleri, Thomas Moore'un Hint romansı "Lalla Rookh", Gustave Flaubert'in "Salambo"sı, Victor Hugo'nun "Doğulular" gibi roman türündeki yapıtları sayılabilir. Ayrıca, Chateaubriand, Gautier, Lamartin ve Gerard de Nerval gibi yazar ve şairlerin gezi anıları etkili olmuştur. Oryantalist konulu resimler 19. yüzyıl boyunca Paris'teki salon sergileri, Londra'daki Kraliyet Akademisi gibi resim kurumlarının ve bazı özel galeri sahiplerinin çabalarıyla uluslar arası sergilerin ve baskı albümlerinin yaygınlaşmasıyla bütün Avrupa ve Amerika hatta Yakındoğu ülkelerinde aranmaya başlanmıştır.²

Oryantalizm her şeyden önce Fransız resim türü olmakla birlikte, önce İngilizler daha sonra diğer Avrupalılar bu konuya yönelmiş, 1870'lere kadar Fransız ve İngilizlerin tekelinde bulunan Oryantalist resim sanatı bu tarihten sonra diğer Avrupa ülkelerinin ilgi alanına girmiştir.

Oryantalist ressamın konuları genel olarak figürlü kompozisyonlar ve manzara olmak üzere iki grupta toplanabilir: Birinci grup Müslüman Doğunun yaşatıldığı figürlü kompozisyonlar, savaş ve av konuları, erotik havalı harem, hamam ve dans sahneleri kent içinde ya da iç mekânlarda geçen günlük yaşam figürleri, yerel giysi ve tiplerin tanıtıldığı kıyafet albümleri ve portrelerdir. İkinci grubu oluşturan manzaralar ise arkeolojik alanlar, antik ve İslam mimarisi etkisindeki kent görünümleridir. Biz bu çalışmada "Türk hamamı" konulu resimleri inceleyeceğiz.

Hamam, İbranice "sıcak olmak" anlamına gelir. İnsanların temizlenme, yıkanma gereksinimlerini karşılayan yapıların genel adıdır. İslam dünyasında dinin belirlediği temizlenme yöntemi akarsu gerektirmektedir. Bu açıdan Roma ve Bizans hamamlarında görülen havuzlar daha çok kaplıcalarda, tedavi amaçlı tesislerde kullanılmıştır.³ Eski konutlarda bu amaçla yapılan ve günümüzde "banyo" denen özel bölmeye de bu ad verilir. İnsanlar çok eski çağlardan başlayarak suda gizli güçlerin varlığına inanmışlar, onu tanrılaştırmış, ona tapınmış ve ondan yararlanmışlardır. Gerek sağlık, gerek inançlar gereği

² Zeynep İnankur, *19. Yüzyıl Avrupa'sında Heykel ve Resim Sanatı*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s. 1389.

³ Ayla Üdekan, "Türk Hamamı", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C. II, Yem Yayın, 1997, İstanbul 1997, s. 751.

suyla olan bu ilişki, dinlerin de etkisiyle düzenli bir temizlik alışkanlığına dönüşmüştür. Her din tapınma öncesi beden temizliğinin ruh temizliği için gerekli olduğunu vurgulamış, tapınakların yanında temizlik amaçlı yapılar ortaya çıkmıştır.⁴

Osmanlının yoğun yapım eylemi içinde hamamların önemli bir yeri olmuştur. İmaretler kurulurken, bir yere büyük bir camii yapılırken dinî inançları gereği işçilerin temizlenerek çalışmaları için işe öncelikle hamamlardan başlanmıştır. İstanbul'un fethinden sonrada hamam yapımı sürdürülmüş, eskilerine oranla daha büyük yapılar ortaya çıkmıştır.⁵

Hamamların Osmanlı yaşantısında çok önemli bir yeri vardır. İslamiyet, kalp temizliği kadar vücut temizliğine de önem verir, durgun suyu değil akarsuyu temiz sayar. Buna bağlı olarak gelişen hamam geleneği batılıların çok ilgisini çekmiş ve sık sık bunun Osmanlıda bir kurum hâline geldiğini belirtmişlerdir. 17. yüzyıl sonlarında çeşitli Avrupa kentlerinde Türk Hamamı modası ortaya çıkmıştır. Hamam, camii, çarşı ve kahvehane dışında her kesimden halkın bir araya geldiği bir mekândır. İstanbul'daki hamamlar kendi içlerinde özel hamamlar, yani saray ve konak hamamı ile genel yani halk hamamı olarak ikiye ayrılır. Saray ve konak hamamları içinde kuşkusuz en ünlüsü Topkapı Sarayında Mimar Sinan tarafından yapılmış olan Hünkâr Hamamı ile Valide Sultan Hamamı'dır.

Osmanlı dünyasında erkeklerin günlük yaşamında hamamın çok önemli bir yeri olmasına karşın, Oryantalist resimlerde erkekler hamamını yansıtan pek resim yapılmamıştır. Bu resimlerde kadınlar hamamı tasvir edilmiştir, çünkü Batılıların gözünde bu mekânlar tıpkı harem gibi Doğu'daki kösnüllüğün, dişiliğin bir simgesidir. Batılı gezginlere göre hamam; "Doğulu kadının yeryüzündeki cennetidir", "kent'in tüm olaylarının konuşulduğu, dedikoduların uydurulduğu bir kadınlar kahvehanesidir."⁶

Oryantalizmin bir düşünce biçimi, anlatılarla, söylemlerle koşullandırılmış ve koşullandırıcı bir algılama çerçevesi olarak nasıl kurulup işlediğini dünyaya 1978 yılında basılan Oryantalizm adlı kitabıyla Edward Said duyurdu. Aslen Filistinli olan ve ABD'nin belli başlı üniversitelerinde okuyup öğretim üyeliği yapan Said'in bu kitabı 1980 yılından itibaren hız kazanan post-kolonyalist incelemelerin de öncülüğünü yaptı. Said, Oryantalizm'de kendini üstün gören, bu üstünlüğünü hem top ve tüfekte, hem de ekonomik olarak desteklemiş olan ve bu üstünlükten vazgeçmek niyetinde olmayan bir kültürün (ki Batı kültürü böyledir) başka bir kültürü eşiti olarak anlayıp

⁴ Ayla Üdekan, "Türk Hamamı", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C. II, Yem Yayın, 1997, İstanbul 1997, s. 752.

⁵ Ayla Üdekan, "Türk Hamamı", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C. II, Yem Yayın, 1997, İstanbul 1997, s. 752.

⁶ Semra Germaner, Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbul'u*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002, s. 190.

değerlendiremeyeceğinden yola çıkar. Said'e göre şarkiyatçılık Avrupa'nın, Doğu'yu tanımlama girişimidir. Sonuçta "Doğu, Edward Said'in son derece inandırıcı bir şekilde gösterdiği gibi, Batılı muhayyilenin (imgelemin) uydurmasından başka bir şey değildir."⁷

"Doğu yalnızca Batı'nın coğrafi komşusu değil, aynı zamanda en büyük, en zengin, en eski sömürgesidir. Dil ve uygarlıklarının kaynağı, kültürel rakibi, "kendinden başka"nın, yani "öteki"nin en derin ve ısrarlı simgesidir. Şarkiyatçılık ya da "oryantalizm", Doğu'nun Batı tarafından, Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların dili ve doktrinleri, kısaca Batı anlatıları yoluyla temsil edilmesidir. Bu temsilde Doğu suskundur."⁸

Said'in Oryantalizm adlı kitabı yayımlandığı zaman şarkiyatçılar arasında büyük bir tepkiye neden oldu. Uğraşlarını meşru ve nesnel bir bilim dalı olarak gören şarkiyatçılar, yaptıkları işin, bilinçli ya da bilinçsiz yanlılığı üzerine kurulmuş bu incelemeyi doğaları gereği reddettiler.

Oryantalizmin son bulmasındaki önemli etkilerden biri turizm ve fotoğrafçılığın yaygınlaşması, öbürü ise Doğu ülkelerindeki Batılılaşma hareketlerinin yavaş yavaş pitoresk yaşamı bozmaya başlamasıydı. Bu iki olgu Doğunun Avrupalılar için gizemini yitirmesine neden olmuştur.⁹

Oryantalizmin sanatsal coğrafyası büyük bir çeşitlilik gösterir ve genel olarak İslam ülkelerini içerir. İstanbul 19. yüzyıl Oryantalistleri için en önemli merkezlerden biriydi. Bu dönemde kente resim yapmak amacıyla pek çok sanatçı gelmiş ve burada çok sayıda Oryantalist resim gerçekleştirilmiştir. Resim sanatında Oryantalizm belli bir üsluba bağlı kalmayıp daha çok çeşitli resim akımlarına tanıklık eden 19. yüzyılın öncelikli bir başarısı olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda Doğunun lüksüne, gizemine ve onu çevreleyen büyüklü ortama karşı uyanan hayranlık sanatçıların esin kaynağı olmuştur. Bu bölgelerin bilinmeyen âdetlerini, tanınmayan manzaralarını resimleyerek, 19. yüzyılın sanatçıları bir tutkuya dönüşmüştür. Oryantalist resmin başlıca varoluş nedeni, kendine yabancı olanı göstermektir.¹⁰

Oryantalist resimlerin ilgi çekiciliği, resimleri üretenler kadar resimlerin alıcılarının gözünde, Doğunun gizemli, içe dönük ve irrasyonel olarak değerlendirilmesi ve ilgi nesnesi olmayı sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde duydukları ve düşündükleriyle

⁷ Leppert, Richard, *Sanatta Anlamın Görüntüsü, İmgelerin Toplumsal İşlevi*, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2002, s. 261.

⁸ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şarkı Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 13.

⁹ Zeynep İnankur, *19. Yüzyıl Avrupa'sında Heykel ve Resim Sanatı*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s.1390.

¹⁰ Semra Germaner, Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbul'u*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002, s. 36.

yetinmeyerek, gerçek birer gezgine dönüşen Batılı sanatçılar esin aramak için Doğuya gitmek amacıyla bilimsel, askeri, diplomatik ya da ticari görevler üstlenmişlerdir.

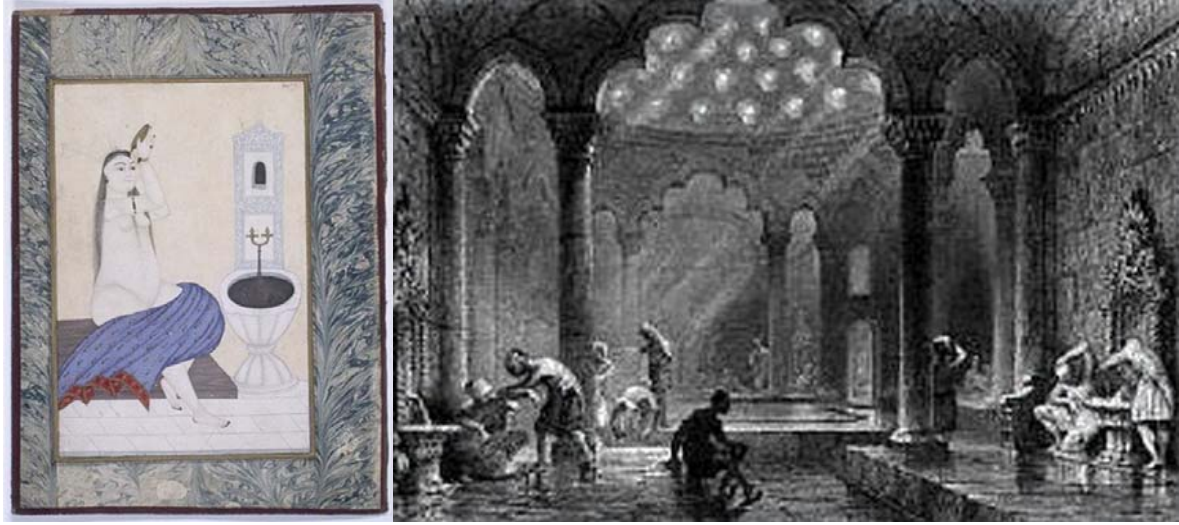
18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda gezi koşullarının zorluğu, bütün gezginlerin bildikleri bir gerçektir. Bu nedenle gezgin ressamalar, kendilerinden daha önce bu bölgeleri gezenlerden aktarılan bilgilerden yaralanarak belli, klasikleşmiş bir yol oluşturmuşlardır. İngres ve Jean Gros gibi Oryantalist resim yapan sanatçılar Doğuya hiç gitmemişlerdir.¹¹

Oryantalist resimlerde saray, törenler, harem, hamam, esir pazarı, dervişler, İstanbul görünüşleri, mesire yerleri, kahvehaneler en çok ilgi çeken konulardır. Oryantalist resimlerde uyuşuk ve kösnül kadınların betimlendiği harem sahneleri pek çok ressam tarafından ele alınmıştır. Şiddet ve erotizm konularının betimlendiği, esir pazarı, harem ve hamam sahnelerinde çoğu kez doğu hakkında abartılı küçümseyici ve önyargılı bir bakış açısının sergilendiği izlenmektedir.¹² Bu bakış açısı günümüzde Oryantalist resmin tanımlayıcı bir ögesi olarak değerlendirilmekte ve Doğu'nun coğrafi bir yer olmasının dışında siyasi bir anlamı olduğu da vurgulanmaktadır. "Doğu sorunu"na bakışla paralellik gösteren bu anlayışa göre, resimlerde zalim, kösnül ve tembel olarak nitelenen doğulu insanlar ile yüceltilen doğal güzelliklerin çoğu İslam sanatı ve mimarlığı örneği olan nesneler dünyasının betimlenmesi arasında önemli bir ayrım dikkati çekmektedir. Bu dönemde Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ile ilgili politikaların belirlenmesinde İngiltere ve Fransa'nın oynadığı önemli rolün sanat ortamını da etkilediği açıktır.

18. yüzyılda yaşamış ünlü Türk minyatür sanatçısı Abdullah Buhari'nin bir yapıtı inceleyerek ve bu çizimi diğer Oryantalist resimlerle karşılaştırmak oldukça öğretici olacaktır. Buhari'nin "Yıkana Kadın" resminde, hamamda yıkanan çıplak bir kadın görülür. Mermer bir kurna önünde oturmuş, elindeki hamam taşıyla başından aşağı su dökünmektedir; el ve ayak parmakları, topukları kınalıdır, küpeleri, yüzüğü, bileziği ve pazubendiyle hayli süslü olan kadının bacaklarını kırmızı bordürlü açık mavi bir peştamal örtmektedir. Tamamen Doğulu bir bakışla yapılan bu resimde hiçbir ima yoktur ve sanatçı cinsel herhangi bir göndermede bulunmamıştır. (Resim 1)

¹¹ Semra Germaner, Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbul'u*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002, s. 38.

¹² Semra Germaner, Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbul'u*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002, s. 39.



Resim 1: Abdullah Buhari Resim 2: La Barbier, "Türk Hamamı", 18. yüzyıl.
"Yıkanan Kadın", 18. yüzyıl.

La Barbier'nin "Türk Hamamı" 18. yüzyıla ait baskısında görülen hamam, bu mekânı mimarisi ve hamam adabı ile ayrıntılı biçimde tanıtan ve burasını kadın veya erkeğin günlük yaşantısının bir parçası olarak yansıtan, erotik imalardan uzak nesnel bir betimdir. (Resim 2) Bridgman'ın "Banyoda Çocuk" adlı yapıtı da aynı şekilde masum bir banyo sahnesini tasvir etmiştir.

19. yüzyılda hamam konusunda en çok resim yapan Jean Gerome'un "Nemli Buğu", "Hamamda Çıplak", "Kadınlar Hamamı" ve "Bursa'da Büyük Kaplıca" gibi resimlerinde kadının çıplaklığını ve dişiliğini öne çıkaran bir yaklaşımın egemen olduğu görülür. Gerome, Avrupa kolonyalizminin uyguladığı şiddeti saklayan ve Doğuyu cinsel olanakların sapkın bir cenneti olarak sunan tavrıyla sömürgeci Fransız hükümetiyle zengin sanat müşterileri nezdinde oldukça popüler bir isimdi. Onun birçok resmi daha sonraları müstehcen dergilerde çıkacak olan fotoğrafları haber veren ilk çalışmalardır. (Resim 3,4)

Gerome, zihnindeki Doğu imajını vermek için çok ciddi tarihsel ve sosyal maddi hatalar yapmaktan kaçınmamıştır. Örneğin hiç kimsenin asla soyunamayacağı Topkapı Sarayı'ndaki "Şehzadeler Taşlığı"nda bulunan küçük çeşmeyi bir hamam sahnesine çevirmekte hiçbir bir sakınca görmemiştir. Buradaki bir karış suda kuşlar su içebilir ancak yıkanmak imkânsızdır! Yine "Topkapı Hamamı" diye anılan resmin geçtiği sahne gerçekte Bağdat Köşkü'nün önündeki kamelyalı havuzdur ve hemen arkasında "hırka-i şerif dairesi" vardır. Burada kadın bulunmadığı gibi bu kutsal alanda herhangi birinin soyunabilmesi de mümkün değildir.



Resim 3: J. Gerome, "Nemli Buğu" Resim 4: J. Gerome, "Bursa'da Büyük Kaplıca"

Hamamlar, kadınların tümüyle çıplak oldukları bir mekân olması açısından çok ilgi çeken yerlerdir. Kadın hamamlarının, bu mekânlara girme olanağı bulan yabancı kadın gezginler gayet ayrıntılı bir biçimde anlatmışlardır. Fausto Zonaro, bu anlatımlardan yola çıkarak çok sayıdaki çalışma yapmıştır. Sanatçının Akaretlerdeki atölyesinde gerçekleştirdiği triptiğin ilk panosunun adı "Buyurun"dur. Burada feraceli ve peçeli üç kadın hamam girişinde gösterilmiştir. Öndeki kadın fesli küçük bir oğlan çocuğunun elinden tutmaktadır. Nalınların ve bir çift terliğin durduğu eşikte bir peştamala sarılmış, yarı çıplak genç bir kız onları içeriye buyur etmektedir. Triptiğin ikinci panosu "Hamamda" bu üç kadın ve küçük çocuk yıkanırken, üçüncü pano olan "Keyif"te ise hamamdan sonra sedirlere oturmuş, keyif yaparlarken temsil edilmiştir. (Resim 5)



Resim 5: Fausto Zonaro, "Buyurun", "Hamamda", "Keyif".

Batılı ressamlar tarafından yapılmış en önemli hamam resmi kuşkusuz İngres'in "Türk Hamamı"dır. İngres, 1859'da prens Napolyon için bir Türk kadınlar hamamı tablosu gerçekleştirmiş, ancak tablonun konusu prensin karısını rahatsız edince, yapıt 1860'da kendisine iade edilmiştir. İngres bundan sonra hemen hemen kare biçiminde olan bu tabloyu bir daireye çevirmiş ve Halil Şerif Paşa'ya satmıştır. (Resim 6,7)



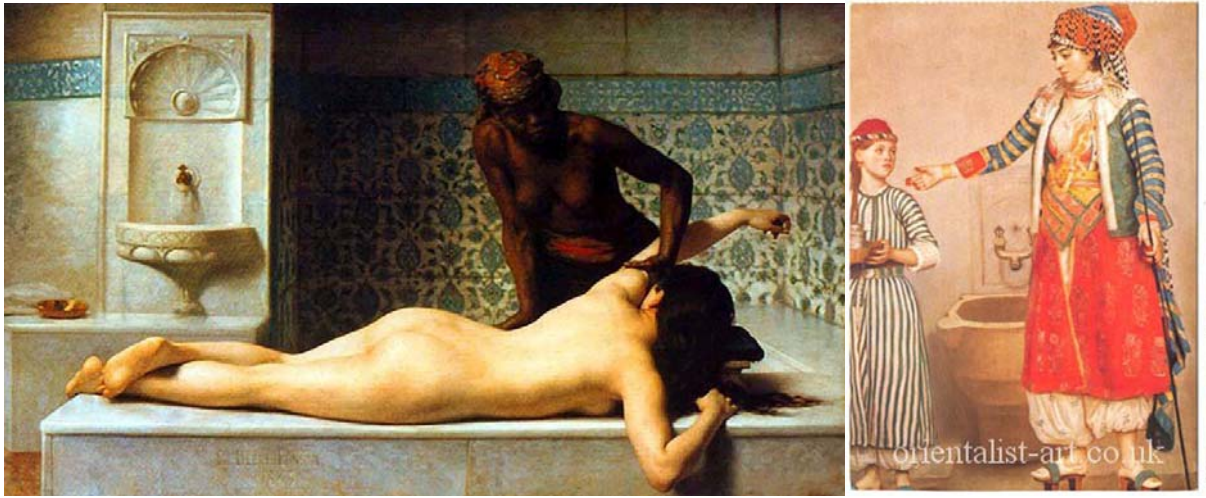
Resim 6: D. İngres, "Türk Hamamı", 1859. Resim 7: D. İngres, "Harem Hamamı"

İngres, kadınların her türlüünü dairesel bir çerçeve içerisinde, peçesiz bir şekilde tasvir edebilmek için harika bir vesile oluşturuyor. Sanatçı, bu güzel bedenleri çekiciliklerini vurgulayan her türlü pozda çizmiştir; sırttan, yandan, profilden kısaltımlı perspektif olarak, ayakta, yatar hâlde, zengin beden çizgilerini öne çıkartacak şekilde, eğilmiş durumda, etrafı ince bir türban ile sarılı enselerini teri ile nemlenmiş omuzlarını göstererek ve halvetin gümüşü buharının yumuşattığı pembemsi solgunluk altında, antik tanrıçanın mermeri ile sultanın tenini harmanlayarak betimlemiştir.

İngres, "Türk Hamamı" Doğu temalarını işlediği yapıtlarındaki figürler kaynaklık ettikleri ülkelerin estetik zevkine uygun olarak şişmanlığın sınırında betimlenmişlerdir. İngres'in hemen tüm yapıtlarında olduğu gibi, bu resminde de çizginin biçim belirleyici gücü klasik anlayış içinde tüm coşkusuyla ortaya çıkmaktadır. İngres'in "Türk Hamamı"nda da görüleceği gibi, Oryantalist ressamlar, hamamdaki çıplakların güzelliğini öne çıkarmak için

genellikle bir zenci hizmetkâr figürünü de resme eklemeyi ihmal etmişlerdir! Bu oryantalist tarih anlayışının "efendi ve köle" tanımına uygun bir tavidir.

Edouard Debat-Ponsan, 1883 yılında yaptığı "Masaj, Hamam Sahnesi" adlı tabloda, hamamda uzanmış çıplak beyaz bir kadınla ona masaj yapan siyah bir hizmetkârı tasvir etmiştir. Hamam taşına uzanmış ve kendini bırakmış kadının bakımlı vücuduyla zenci kadının güçlü, yıpranmış vücudu ve hareketliliği yatay ve dikeyliği, açık ve koyu renkleri bir karşıtlık yaratmakta ve bu tür kadın merkezli resimlerde genellikle görülmeyen ama daima varlığı hissedilen efendiyi akla getirmektedir. (Resim 8)



Resim 8: E.D. Ponsan, "Masaj, Hamam Sahnesi" Resim 9: J.E. Liotard, "Hamamda Frenk Kadını ve Halayığı"

Jean-Etienne Liotard'ın "Hamamda Frenk Kadını ve Halayığı" adlı pastel resmi mermer bir hamam kurnası önünde duran genç bir kadınla hizmetkârı betimlemiştir. Her ikisi de Osmanlı giysileri içindedir, her ikisinin de parmakları kınalıdır, ayaklarında ise onları zeminin sıcaklığından koruyan yüksek nalınlar vardır. Kadının elinde uzun bir çubuk, hizmetkârın elindeki tasta ise fildişi bir tarak ve kına kabı vardır. Liotard, söz konusu Avrupalı bir kadın olunca modelini giysiler içinde göstermeyi tercih ederek, Batının önyargılı zihniyetini açıkça belli etmiştir. (Resim 9)

Avrupalı ressam, Doğu'da ışık ve rengin yanı sıra bir sanat yapıtında bezemenin taşıdığı önemi kavramış, İslam kültüründe var olan din, sanat, müzik ve günlük yaşam arasındaki güçlü bağların yarattığı soyut bir dilin, mistik ve içsel bir ifadesinin varlığını keşfetmiştir.

Fransız düşünür Jean Paul Sartre Oryantalizmi "günümüzde tedavisi henüz başarılammış bir hastalık" olarak tanımlar ve asıl olarak Batılılara "çıplak" olmayı önerir: "Eğer dayanabilirsek kendimize bakalım ve bize ne olduğunu görelim. Önce, o

beklemediğimiz gerçekte, insanlığımızın çırlıçıplak hâliyle yüzleşelim. İşte, orada, oldukça çıplak bir hâlde görebilirsiniz onu ve gördüğünüz hiç de hoş bir manzara değildir. Bu gerçek, bir yalanlar ideolojisinden, yağmaya mükemmel bir meşruiyet hazırlamaktan başka bir şey değildi; tatlı sözleri, duyarlılık iddiaları saldırganlığımızın kılıfıydı.”¹³

Oryantalist resimlerdeki en belirleyici unsurlardan biri, Batılı gözlemcilerin hiçbir surette resmedilen renkli ve egzotik dünyaya dâhil edilmemesiydi. Doğu, tüm masalsılığı, kadınsılığı, sefahati ve davetkâr şehvetiyle Avrupa burjuvazisinin sadece dışarıdan (iştahla) gözlediği, kendi medeniyet ve adabımuaşeret sınırlarının ötesinde yuvalanmış türlü bedensel arzularını yansıttığı bir karşıt dünya olarak kendi mahremiyeti içinde sunulmalıydı. Batılı roman ve seyahatnamelerde olduğu gibi oryantalist resimlerde de Doğu, ataleti, barbarlığı ve cehaletiyle düzeltilmeye ve temsil edilmeye muhtaç (zira o kendini ifade etmekten acizdir) karanlık bir bölge olarak genelleştiriliyor, bu sayede sömürgeleştirme hareketinin meşrulaştırıcı zemini pekiştiriliyordu. Oryantalist resim müdahaleci ve yayılmacı Avrupa ideolojisinin yalnızca yansıtıldığı ve cisimleştirildiği bir sanat değil, bizzat üretildiği ve idame edildiği bir temsil alanıdır.¹⁴

Türk-İslam kültüründe uhrevi bir mimari unsur olarak kurgulanan hamamlar temizlik ve arınma amaçlı inşa edilmişlerdir. Oryantalist resimlerde “Türk hamamı” imgesi, Avrupalı sanatçıların kolonyalist yaklaşımlarına bağlı olarak, çıplak köle kadınların şehvet dolu gösterildiği, cinsel olanaklarla dolu sapkın cennet tasarımı olarak karşımıza konmaktadır.

Kaynaklar

- Çırakman, Aslı, “Oryantalizmin Doğusu ve Oryantalist Bilgi”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, S. 119, İstanbul 2003.
- Ersoy, Ahmet, “Şarklı Kimliğin Peşinde, Osman Hamdi Bey ve Osmanlı Kültüründe Oryantalizm”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, S. 119, İstanbul 2003.
- Germaner, Semra, Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbul’u*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2002.
- İnankur, Zeynep, *19. Yüzyıl Avrupa’sında Heykel ve Resim Sanatı*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997.
- Leppert, Richard, *Sanatta Anlamanın Görüntüsü, İmgelerin Toplumsal İşlevi*, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2002.

¹³ Parla, Jale, “Hayali Doğu”, *Atlas Dergisi*, S. 96/ Mart 2001, DBR Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 49.

¹⁴ Ahmet Ersoy, “Şarklı Kimliğin Peşinde, Osman Hamdi Bey ve Osmanlı Kültüründe Oryantalizm”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, S. 119, İstanbul 2003, s. 86.

Parla, Jale, "Hayali Doğu", *Atlas Dergisi*, S. 96/ Mart 2001, DBR Yayıncılık, İstanbul 2001.

Said, Edward W., *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.

Üdekan, Ayla, "Türk Hamamı", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C. II, Yem Yayın, 1997, İstanbul 1997.

Anamas Yöresi Halk İnançlarında Temizlik Kavramı

Orhan Çeltikçi*

Giriş

Kültür, bir milletin tarih boyunca meydana getirdiği maddi ve manevi unsurların bütünü, o milletin kendine has oluşturmuş olduğu değerleridir. Gündelik hayattan devlet hayatına kadar, yaşayışın tümünü içinde alan bu değerler manzumesi "Kültür" ün konusunu teşkil eder. Dolayısıyla dil, sanat, içtimai ve iktisadi hayat, halk inançları vs. hep bir kültürün ortaya çıkardığı, şekillendirdiği ya da bir kültürü var eden ve yaşatan unsurlardır. Kültür kavramı üzerinde birçok fikir adamı durmuştur. Bu fikir adamlarının başında kuşkusuz Ziya Gökalp gelmektedir. Gökalp kültüre; "Bir milletin dinî, ahlaki, hukuki, muakelevi, bedîi, lisani, iktisadi, fenni hayatlarının ahenkli bir mecmuasıdır"¹ diyerek, kültürü milletlerin var oluşundan bu yana, her alanda, sahip olduğu, milleti ayakta tutan, birleştirici ve ileriye taşıyıcı bir unsur olarak görmektedir. Emin Bilgiç'te "Milli Kültür Davamız" adlı eserinde kültürü: "Bir millete şahsiyetini veren, diğer milletlerle arasındaki farkı tespiti yarayan, tarihin seyri içerisinde, teşekkül etmiş, kendine has maddi ve manevi değerlerin ahenkli bir bütünüdür"² şeklinde tanımlamış Gökalp'e yakın bir tanım getirmiştir. İbrahim Kafesoğlu kültürü; "Her topluluğun kendine has yaşayış ve davranış tarzıdır"³ şeklinde tanımlayarak milli ve millete has olma özelliğine dikkat çekmiştir. Sosyal antropoloji alanında çalışmalar yapan, Türk dünyasının birçok kesiminde halk kültürü ve inançları alanında, alan çalışmaları bulunan Yaşar Kalafat ise kültürü; "Bir toplumun ortak kimliğini açıklayan, toplumun hayatının bütün sektörlerinde yarattığı değerleri" olarak görmektedir. Ona göre; hukuk, sanat, inanç ve âdetler

* Orhan Çeltikçi,

Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Antalya.
umaykaan250@hotmail.com¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Arkadaş Matbaası, İstanbul 1940, s. 30.² Burhan Göksel, "Kültür", *Milli Kültür*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987, S. 56, s. 101.³ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken yayınları, İstanbul 1984, s. 16.

kültürün alanı içinde yer alır. Bunların toplamı kültürdür ve milletin kimliğini oluşturmaktadır.⁴ Dolayısıyla kültür bir kimlik kazanmadır.

Kültürler, milletleri var olma nedeni kılarlarken aynı zamanda kaynaştırıcı ve kenetletici bir özelliğe de sahiptirler. Genel olarak iktisat ve teknikten, hukuk ve dine varıncaya kadar bütün değerlere ait olan görgü ve bilgi bakımından bağlanış ve kabulleniş anlamına gelen halk inançları,⁵ inançlar ve uygulanma noktaları itibari ile kültürün alt ve en önemli dallarından birini oluşturmaktadır. Halk inançları toplumu birleştirici ve bütünleştirici, bir arada tutucu bir özelliğe sahiptir. Halk inançları, halkın otantik değerleri ve uygulama alanları olduğu için toplumsal birliktelikte ayrı bir önem arz etmektedir. Bu yönü ile halk inançları, yaşadığı alandaki her ferdin sahiplendiği toplum olarak da uygulamaya geçirdiği bütünleştirici ve kaynaştırıcı bir özellik taşımaktadır.⁶

Türkler, tarihlerinin her döneminde kültür birikimleri ile medeniyete katkıda bulunmuşlardır. Kültür dediğimiz şey her toplumda farklı özellik gösterir. Yani kültür toplumların yaşama biçimleri ile ortaya çıkar. Medeniyet ise kültür birikimlerinin insanların hizmetine sunulmasıdır diyebiliriz. Netice olarak kültür ve medeniyet bir bütünün parçaları gibidirler. Birbirinden ayrılmaları mümkün değildir. Günümüz medeniyetinin temelinde kültür birikimi yatmaktadır. Temizlik de kültürün veya Türk kültürünün bir parçasıdır. Medeni olmanın şüphesiz ilk şartlarından birisi de temiz olmaktır. Toplum olarak temiz olabilmek, fert olarak temiz olmakla mümkündür. Türkler temiz olmaya tarihleri boyunca büyük önem vermişlerdir. Öyle ki temizlik anlayışımız; "Aslan yattığı yerden belli olur" şeklinde atasözlerimize girmiştir. Yine; "Temizlik imandandır, Temizlik iman yarısıdır" gibi sözler inanç anlamında da temiz olmamızı gerektiren unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk inançlarında temizlik kavramı da uygulama noktaları itibari ile çok önemlidir.

Anamas yöresi halk inançlarında temizlik uygulamaları doğumdan ölüme kadar hayatın her alanını madden manen kapsamaktadır. Bu tür araştırmalarda halk kültüründe halkın ortak uygulama ve davranış kalıplarını, inanç uygulamaları neticesinde oluşan geleneklerini, geçmişten günümüze ve yarınlara taşınacak kültürel zenginlikleri görülebilmektedir. Bu bağlamda halk inançları milli, bağlayıcı, değişmez, ortak ve

⁴ Yaşar Kalafat, *Abay'ın 150. Yılında İpek Yolu Güzergâhları*, Ecdat yayınları, Ankara 1997, s. 12 vd.

⁵ Ali Çelik, *Halk İnançları*, Beyan yayınları, İstanbul 1995, s. 17.

⁶ Orhan Çeltikci, *Yaşar Kalafat'ın Eserlerinde Türk Dünyası Kültür ve Halk İnançları*, IQ yayınları, İstanbul 2007.

bilinmezlik özellikleri ile toplumda bir yandan birleştirici olurken bir yandan da geleceğe tek vücut yürüyebilmede bütünleştirici bir rol oynamaktadır.

Çalışma, 15. ve 16. yüzyıllarda yöreye gelip yerleşmiş, konargöçerlikten yerleşik hayata geçmiş, günümüz itibari ile Yörük kabul edilen Isparta il sınırları içerisinde, il sınırlarının doğu tarafında yer alan ve Anamas yöresi adıyla anılan bölgede yaşayan Yörüklerin, hayatın muhtelif zamanlarında temizlik kavramı ile ilgili olarak uyguladıkları halk inançları tespitlerini içermektedir. Araştırmanın Anamas yöresi ile sınırlı tutulmuş olması, adı geçen yörede yaşatılan halk kültürünün, halk inançlarının yörenin dış göçler almaması dolayısıyla bozulmamış ve bize göre orijinal kabul edilen uygulamalarının olmuş olmasıdır. Dolayısıyla, çalışmada âdet, görenek, gelenek ve inanış olarak uygulanan halk inançları uygulamaları tespitleri konu edilmiştir.

Akdeniz Bölgesinde yer alan Isparta ilinin Anamas yöresinde (bu yöre içerisine; Aksu ilçesi, Yakaafşar Kasabası, Elecik, Karacahisar, Katip, Karağı, Kösre, Sofular, Terziler, Yaka, Yaylabel Köylerini almaktadır.) uygulanmakta ve yaşatılmakta olan temizlik ile ilgili halk inançları içerikli uygulamaları tespit etmek, halk inançlarında temizlik kavramının önemi ile toplumsal anlamda birleştirici ve bütünleştirici rolü üzerinde durmak, halk inançlarımızda temizlik anlayışının önemli olduğunu ortaya koymaktır.

Dünya bilim ve bilgi çağında hızla ilerlerken, ülkeler ürettikleri bilgi ve teknoloji sayesinde sınır tanımamakta, başka ülkelerin sınırlarına teknolojileri ile girmektedirler. Teknoloji beraberinde iletişimi de getirmektedir. Teknolojide ilerlemiş ülkeler teknopsikolojik hareketlerini yapıp sınırları dışına hükmetmeye çalışırlarken diğer ülkelerin teknolojik gelişmeler sayesinde kendilerini koruma ve kollama silahları kültürel değerleri olmaktadır. Kültürel unsur ve değerler aynı zamanda milletin milli özellikleri olmaktadır. Bu özelliklerin başında şüphesiz ki milli kültürel kimlik gelmektedir. Geleceğin kültürel yaşayışa bağlı olarak belirleneceği bir döneme gidiyoruz. Bu bağlamda, ülkemizin her kesiminde ve yöresinde yaşatılmakta olan kültürel değerleri geleceğimize sahip çıkılması ve milli kimlik bilincini ayakta tutulması anlamında çok önemlidir. Bu yüzden çalışma kültürümüzün alt kolu olan halk inançları uygulamalarında bu uygulamalara ne kadar sahip çıkmakta olduğumuzu ve kültürel değerlerimizi ortaya koyup kültürel değerlerimizin bize ne kazandırdığını saptamak adına çok önemlidir. Çalışmanın bir başka önemi, alan çalışması olması dolayısıyla başka yörelerde yaşatılan halk inançları uygulamaları hususunda mukayeseli çalışmaya zemin

oluşturmuş olmasıdır. Örneğin Mersin yöresinde yaşayan Yörüklerin halk inançları ya da Makedonya'da yaşayan Yörüklerin halk inançları, araştırmacıların temizlik uygulamaları ile ilgili yapacak oldukları alan çalışmalarını mukayese etmede önemli bir veri olabilecek olmuş olmasıdır.

Çalışmada Isparta il sınırlarının doğu kısmı yerleşkesinde kalan ve Anamas diye adlandırılan bölgede –Anamas bir yerleşim yeri olmayıp yöreye verilen isimdir- halk inançlarının temizlik boyutu ile ilgili hayatın her safhasında yaşatılmakta olan uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, yerine göre yöreden birisi ile mülakat yapılarak, yeri geldiğinde ise yazılı kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır. Çalışmanın konusu, halk inançlarının temizlik boyutu eksenli uygulama noktaları olduğu için uygulamalarda temizlik ile fiili olarak uygulanmakta olan inanç eksenli tespit edilen halk kültürü unsuru bilgilerine yer verilmiştir.

Doğum ile ilgili uygulamalar

Doğum ile ilgili olarak Türkiye'nin her yerinde çeşitli uygulamalar olduğu gibi Anamas yöresinde de gerek doğum öncesi, gerek doğum esnası gerekse doğum olduktan sonraki safhalar ile ilgili halk inancı uygulamalarına rastlanmaktadır.

Hamile kadın doğum yapınca, evin önceden temizlenmiş bir odasına alınır. Doğum yapmış loğusa kadın, kırk gün boyunca çok zorunlu olmadıkça evden dışarı çıkmamaya özen gösterir, evinden dışarı herhangi bir şey vermez. Loğusalık döneminde ibadethanelere gidilmez, mevlit yerlerinden uzak durulur. Pis yerlere basmamaya dikkat edilir. Eve misafir gelirse nazar değer inancı ile loğusa kadın uykudan uyandırılmaz. Kırklı kadının odasına kadından daha dikkat çekici renkte eşyalar konur. Bu uygulama ile eve gelen misafirlerin dikkatleri loğusadan ziyade eşyalar üzerine çekilmiş, loğusa kadın da nazar değmesinden korunmuş olur.

Çocuk doğduğu zaman üç ezan sesi duyulmadan çocuğa anne sütü verilmez. Çocuğun kulağına ezan ve kamet okunur. Bu uygulama, çocuğun ileride doğru, dürüst ve dininden ayrılmayan, temiz kalpli birisinin olması arzusundan dolayı yapılmaktadır. Çocuğun kırkı çıkmadan tırnağının kesilmesi iyi bulunmaz. Kesilirse, çocuğun ileride hırsız ya da arsız olacağına inanılır.⁷ Bu inanıştan dolayı, tırnak kesiminde çocuğun kırkının çıkması beklenir. Çocuğun 40'ı çıkınca tırnağı pazartesi ya da cuma günü kesilir. Kesilen tırnaklar bir kâğıda

⁷ *Isparta'nın Folklorik Yapısı*, Altıntuğ Matbaası, Isparta 1998, s. 1.

sarılp bir evin duvarına ya da temiz bir yere konulur. Tırnağı yakmak ya da açık yere saçmak iyi bulunmaz.

Yeni doğmuş çocuğa, doğumunun ilk haftasında, tuzlama uygulaması yapılmaktadır. Tuzlama uygulaması ergenlik dönemi sonrası çocuğun terinin ve teninin kokmaması için yapılan bir uygulamadır. Tuzlama uygulaması çocuğun doğduğu muhitin -çoğu kere yaşlı, eline iş yakışan- bir kadını tarafından yapılır. Çocuk, elbiseleri çıkarılarak, önceden hazırlanmış (Tuz, su ve güzel kokular karıştırılmış, son zamanlarda tuzun içine bal da ilave edilmektedir) çocuğun teninin her yerine sürülmekte, karışımla çocuğun vücudu ovulmaktadır. Hatta, karışım nefesinin ileride kokmaması için ağız içine damaklarına kadar sürülür.⁸ Böylece çocuk tuzlanmış olmaktadır.

Anamas yöresinde, doğan çocuğun ve annesinin kırklanması uygulaması vardır. Doğumun kırkıncı gününde kadın da çocukta yıkanmak suretiyle kırklanmaktadır. Bu uygulama ile hem çocuğun hem de annenin kırkının çıktığı kabul edilmektedir. Kırkı çıkmış anne, evden dışarı serbestçe çıkabilir, çocuk kırkı çıkmadan önce kırkı karışacak diye başka çocuklarla bir odada aynı anda bulundurulmazken, ya da yeni doğum yapmış iki anne kırkları karışacak diye bir araya gelmezlerken çocukların kırkları çıktıktan sonra bu uygulamalardan vazgeçilmektedir.⁹

Anamas yöresinde erkek çocuklar yedi yaşından önce mutlaka sünnet ettirilir. Sünnetler, genellikle mevlitli yapılmaktadır. Sünnetten önce mevlit okutulup yapılacak olan sünnetin hayırlı olması için dualar edilir. Sünnet olmuş çocuk için "Artık erkek oldun" denilir.¹⁰

Evlenme

Türk toplumunu güçlü kılan en önemli özellik güçlü bir aile tipine sahip olmuş olmasıdır. Güçlü aile tipleri ise temeli sağlam evliliklerle mümkün olmaktadır. Anamas yöresi Türklerinde de evlilik önemli bir müessesedir.

Anamas yöresi civarında gelin alınacak kızın özellikle annesinin temiz olması, temizlik anlayışında titiz olması çok önemlidir. O yüzden "Anasına bak kızını al eşliğini gör evine gir" sözü yörede sıklıkla kullanılmaktadır.¹¹ Yine "Kız anadan öğrenir bohça düzmeyi, oğul babadan öğrenir sohbet gezmeyi" sözü gelin adayı seçiminde yaygın olarak

⁸ Mustafa Eryılmaz, Doğum: 1970, Ağlıköy.

⁹ Ümmü Kılınç, Doğum: 1945, Yakaafşar Kasabası.

¹⁰ Osman Kılınç, Doğum: 1944, Yakaafşar Kasabası.

¹¹ Safiye Dinçtürk, Doğum: 1948, Yakaafşar.

kullanılmaktadır. Aynı zamanda kızın temizlik yönünden becerikli olup olmadığını görmek için kız istenmeden önce, kızı istemeyi düşünen erkek tarafından üç kadın, kız evine usulen çay, kahve içmeye gider. Bu ziyarette özellikle kızın ev temizliğine dikkat edilir. Misafirlik esnasında oturmak için özellikle oda köşeleri tercih edilerek köşelerde halı altlarına temiz mi değil mi diye bakılmakta, yine evin umumi yerlerine bir bahane bulunarak gidilmekte, kızın bir nevi notu bu kontrole göre verilmektedir.¹² Evlenecek tarafların karşılıklı olarak maddi denkliği ve sülale tarafının itibar temizliği çok önemlidir. Kız tarafının sülalesinde hırsızlık yapıp toplumun gözünden düşmüş, başkasının namusuna kem gözle bakmış birilerinin olmamasına özenle dikkat edilir.¹³

Gelin olan kız damada teslim edilmeden önce bekâret temizliğini işaret eden kırmızı kurdele kızın beline bağlanır. Bu uygulama kızın erkek kardeşi tarafından yapılır. Bu uygulama ile kızın yeni gittiği evine bereket götürdüğüne de inanılır. Kız baba evinden ayrılırken bahtının temiz olması inancı ile kızın ardından su serpilir. Gelin yeni evine girerken yeni evinde eşi, kayınvalidesi ve kayınbabası ile ilişkilerinin temiz ve güzel olması, karşılıklı ilişkilerde gelinin ağzından kötü söz çıkmaması beklentisi ile geline yeni evine girişinde bal yalatılır, eliyle giriş kapısının üstüne yağ sürdürülür.

Gerdek öncesi damat ve kız ikişer rekât şükür namazı kılarlar. Yapılan bu ibadet genelde temizliğin, hayata sıfırdan başlamanın göstergesi olarak yapılmaktadır. Ayrıca, ibadet evlilik kutsallığının simgesi olan gelinin duvağının üzerinde yerine getirilir. Bu yönü ile bu uygulama hayata yeniden başlamanın ve karşılıklı sözleşmenin bir göstergesidir.

Evlenmede kızın bekâreti çok önemlidir. Gerdek gecesi sonrası kız tarafı çarşafa mutlaka bakmaktadır. Kız temiz çıkmış ise müjde kızın babasına acilen verilir.

Ölüm

Ölen kişinin defni kişi akşam vakti ölmüşse ertesi güne bırakılır. Bunun sebebi kerahet vaktinden sonra yerin kilitlendiği inancından kaynaklanmaktadır. Ertesi güne bırakılan cenazeler temiz serin bir yerde bekletilir. Cesedin üzerinden kedi geçmemesine azami düzeyde dikkat edilir. Ölene sevap kazandırmak maksadı ile Kur'an-ı Kerim okunacaksa cesedin bulunduğu odada değil başka bir odada okutulur. Bu uygulamadaki amaç ölenin pis olabileceği düşüncesindendir.¹⁴ Anadolu ve Türk dünyasının hemen her yerinde uygulanan

¹² Ümmü Kılınç, Doğum: 1945, Yakaafşar Kasabası.

¹³ Mustafa Demir, Doğum: 1938, Aksu.

¹⁴ Osman Kılınç, Doğum: 1944, Yakaafşar Kasabası.

ölünün şişmemesi için cesedin üzerine demir veya metal malzeme (Bıçak, makas...vb) konulması Anamas yöresinde de uygulanmaktadır.¹⁵

Cenaze yıkandıktan sonra cenazeye güzel kokular sürülür. Yörede cenazeye genellikle gül suyu dökülür. Cenaze ile mezara kefenden başka hiçbir şey konulmaz. Cenazenin yıkandığı suyun üzerinden atlanması ve bu suya ayak basılması iyi bulunmaz. Cenaze gömüldükten sonra mezarın başında yalnız imam kalır ve cenaze için Telkin duası okur. Bu duanın yapılmasındaki amaç, yine ölenin dünya da iken yaptığı hatalarının affı içindir. Cenaze mezarlığa defnedildikten sonra cenaze evine geri gidilip dua edilmektedir. Burada yapılan duaların ve okunan Kur'an-ı Kerimin ölünün günahlarını hafifleteceğine, ölünün günahlarından temizleneceğine olan inanç vardır. Okunan duaların ölen kişiye ulaşacağına da inanılır.

Ölen kişinin ardından ölümünün 3. gününde pişi¹⁶ yapıp dağıtılır. Yedinci, yirmi birinci ve kırkıncı gününde mevlit ve dualar okunur, yemek verilir. Bu uygulama yine ölen kişiyi günahlarından arındırmak için yapılmaktadır.

Mübarek sayılan günlerde, özellikle kandillerde, pişi ya da benzeri çörekler pişirilerek çoğu kere pişirip dağıtana atasından miras kalmış bir kaptı mahallenin yine çoğu kere ergenlik dönemine girmemiş çocuklarına dağıtılır. Bu uygulama ile geçmişte ölen ataların ruhlarına dağıtılanın ulaşacağına inanılır. Genellikle çörek dağıtılanların ergenliğine girmemiş çocuklar olmasının sebebi, onların henüz günahlarının olmadığına inanılmasından kaynaklanmaktadır.

Yörede ölenleri arkalarından hayırla yad etmek esastır. Ölen dünya yaşayışında ne kadar kötü ve sevilmeyen birisi olursa olsun geride kalanlar aralarından konuştukları vakit ölen hakkında kötü idi demezler. Mutlaka "iyi idi" derler. Ölenin ardından ölenin arda kalan giyilebilecek, kullanılabilecek tür elbise ve eşyaları hemen temizlenir, muhtaç olanlara verilir.

Diğer uygulamalar

Yörede cuma vakti namazına azami düzeyde önem gösterilmektedir. Cuma günü namazdan önce genellikle iş yapılmamakta, zaman cuma ibadetine gitmek için hazırlık yapmakla geçirilmektedir. Bu maksatla ibadet öncesi genellikle gusül abdesti alınmaktadır. Tırnaklar kesilmekte güzel kokular sürünülmekte en temiz ve en sevilen elbiseler giyilmektedir. Cumadan çıkanlar birbirlerine "Cumanız hayırlı olsun, Allah dualarınızı kabul

¹⁵ Ömer Soyyılmaz, Doğum: 1939, Yakaköyü.

¹⁶ Mayalanmış hamurdan yapılmaktadır. Mayalanmış hamur 1 cm kalınlığında yuvarlak bir şekilde elde hazırlanarak tavada yağda kızartılır. Bu hazırlanan yiyeceğe pişi denilmektedir.

etsin" derler. Bu aynı zamanda toplumsal birlikteliği arttırmakta, bireyler arası bağı kuvvetlendirmektedir.

Miraç kandili ve Ber'at kandili ile ilgili günlerde toplumsal yardımlaşma ve kaynaşma örneğine rastlanmaktadır. Kandillerden önce her ev sahibi kendi evini ve evinin önünü temizlemektedir. Yine sokaklar ve mahalle camisi el birliği ile temizlenmektedir. "Herkes evinin önünü temizlese kirli yer mi kalır?" denilmektedir. Ayrıca, kandil gecelerinde camilerde gülsuyu dağıtılmaktadır. Gül suyunun Hz. Muhammet'in terinden yaratıldığı inancı vardır.¹⁷ Yine temizlik uygulamaları ile ilgili olarak Ramazan ve Kurban Bayramları öncesinde mezarlıklar ziyaret edilip imece usulü ile mezarlıklar mutlaka temizlenmektedir.

Kurban Bayramlarında kurban kesmek esastır. Yörede kesilen kurbanların iç organlarına karşı bir saygı vardır. Kurbanın iç organları mutlaka bir çukur eşilerek gömülmektedir. Böylece, okunmuş olan kurbanın iç organlarını gömmekle sevap kazanıldığına aynı zamanda çevre temizliğine de dikkat edildiği düşünülmektedir.

Akşam ezanından sonra tırnak ve saçın kesilmesi uygun bulunmaz. Kesilirse saç ya da tırnağını kestirenin ömrünün kısılacığına inanılır.¹⁸ Tırnak kesme genelde cuma günleri yapılır. Akşamları sakız çiğnenmesi iyi bulunmaz. Çiğnenirse "Ölülerin etini çiğniyorsun" denilir.

Bereket ile ilgili uygulamalara da yörede rastlanmaktadır. Hıdırellez günü yiyeceklerin bulunduğu kapların ağızları açık bırakılır. Bugün bereketli olacağına inanıldığı için maya kurulus. Gül bahçesine gidilip adak yapılır. Böylece mayanın bereketli olacağına, yapılan adağın sebebinin yerine geleceğine inanılır.¹⁹

Küçük çocukların kurbağa ya da kaplumbağalara dokunması ile ellerinde siğil çıkacağına inanılır. O yüzden küçük çocukların kurbağa kaplumbağalara dokunması iyi bulunmaz. Büyük ulu kabul edilen çınar ağacı, pınar ağacı gibi ağaçların altına çiş yapılmaz, yapılması uygun bulunmaz. Yapılırsa cinlerin çarpıp insanın ağzının burnunun eğrileceğine inanılır.

Temizlenen mutfak malzemeleri eğer bir kapta temizlenmiş ise kapların yıkandığı kirlenen pis su orta yere dökülmez. Dışarı dökülecekse, besmele çekilerek el ayak uğramayan bir yere dökülür²⁰. Karşılıklı ilişkilerde sabun ile ilgili uygulanan bir uygulama da vardır. İki kişi aralarında sabun alışverişi yapacaklarsa ya sabunu yere koyup diğer kişinin alması istenir

¹⁷ Ahmet Dinçtürk, Doğum: 1938, Aksu.

¹⁸ Osman Kılınç, Doğum: 1944, Yakaafşar Kasabası.

¹⁹ *Isparta'nın Folklorik Yapısı*, Altıntuğ Matbaası, Isparta 1998, s. 2.

²⁰ *age.*, s. 5.

ya da sabun elin ters tarafına konulup kişinin alması istenir. Sabun direk olarak elden ele verilmez. Verilirse iki kişinin arasında kavga çıkacağına, aralarına düşmanlık gereceğine inanılır²¹.

Yörede nazara kuvvetle inanılmaktadır. Özellikle, mavi ve yeşil gözlü kişilerin nazar dokundurduğuna inanılır. Kem gözlerin nazarından korunmak için evlerin girişine kaplumbağa yavrusunun kabuğu, iğde çekirdeği veya çörekotu asılır. Bu sayede nazar dokunmasından korunduğuna inanılır. Küçük çocukların nazardan korunması için ise gök boncuk takma uygulaması yapılır. Eğer nazar dokunduğuna inanılıyorsa nazar dokunan kişiye üzerlik otu ile tütsü yapılarak kişi nazardan kurtarılır. Nazar boncuğuna bölgede, göz boncuğu ya da gök boncuk da denilmektedir. Nazar boncuğunun kem gözlerden korunduğuna inanılır. Bu inanıştan dolayı özellikle hayvanlara gök boncuk takılmaktadır.

Saç tarandıktan sonra tarakta kalan saçlar dışarı atılmaz. Genelde yakılarak yok edilir. Dışarı el ayak altına atılırsa atan kişinin başının ağrıyacağına inanılır. Saç yakılırken "*Dünya da kül ol, âhirette gül ol*" denilir²². Orta yerlerde, açıkta akan pis suların üzerinden atlanılmaz. "*Şeytan çarpar*" denilir. Yörede soğan kabukları yerlere atılmaz. Ekmek tüm Türk dünyası kesimlerinde olduğu gibi Anamas yöresinde de kutsal kabul edilir. Kazara yere düşen ekmek parçası hemen yerden alınıp öpülüp uygun yere kaldırılır. Yenilmeden arda kalan ekmek parçaları temiz bir yere dökülür. Kesinlikle pis kabul edilen el ayak altına dökülmez.²³

Anamas yöresinde kına yakmak önemlidir. Kına bazen adanmışlığın bazen temizliğin göstergesi olarak yakılmaktadır. Kına sünnet olan çocuklara, evlenip yeni yuva kuracak çiftlere (özellikle geline), kurban edilecek koçlara, askere gidecek asker adaylarına ve yaşlı kişilere yakılmaktadır. Kına yakınmakla bir taraftan adanmışlık ifade edilirken bir taraftan da yakınının güzelleşildiğine inanılır.

Temiz kazanç kazanmak çok önemsendir. Haksız yere elde edilmiş kazançlar için "Temeli çürük olursa servet dağlar olsa dayanmaz" denilir.

Hastalıklardan kurtulmak için paçavra bez bağlamak âdeti görülür. Karamık, Çöğür, kızılıcık gibi ağaçların dallarına hastalıktan kurtulmak umudu ile parça bezler bağlanır. Bu sayede dileklerin kabul olacağına, hastalıklardan kurtulacağına inanılır. Ayrıca, ömrü uzun olan ulu ağaçlara taş koyma uygulaması da bu amaç için yapılmaktadır. Bize göre bu bir nevi kansız kurban uygulama âdetidir.

²¹ Mustafa Koç, *Tüm Yönleri İle Isparta*, Türk Köyü Yayınları, Isparta tarihsiz, s. 206.

²² *Isparta'nın Folklorik Yapısı*, Altıntuğ Matbaası, Isparta 1998, s. 10.

²³ Mustafa Koç, *Tüm Yönleri İle Isparta*, Türk Köyü Yayınları, Isparta tarihsiz, s. 203.

Yörede doğum, evlenme, ölüm ve bunların dışında hayatın içinde yapılmakta olan uygulamalar ve inanışlar ile ilgili tespitlerimiz bunlardır.

Sonuç

Yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen toplumda tarih süreci içinde şekillenmiş olan âdet ve inanç kalıpları devam etmektedir. Halk kültür ve inanç kalıpları toplumun var oluşundan bu tarafa taşıdığı değerleridir. Çocuğun kırklanması uygulaması, gelin yeni evine girerken yapılan uygulamalar, ölü evinde toplanılması... gibi uygulamalar toplumumuzda eski Türk inançlarının birer kalıntıları olup günümüzde "âdettir yapılır" anlayışı ile toplumun genelinin benimsediği sosyal ve kalıplaşmış halk inançları uygulamalarıdır. Teknoloji ve bilimsel buluşların hayatı geliştirip değiştirmesine rağmen toplumsal uygulamalarda ve kullanım araçlarında birçok unsur değişmesine rağmen halk inançları yaşatıldığı fertleri arasında uygulanma pratiği anlamında tüm canlılığı ile devam ederken, bize bir taraftan stratejik bir boyutunu da ortaya koymaktadır. Halk inançları uygulama alanında insanları birbirine yaklaştırıp kaynaştıran, toplumu bir arada tutan en önemli toplumsal güç unsurudur. Doğum, evlenme, ölüm ve diğer uygulama unsurlarında çoğu noktalarda diğer bölge uygulamaları ile benzerlikleri söz konusudur.

Bu noktada Türk halk kültürünün otantik bir parçası olan halk inançları hem stratejik bir güç olmada hem de bu gücü oluşturmada önemli bir etkidir. Bu etken mikro anlamda yöreden yola çıkarak bölgesel ve ülkesel düzeyde yayılarak kültürel birliğimiz ve zenginliğimiz ortaya konulabilir.

Anamas yöresi halk inançları temizlik uygulamaları boyutu ile incelendiğinde görülmüştür ki halk inançlarının batıllık hurafelik boyutuna bakılmaksızın halk inançları toplumsal bir zenginlik, kültürel bir derinlik, zengin bir birliktelik unsuru olarak halk arasında yaşamakta yaşatılmaktadır.

Kaynaklar

Anadol, Cemal, Fazile Abbasova, Nazile Abbaslı, *Türk Kültürü ve Medeniyeti*, Bilge Karınca yayınları, İstanbul 2002.

Cumhuriyetimizin 60. Yılında Isparta, Hzl. Utku Acun, Isparta Yıllığı, Isparta 1983.

Çelik, Ali, *Halk İnançları*, Beyan yayınları, İstanbul 1995.

Çeltikci, Orhan, *Yaşar Kalafat'ın Eserlerinde Türk Dünyası Kültür ve Halk İnançları*, IQ yayınları, İstanbul 2007.

- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Arkadaş Matbaası, İstanbul 1940.
- Göksel, Burhan, "Kültür", *Milli Kültür Dergisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987.
- Günay, Nasuh, "Eğirdir'de Yaşayan Halk İnançları", *Tarih Kültürel Yönleri İle Eğirdir Sempozyumu*, 31 Ağustos-1 Eylül 2001, Eğirdir 2001, s. 407-412.
- Isparta'nın Folklorik Yapısı*, Isparta Valiliği Yayını, Altuntuğ Matbaası, Isparta 1998.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken yayınları, İstanbul, 1984.
- Kalafat, Yaşar, *ABAY'ın 150. Yılında İpek Yolu Güzergâhları*, Ecdat yayınları, Ankara 1997.
- Keskin, Haşim, *Isparta ve Civarında Yaşayan Halk İnançları*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Isparta 1998.
- Koç, Mustafa, *Tüm Yönleri ile Isparta*, Türk Köyü Yayınları, Isparta tarihsiz.
- Mavi Boncuk Dergisi*, Ağustos 2007, (Eğirdir Özel Sayısı), Eğirdir 2007.
- Şengül, Erdal, *Aksu*, Tuğra Ofset, Isparta, 1996.
- Şenol, Sümer, *A'dan Z'ye Isparta'nın El Kitabı*, Tuğra Ofset, Isparta 2003.
- Tan, Nail, *Isparta Türküleri*, İdeal Matbaası, Ankara, 2002.

Kaynak Kişiler

- Ahmet Dinçtürk, Doğum, 1938, Aksu.
- Osman Kılınç, Doğum, 1944, Yakaafşar Kasabası
- Ümmü Kılınç, Doğum, 1945, Yakaafşar Kasabası.
- Mustafa Eryılmaz, Doğum, 1970, Ağılıköy.
- Safiye Dinçtürk, Doğum 1948, Yakaafşar.
- Ömer Soyyılmaz, Doğum 1939, Yakaköyü.
- Mustafa Demir, Doğum 1938, Aksu.

Haram Sudan Atladım; Diyarbakır'da Haram Su ile İlgili İnanışlar

Nuran Elmacı*

Ahmet Taşgın**

Haram sudan atladım
Mantin çarşaf topladım
Muradım olur diye
Her derdine katlandım,

Haram sudur dediler
Yarimi götürdüler
Yıkılsın urfakapı
Beni yardım ettiler.

Çok eski yıllardan beri insanlar çeşitli dilek ve istekleri için kutsal sayılan yatırlara ve türbelere gitmekte, adaklar adamaktadırlar. Çoğu zaman bu türbeler, dileklere göre ayrılmışlardır. Bazıları hastalıklara iyi gelir. Bazıları çocuksuzluğa, bazıları da yuva kurulmasına yardım ederler. Türbelerin bu fonksiyonuna karşılık

Sular şifa vericidir. Ülkemizde şifalı sular oldukça çoktur. Kaplıca adı verilen bu sulara çeşitli hastalıklar, özellikle romatizmal rahatsızlıklar için gidilmektedir. Bazı sular ve pınarlar spesifik hastalıklara sıtma, diyabet, dalak büyümesi, boğmaca gibi hastalıklara iyi

* Prof. Dr. Nuran Elmacı,
Dicle Üniversitesi, Sosyal Antropolog, Diyarbakır.
elmaci@dicle.edu.tr

** Doç. Dr. Ahmet Taşgın,
Dicle Üniversitesi, Din Sosyologu, Diyarbakır.
elmaci@dicle.edu.tr

gelmektedir. Ayrıca büyüsel dünyada, suların aydınlığı berraklığı ifade etmesi açısından, istekler suya atılır veya olması istenen niyetler suya okunur.

Bu yazıda Diyarbakır türkülerine yansıyan *haram suyun* kutsallığı ve haram su ile yapılan büyüsel işlemlere yer verilecektir. *Haram su*, kirli bir su olarak büyüsel işlemlerin uygulandığı ilginç bir örnektir.

Haram, İslam dini kökenli Arapça bir terimdir. Dinî bakımdan kesinlikle yasak olan eylemleri anlatır.

Diyarbakır'da haram kelimesi dinî anlamı yanında gündelik dilde, *pis, kirli, uygunsuz bozuk* anlamında kullanılmaktadır. Örneğin birisinin elbisesine kirli, çamurlu bir su sıçrarsa "üstüm haram oldu" der. Veya yemekte, sofradakilerden birisi can sıkıcı bir konu anlatırsa "yemeği bize haram ettin" diye serzenişte bulunulur. Bebek emziren anneler, hamile olduklarını fark ederlerse emzirmeyi "sütüm haram oldu", düşüncesiyle emzirmeyi durdururlar. Çünkü haram süt emen çocuklar ishal olurlar.

Haram suyun hikâyesi

Diyarbakır'da Anzelha suyu Çift Kapı semtinde İtfaiyenin olduğu yerde yeryüzüne çıkar. Bu suyun kutsal olduğuna inanılmaktadır. Çünkü esas kaynağı Karacadağ olan Anzelha suyunun bir kısmının Urfa'ya, bir kısmının Diyarbakır'a aktığı söylenir. Diyarbakır'daki Anzelha suyunun kaynağında Urfa'da Anzelha gölündeki kutsal balıkların aynısının yaşadığı bilinir. Uzun süredir aynı mahallede yaşayanlar bu balıklı suları hatırlamakta, hatta sarılık hastalığından kurtulmak için gittiklerini belirtmektedirler.¹

Anzelha suyu tek kanalda ilerledikten sonra ikiye ayrılır. Biri mezbahaya, bir diğeri Tabakhaneye akar. Mezbahada etler temizlenir, Tabakhanede deriler... Sonrasında bu kirli, atık sular kentin çeşitli yerlerinde açıktan akar. Urfakapı'ya uğrar, Mardinkapı'dan geçerek Dicle Nehri'ne karışırlar. Bu sulara *haram su* denir. Haram su denmesinin nedeni, tabakhanede yıkanan deriler için köpek dışkısının kullanılmasıdır. Bu dışkının bileşimindeki maddelerin deriyi temizlediği denenerek bulunmuştur. Ayrıca dışkının çok taze olması gerekmektedir. Hatta bir iş için acele edenlere fazla telaş gösterenlere "Tabakhaneye b.. mu ulaştıracaksın" diye kızarlar. Ancak yöre halkı çoğunlukla şafi mezheplidir. Şafii mezhebinde ise, köpek haramdır. Köpekle temas abdesti kaçırrır. Bağlı olarak tabakhanede kullanılan bu su *haram su* olarak adlandırılmıştır.

¹ Sarılıktan kurtulmak için Anzelha'nın balıklı sularına üç gün üst üste gidilir, suyu seyredilir.

Bir isteği olanlar, veya kendilerine büyü yapıldığını düşünenler veya uzun süre talihsizlik yaşayanlar, kentin içerisinde açıktan akan suların üç yerinden -haram sudan- atarlar. Esas kaynağa yakın olan Çiftkapı'da, Urfakapı'da ve Mardinkapı'da. Haram sudan atılan iki yerde (Çiftkapı ve Urfakapı'da) ziyaretin olduğu söylenir. Bu ziyaretin adları bilinmemektedir. Urfa kapıdakiler suyun aktığı duvardan ışık geldiğini, bazılarının bu din şehidini rüyalarında gördüklerini belirtmektedirler.

Haram sudan Çarşamba günü atlanır. Çünkü haram suyun tılsımı çarşambadır. Atlayacak kızlar, kadınlar erkekler, daha önce abdest alırlar, isteklerini olması için suların üstündeki taştan 7² defa atarlar. Bazıları atarlarken ellerine küçük 7 taş alır, ziyarete doğru atarlar. Bu yolla ziyaretin kapısını döver, geldiklerinden, istekleri olduğundan haberdar ederler.

Kimler haram sudan atlar?

- Kısmetlerinin açılması isteyen kızlar
- Kocalarının başka kadınlarla ilişkisi olduğunu düşünen kadınlar
- Evlerinde kaza yaralanma,ölüm, gibi devamlı talihsizlik yaşayanlar,
- Üzerlerinde kötü güçlerin etkisi olduğunu veya kendilerine büyü yaptıklarını, düşünenler. Burada dikkati çeken bir durum Haram suya hastalıklar için gidilmediğidir.

Haram suya büyü bozmak amacıyla gidilmektedir Büyü bozulması, kötü etkilerin yok edilmesidir. Bu işlem yörede "cadıyı battal etme" terimiyle ifade edilir. (Cadı uğur, nazar, tılsım büyü ve büyücülükle ilgili terimlerdir.)

Battal etmek, bozmak, kullanılamaz hâle getirmektir. Bağlı olarak cadının etkisini yok etmek anlamında kullanılmaktadır.

Kısmetlerinin açılmasını isteyenler, haram sudan atarlar. Bazıları bu sudan kırk yudum içerler.

Kocalarının başka kadınlarla olduğunu bilen kadınlar, eşlerinin çamaşırlarını haram su ile yıkarlar veya haram suyu gömleklerine, ceketlerine kullandıkları eşyalara serperler.

Evlerinde talihsizlik yaşayanlar şişelerle getirdikleri haram suyu eşiğe ve kapılarının önüne dökerler.

Bazıları yeni aldıkları arabayı kaza olmaması için haram su ile yıkarlar veya arabaya haram su dökerler.

² Yedi rakamı sihirden ve dinde uğurlu bir rakam olarak kabul edilmektedir.

Büyüsel işlemler

Büyü belli bir amaca ulaşmak için doğaüstü güçleri kullanmayı hedefleyen eylem ve işlemlerdir. Büyü, sevgi çocuk, ürün mal mülk edinmek veya insanlara iyilik ve kötülük getirmek amacıyla yapılır. İyilik getirmesi için yapılanlara ak büyü, kötülük getirmesi için yapılanlara kara büyü denir. Ak büyü'nün amacı şifadır, destektir. Kara büyü'nün amacı kötülük, ve zarar vermektir.

Büyü Doğu kökenli bir kavram ve uygulama olarak düşünüldüğü hâlde, Yakındoğu ve Avrupa geleneklerinde de büyüye rastlanmaktadır.

Çeşitli bilim adamları W. H Rivers ve Frazer ve Tylor büyüü, aynı nedenler aynı sonucu vereceği görüşünün hâkim olduğu ilk aşamalara ait yanlış bir dünya görüşü, olarak değerlendirilmektedir. Dr Rivers insanlık tarihi içerisinde büyüye dayalı dünya görüşünü üç aşama içerisinde (büyüsel, dinsel, bilimsel dünya görüşler) ilk başa koymaktadır. Malinovski ise, büyüün bilim ve teknoloji ile ilişkili olmadığını "çabalarından istenen sonucu alacağı endişesi taşıyan insanların rahatlamasını sağladığı "bir fonksiyonu olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden büyü'nün fiziksel den öte, psikolojik hedefleri vardır. Büyü kendisinde kutsal ve gizil güç bulunan öğelere başvurarak yapılmakta, kutsal olana temas ve müdahaleyi içermektedir.

Haram sudan atlama ve haram uygulamalarındaki temel düşünce "benzerler birbirini etkiler "görüşünden hareketle; *benzerin benzerle - pisliğin pislikle -kötünün kötü* ile yok edilmesi anlayışıdır. Başka bir anlatımla kismet açılmaması, kocanın başka kadınlara gitmesi ve benzeri pislikler; pis su olan (haram su) ile yok edilmeğe çalışılmaktadır. Bu anlayış günümüz atasözleri arasında yer alan *çivi çiviye söker* sözleri ile de açıklanabilir. Bununla birlikte haram suyun esas özelliği, kaynağının Anzelha suyu gibi kutsal bir su olmasındandır. Bu suyun sahip olduğu kutsallık ve kudret haram suyu diğer kent içinde akan pis sulardan farklılaştırmaktadır.

Suyun kutsallığı

Şamanizmden kalma bir etki olarak Türklerde su kültü vardır. Kült, kutsal sayılan varlıklar etrafında oluşan inanış ve tapınışlardır. Örneğin toprak, ağaç ateş su kültürleri günümüze kadar ulaşmıştır Türklerde olduğu gibi İslam'da ve birçok dinlerde su kutsal sayılmaktadır. Anadolu'da akarsulara, göllere pınarlara adaklar adanır. Suyun çıktığı gözlere

mumlar yakılır, kurban adanır. Çoğu zaman suyun çıktığı yerlerdeki ağaçlar ve karalar, dağlar da kutsal sayılırlar.

Anzelha suyunun kutsallığı Urfa'daki Halil İbrahim Peygamberin yakılması ile ilişkilendirilmektedir. Çünkü Zeliha Halil İbrahim'in kızıdır. Ateşe atılan babasının arkasından çok ağladığı için biriken gözyaşları ile Anzelha Gölü oluşmuştur. (Anzelha yöresel bir söyleyiş biçimi olup, *Ayn* "göz", *Anzelha* "zelihanın gözü" anlamındadır.) Başka bir efsanede Zeliha Nemrut'un evlatlığıdır. Hz. İbrahim'i çok sevmektedir. Hz. İbrahim'in ateşe düştüğünü görünce Zeliha da kendini ateşe atar. Zeliha'nın düştüğü yere Ayn-Zeliha gölü adı verilir.

Diyarbakır'da Anzelha ve haram suya öylesine bir değer atfedilmiştir ki, bu yöre "haram su yöresi" olarak isimlendirilmektedir. Bir kişi evinin yerini tarif ederken resmî kayıtlarda farklı isimdeki mahallede olmasına karşın, "haram su da oturuyorum" der. Haram su ve Anzelha'nın çıktığı bölgede kahvehaneler ve birçok bakkallar, marketler Anzelha adını almışlardır.

Ancak bugün Diyarbakır'da haram su açıktan akmamaktadır. Şehrin alt yapısına ilişkin yeni düzenlemeler, farklı meslek kollarının sanayiye taşınması, yerleşim yerlerinin şehrin yeni gelişen bölgelerine kayması haram suyun geleneksel ortamını değiştirmiştir. Haram su olarak tanımlanan atık sular yer altında birçok kanallar ve borularla birleştirilmiş olarak Dicle Nehri'ne akıtılmaktadır. Bununla birlikte, insanlar, çoğunlukla kadınlar Çiftkapı, Urfakapı ve Mardinkapı'daki haram sulara isteklerinin gerçekleşmesi amacıyla hâlen gitmektedirler.

Sonuç

Müslüman toplumlarda halk dindarlığı yani popüler dindarlık içerisinde İslam öncesi inançların sürdürüldüğü bazı uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamalar İslam terminolojisi üzerinden yeniden anlamlandırılmakta ve gündelik hayata dâhil edilmektedir. Haram su ile ilgili inanmalar bunun bir örneğidir.

Son yıllarda kent yerleşiminin yeni gelişen bölgelere kayması, eski yerleşim bölgelerine kırdan göç edenlerin yerleşmesi sonucu haram su etrafında gecekondu oluşmuştur. Kırdan gelen bu insanlar, haram suya modern insanların geldiğini ifade etmekte, hatta onları hafife almaktadırlar. Bununla birlikte onlarda haram suyun kutsallığına inandıklarını ve gittiklerini söylemektedirler

Kaynaklar

Olgun, H., "Su Kültürü" www.yagmurdergisi.com.tr 5.06.2007

Emiroğlu K., A. Suavi, Antropoloji Sözlüğü " Büyü ve Kült terimleri"

Tuncer, S. A., "Su Temizlik, arınma ve marka" <http://selimtuncer.blogspot.com>
5.6.2007

"Su Kültüne Bağlı Ziyaret Yerleri" www.karacaahmet.com 5.6.2007

Su

Mesut Şen*

Su hidrojenle oksijenden oluşan ve sıvı hâlde bulunan, renksiz, kokusuz ve tatsız maddenin adıdır. Başka dillerde olduğu gibi dilimizde de, söz konusu maddenin adı olmak dışında, bu maddenin yoğun olarak göl, deniz gibi bir yerde toplanan veya dere, ırmak gibi bir yöne doğru akan kütlelerine de su adı verilmektedir. Yine meyve, sebze ve çiçek gibi bitkilerden sıkılarak, kaynatılarak veya imbikten geçirilerek elde edilen sıvı da dilimizde su kelimesi ile adlandırılmaktadır.

Türk dilinin tarihî şivelerinde de su kelimesi ile kastedilen kavram, yukarıdaki tanımdan farklı değildir. Eski Türkçe devresinde, Kök Türk harfli metinlerde *sub* ve Uygur harfli metinlerde de *suv* şekillerinde okunan su kelimesi, *Irk Bitig*'de, *Sub içip(e)n, yaş yip(e)n ölümde ozmış tir*. "Su içerek ve taze ot yiyerek ölümden kurtulmuş, der." (IrkB 17) cümlesinde madde adı olarak geçerken, *Tonyukuk* kitâbesinde, bugünkü Türkçede olduğu gibi (Meselâ, Fırat suyu, Çıgılı suyu, Soldere suyu, Gökçesu, Karasu v.s.), 'ırmak, akarsu, dere' manasında özel isme dâhil bir tür ismi olarak kullanılmaktadır: *Anı subk[a] b(a)rd[ımız]. Ol sub kodı b(a)rd(ı)m(ı)z*. "Anı ırmağına vardık. O ırmaktan aşağıya doğru gittik." (T 27). Orta Türkçe devresinde de, Arap harfli metinlerde *suw* şeklinde okunan su kelimesi özel isme dâhil bir tür ismi olarak 'ırmak' manasına gelmektedir: *Etil suwı* 'İtil ırmağı' (Kâş 49/9), *Yamar suwı* 'Ob ırmağı' (Kâş 52/15). Çiçek, meyve ve sebzelerden sıkılmak veya kaynatılmak suretiyle elde edilen sıvıya su adının verilmesini ilk olarak Uygur metinlerinde rastlamaktayız: *kuru üzüm suvı* 'kuru üzüm suyu' (H 1: 83). Yine Uygur Türkçesinde geçen *köne suvı* 'cıva' (H 1: 108) örneğinde görüldüğü üzere, *suv* kelimesi, bu devrede sıvı, mayi, yani bulunduğu kabın şeklini alan madde karşılığında kullanılmaktadır. Su kelimesi Eski Türkçe devresinde mecazî manada da görülmektedir. Meselâ *Kül Tigin* kitâbesinde, ateşi

* Doç. Dr. Mesut Şen
Marmara Üniversitesi, İstanbul.
mesudsen@gmail.com

söndüren bir maddenin adı olmak hasebiyle, ateşle beraber birbirine düşman iki zıt kutuptan birini temsil etmektedir: *(A)nça k(a)zg(a)n(i)p bir(i)ki bod(u)n(u)g ot sub kılm(a)d(i)m*. "Öylece kazanıp birleşik milleti ateş (ile) su (gibi birbirine düşman) kılmadım." (KT-D 22)

Eski Türkçe metinlerde *sub* ve *suv* şekillerinde yazılan su, özel ismin yanında bir tür ismi olarak 'ırmak' karşılığında kullanılmakla birlikte, 'ırmak' manasına gelen asıl kelime *ögüz*'dür. Dolayısıyla *ögüz* kelimesinin bu devrede özel isme dâhil bir unsur olarak *sub* ~ *suv*'dan daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Meselâ Kök Türk kitâbelerinde Çin'in ikinci büyük nehri olan Hwang-Ho ırmağına *Y(a)ş(i)l Ög(ü)z* (KT-D 17, BK-D 15), Seyhun (Sır Derya) ırmağına *Y(i)nçü Ög(ü)z* (T 44, KT-G 3, BK-K 3), İrtiş ırmağına *(E)rt(i)ş ög(ü)z* (T 35, KT-D 37, BK-D 27) adı verilmektedir. Uygur yazmalarında da Ganj gibi büyük nehirler için *ögüz* kelimesi kullanılmaktadır: *Gañ ögüz suvı* 'Ganj ırmağı' (Mayt 8/21). Keza Kâşgarî'de *ögüz* kelimesi, Ceyhun (Amu Derya) ve Fırat gibi olan her ırmağa (Ar. *vâd-in câr-in*) (Kâş 41/10) verilen bir isimdir. Kâşgarî ayrıca, Oğuzların *ögüz* kelimesini tek başına kullandıklarında, hususıyla Benaket vadisini kastettiklerini belirtmektedir. Çünkü Oğuz şehirleri bu vadinin kenarlarındadır. Türk diyarındaki birçok nehir de bu isimle anılmaktadır (Kâş 41/10-15). *Ögüz* kelimesine Hakaniye Türkçesinden sonraki tarihî şivelerde, *Codex Cumanicus*'ta geçen bir örnek dışında, rastlanmamaktadır: *ögüz [ochus]* 'ırmak' (CC 26/19). Fakat kelime birkaç çağdaş şivede yaşamaktadır: SUyg. *üğüz* 'ırmak', Hks. *üüs* 'ırmak'. *Ögüz* kelimesi Türkçenin şivelerinde neredeyse unutulmuş bir kelime olmakla birlikte, 'nehir' manasında Türkçeden Farsçaya geçmiştir (Doerfer 1965, 2: 156 [613 n.]). Bir görüş *ögüz* kelimesinin menşeyini, Moğolcada *üyer* şeklinde varyantının olmasından dolayı, Altay dil birliğine dayandırmaktadır (Starostin v.d. 2003, 1: 613). Bu yüzden *ögüz*'ü Altayist bir kelime olarak görenler veya aslının Moğolca *üyer*'e dayandığını düşünenler tarihî metinlerde kelimeyi umumiyetle *üğüz* şeklinde okumuşlardır. Ne var ki Uygur Türkçesinde aynı kökten geldiğini düşündüğümüz, yine 'ırmak' anlamına gelen *ögen* kelimesi bulunmaktadır: *ögen ögüz suvı* 'ırmak suyu' (TT 5: A/23). Uygur Türkçesi ile yazılmış metinlerde bir kavramın eş anlamlı kelimelerle ikileme şeklinde karşılanması çok sık görülen bir husustur: *asıg tusu* 'fayda' (AY 23/2) gibi. *Ögen* ve *ögüz* kelimeleri de birbirinin müteradifidir. Bize göre *ögüz* ve *ögen* kelimeleri 'su çıkmak' veya 'su akmak' manasına geldiğini varsaydığımız **ö-* fiilinin birer türevi olmalıdır. Buradan da 'su çıkan yer' veya 'dere' anlamlarında **ög* kelimesinin türetildiğini tahmin ediyoruz. Nitekim Türkiye Türkçesi ağızlarında **ög* kelimesi ile aynı kökten geldiğini düşündüğümüz *övek* 'içinden su çıkan sulak yer' (DS 9: 3361a), *övenek* 'akarsuyun yavaş aktığı yer' (DS 9: 3362b), *öyek* ~ *öynel* 'ilk baharda yerden kaynayıp bir

süre sonra kaybolan su' (DS 9: 3364b, 3366a) kelimelerinin bulunması bu görüşümüzü teyit etmektedir. *Ögüz* ve *ögen* kelimelerinin sonunda bulunan +z ve +Xn ekleri ise bizce birer çokluk ekidir. Ancak söz konusu ekler, çokluk kavramıyla uyumlu olarak, her iki kelimeye 'derelerin birleştiği yer', yani 'ırmak' anlamını vermektedir. *Ögen* kelimesinin günümüzdeki varyantları Güney Sibirya şivelerinde hâlen yaşamaktadır: Alt. *ön* 'su yatağı', Tel. *ö:n* 'ırmak yatağı'. W. Radloff'un tespitine göre Güney Sibirya şivelerinin Lebed ve Tuba ağızlarında Biya ırmağına da *ö:n* adı verilmektedir (Radloff 1960, 1: 1214). Uygur Türkçesinde 'vadi' anlamına gelen *öz* ve onun +Ak isimden isim yapma eki ile yapılmış türevi olan *özek* kelimeleri de bize göre *ö- fiilinden türetilmiş kelimelerdir: *öz* 'vadi' (Hüen-ts 5: 66/18), *özlerdeki özeklerdeki* 'vadilerdeki ve küçük vadilerdeki' (TT 5: B/122). Kâşgarî'de de *öz* 'vadi, koyak (Ar. *al-vâdî fi'l-cibâl*)' (Kâş 34/17) anlamına gelmektedir. Kâşgarî kelimeye *tag özi* 'dağ vadisi' (Kâş 35/1) dendiğini de belirtmektedir. Kâşgarî'de ayrıca kelimenin Çiğilce söylenen şekli olan *özi* 'vadi, koyak (Ar. *al-vâdî fi'l-cibâl*)' (Kâş 57/6-7) kelimesi de geçmektedir. Eski Türkçede 'küçük vadi' karşılığındaki *özek* kelimesi ise Kâşgarî'de 'belin iç yanında bulunan damar (Ar. *al-abhar*)' (Kâş 48/8) manasındadır. Yine Kâşgarî'de 'oyularak havuz yapılan yer' anlamında *özük* (Kâş 48/7) kelimesi görülmektedir. Söz konusu eserde 'büyük derelerden ayrılan her kol'a ise *özük suw* (Kâş 48/8) denmektedir. Tarihî şivelerden Harezmi ve Osmanlı Türkçelerinde *öz*, 'vadi' (Rab. 188a/9; TTS 5: 3159; Evl. 1: 135b/3), Osmanlı Türkçesinde *özek*, 'kuru dere' (Evl. 7: 186a/34) ve Kıpçak Türkçesinde de *öz*'ün -Xn çokluk ekinden yapılmış bir türevi olan *özen*, 'boğaz, vadi (Ar. *al-halîc va'l-nahr*)' (Hayyân 12b) ve 'nehir' (Tuh 36a/6) anlamlarında görülmektedir. Çağdaş ağız, şive ve lehçelerde de *ö- fiilinin türevlerine çeşitli manalarda bolca rastlanmaktadır: T.H.A. *ömel* 'çukur, kuyu' (DS 9: 3334); YUyg. *örek* 'çukur'; Krç.-Blk. *örleş* 'otlak'; Kır. *öröön* 'vadi'; T.H.A. *öz* 'su arkı, dere, çay, küçük göl, pınar, derelerin çıktığı yer, tepeler arasındaki çukur, koyak; sulak verimli yer, otlak; su kıyısındaki yeşil yer, ova; geniş ve büyük hendek; sel sularının aktığı yerde yaptığı yarıklar' (DS 9: 3367b-3368a), Tuv. *ös* 'atar damar', Çuv. *var* (< E.T. *öz*) 'çukur, dere, vadi'; T.H.A. *özden* 'suların geçtiği yer, su geçidi' (DS 3369a); T.H.A. *öze* 'civırmak; yoğurt, pekmez v.b. şeyleri sulandırmak' (DS 9: 3371a); T.H.A. *özek* 'susuz dere' (DS 9: 3369b), Kzk. *özek* 'akarsu yatağı', Alt. *özök* 'nehir, çay, nehir yatağı'; T.H.A. *özelti* 'yamaçlardan akan sel suları, küçük dere' (DS 9: 3370b); T.H.A. *özen* 'su arkı, dere, çay, birbirine yakın iki dağ arasındaki uzaklık, tepeler arasındaki çukur, koyak' (DS 9: 3371a), Özb. *özän* 'su kanalı, su yolu', YUyg. *özen* 'ırmak, çay, kanal', Kar. *özen* 'ırmak', Krç.-Blk. *özen* 'ırmak, vadi', Tat. *üzen* 'vadi', Başk. *üzen* 'vadi', Kzk. *özen* 'ırmak, nehir', Kır. *özön*

‘nehir yatağı’, Hks. *özen* ~ *özön* ‘çukur, çukurluk, yar’, Tuv. *özen* ‘çukurluk’, Alt. *özön* ‘nehir için kol’; T.H.A. *özenti* ‘dağ eteklerinde, iki sırt arasındaki düzlük; su ağzında, dere kıyılarında bulunan düzlük; derelerin, sellerin, pınar ayaklarının aka aka aşındırdığı topraktaki doğal yarık; düz yerdeki çukurlar; kurumuş göl çukuru; akarsuyun getirdiği birikinti’ (DS 9: 3371b); T.H.A. *özge* ‘iki dağ arasındaki dereciklerin birleştiği yer, derenin başlangıcı’ (DS 9: 3371b); T.H.A. *özmek* ‘bataklık, sazlık yer’ (DS 9: 3372). *Ö- fiilinin bir türevi de tarihî şivelerde ‘nem, ıslaklık’ manasında geçen *öl* kelimesi olmalıdır. Bu kelime ve bu kelimeden türetilmiş *öleñ* (< *öl+eñ*) ‘ıslak olan, nemli’ ve *öli-* (< *öl+i-*) ‘ıslanmak’ kelimeleri tarihî metinlerde değişik manalarda sıkça görülmektedir: E.T. *öl* ‘nem, ıslaklık’ (Caferoğlu 1968, 150), *öleñ* ‘ıslak yer, çayır’ (AY 544/15); Hak. *öl* ‘nem, ıslaklık’ (Kâş 170/8), *öli-* ‘ıslak olmak, ıslanmak’ (Kâş 557/4); Har. *öl* ‘nem, ıslaklık’ (MM 84/2), *öl* ~ *höl* ‘nem, ıslaklık’ (Rab 174b/18, 198b/21); Kıp. *ölü-* ‘ıslanmak’ (Tuh 5a/7); E.A.T. *öl* ‘nem, ıslaklık, su dolu yer’: *Sıdk bağı biteydi gölünden / Kurumayaydı gölü ölünden* (TTS 5: 3075), *ölen* ‘önceki yıldan kalma kuru ot’ (Evl. 7: 125b/7), *ölü-* ‘ıslanmak’ (TTS 5: 3082); Çağ. *öleñ* ‘çayır’ (Seng 86a/19). Çağdaş şive ve lehçelerde de *öl* ve türevleri çeşitli anlamlarda karşımıza çıkmaktadır: T.H.A. *öl* ‘toprağın nemi, tav’ (DS 9: 3328), *ölen* ~ *ölenek* ‘çiçekli çayır’ (DS 9: 3330), *öllü* ‘yaş, nemli’ (DS 9: 3332), *öllüt-* ‘ıslatmak’ (DS 9: 3333); Tkm. *ö:l* ‘nemli ıslak, *öleñ* ‘otluk çimenlik yer’, *ölle-* ‘ıslatmak’; Özb. *hól* ‘ıslak, nemli’, *hóllä-* ‘nemlenmek, ıslanmak’; YUyg. *höl* ‘ıslak, nemli’, *höldi-* ~ *hölli-* ‘ıslatmak’, *öleñ* ‘ot, bitki’; Tat. *ülen* ‘ot, otlu yer’; Kır. *öl* ‘nemli, ıslak’, *ölöñ* ‘ot’; Alt. *ölöñ* ‘ot, kuru ot’, *ülci* ~ *ülcü* ‘bataklık’; Hks. *öl* ‘nem, ıslaklık’, *öleñ* ‘ot’, *ölle-* ‘ıslatmak’; Şor. *öl* ‘ıslak, yaş’, *öleñ* ‘ot, yeşil ot’, *ölle-* ‘ıslatmak’; Tuv. *öl* ‘ıslaklık, nem’; Yak. *üöl* ‘nem, ıslaklık’; Çuv. *vile* ‘nem, ıslaklık’.

Kâşgarî, *ögüz*’ün eş anlamlısı olarak bir de *tadgun* kelimesinden bahsetmekte ve her iki kelimenin birbirinin yerine kullanılabildiğini ifade etmektedir: ‘Fırat’a benzer ırmak, ırmak anlamındaki *ögüz* kelimesi gibi (Ar. *ögüz li-kulli vâd-in câr-in*)’ (Kâş 220/8). Bir görüş *tadgun* kelimesinin doğru şeklinin *tod-* ‘(suyla) dolmak’ fiilinin bir türevi olarak *todgun* olması gerektiğini öne sürmektedir (Clauson 1972, 453b). Bize göre *tadgun*, muhtemelen ‘akarsu, dere’ manasına gelen **tad* ismine +*gUn* çokluk ekinin getirilmesi ile türetilmiş bir kelimedir. Kök Türkçede *tay* ‘çocuk’ ismine +*gUn* ekinin getirilmesiyle oluşturulan *taygun* (KT-GD) kelimesinin ‘çocuklar’ anlamına gelmesi gibi, *tadgun* kelimesi de başlangıçta ‘akarsular, dereler’ karşılığında bir kelime iken daha sonraki devrelerde ‘ırmak’ manasını kazanmış olmalıdır. Eski Türkçede ‘akarsu, dere’ manasında **tad* ismine rastlanmamakla birlikte, Sogdcada ‘akarsu’ manasında *tay?* < **taha*, *t̃hy* < **tac* ‘stream, cûybâr’ (Gharib

2004, 2: 386b) kelimesi bulunmaktadır. Şu hâlde, yukarıda belirttiğimiz üzere, **ög* kelimesine +z ve +Xn çokluk ekleri getirilerek 'ırmak' manasında *ögüz* ve *ögen* kelimelerinin türetilmesi gibi, **tad* kelimesine getirilen +gUn çokluk ekiyle de *tadgun* kelimesi türetilmiş olmaktadır. Kâşgarî'de esasen 'nehir kolu' karşılığında geçen *tarım* (Kâş 199/16) kelimesinden +t çokluk ekiyle türetilen *tarmut* (Kâş 227/1) kelimesinin 'dağlardaki dereler ve vadiler' manasına gelmesi bu görüşümüzü lengüistik açıdan desteklemektedir.

Tarihî şivelerde 'ırmak' anlamına gelen bir diğer kelime *arık*'tır. Kâşgarî'de 'nehir (Ar. *an-nahr*)' (Kâş 45/6) anlamına gelen *arık* ile ırmaktan ziyade, dere, akarsu veya ark, sulama kanalının kastedildiği anlaşılmaktadır: *Agılda oğlak tugs a rıkda otı öner*. "Ağılda oğlak doğsa derede otu biter." (Kâş 45/6). *Ol arıknı ağızladı*. "O dereye ağız açtı." (Kâş 153/15). *Er arık kazdı*. "Adam ark kazdı." (Kâş 268/13). *Kazuk arık* 'kazılmış ark' (Kâş 192/9). *Arık* kelimesi Hakaniye Türkçesinden sonraki devrelerde de benzer anlamlara gelmektedir: Har. *arık* 'dere, ark' (Rab 169a/21, Neh 55/2, ME 32/4); Kıp. *arık* 'nehir (Ar. *an-nahr*)' (Tuh 36a/6), *ark* 'nehir (Ar. *an-nahr*)' (Hayyân 11a); E.A.T. *arık* ~ *ark* 'dere, ark' (TTS 1: 214); Çağ. *arık* 'su yolına derler ki anı su akmak için kesmiş olalar. Degirmen arı gibi' (Abuşka 9); *arık* 'nehir' (Seng 37b/15). Kelime çağdaş şivelerde de çeşitli varyantlarıyla aynı anlamda bulunmaktadır: T.T. *ark*, T.H.A. *arig* ~ *arık* ~ *arh* ~ *aruk*, Azr. *arh*, Tkm. *a:rık*, Özb. *ärık*, YUyg. *érik*, Krç.-Blk. *arık*, Tat. *arık*, Başk. *arık*, KKlp. *arık*, Kzk. *arık*, Kır. *arık*, Alt. *arık*, Tuv. *arık*. Kelime Farsça, Rusça, Macarca ile Balkan ve Kafkas dillerine de geçmiştir (Doerfer 1965, 2: 52-53 [469 n.]). *Arık* kelimesinin menşei hususunda birkaç görüş bulunmaktadır. Bazı dilciler kelimenin kökenini Ermenice veya Orta Farsçaya dayandırırken, bazıları da onun *yar-*/**ar-* 'yarmak, kesmek' veya **ar-* 'geçmek' fiilinin bir türevi olduğunu ileri sürmektedirler (Sevortyan 1974, 1: 187-189; Eren 1999, 17; Eyuboğlu 2004, 38; Tietze 2002, 194b-195a; Nişanyan 2007, 49). Bize göre de *arık* kelimesi **ar-* fiilinin bir türevidir. Ancak biz söz konusu fiilin *yar-* fiilinin bir varyantı olduğunu düşünmüyoruz. Bize göre o, 'geçmek' manasında bir fiil de değildir. Kanaatimizce **ar-* fiili, 'kazmak, oymak' anlamında, ancak *yar-*'tan ayrı bir fiil olmalıdır. Türk dilinin tarihî şivelerinde 'kazmak, oymak' anlamında **ar-* fiili bulunmamakla beraber, çağdaş şivelerden Hakas Türkçesinde 'kütük oymak' manasında *ar-* (Gürsoy Naskali v.d. 2007, 45b) fiili karşımıza çıkmaktadır. Tarihî şivelerde **ar-* fiilinin *arık* dışında başka türevlerine de rastlamaktayız: E.T. *arku* 'boğaz, çukur yer' (Hüen-ts 5: 8/7), *arku* 'geçit, boğaz': *Arku taglarıg yañıkurtur*. "Sarp dağları yankılatır." (TT 9: Z/77), *arku* 'nehir, dere' (Gabain 1988, 261); *arkur-* (Kelime *arku*'dan +r- ile türetilmiş olmalı, *belgü+r-* gibi) 'çapraz geçmek' (AY 133/21); *art* 'dağ sırtı, zirve, dağ

geçidi' (IrkB 6; Hüen-ts 5: 49/3; Gabain 1988, 55 [131 n.]); Hak. *argu* 'iki dağ arası derin dere, vadi' (Kâş 76/9); *argula-* 'arasından geçmek' (Kâş 159/11); *art* 'dağ geçidi, dağ sırtı' (Ar. 'akaba'): *Ermegüğe eşik art bolur*. "Tembele eşik dağ sırtı olur." (Kâş 33/9). **Ar-* fiilinin türevlerine Hakaniye Türkçesinden sonraki devrelerde de tesadüf edilmektedir. Meselâ Çağatay Türkçesinde *arga* ~ *argav* kelimesi 'akarsu, dere, çay' manasına gelmektedir (Şeyh Süleyman 1298, 9a). *Arga* kelimesi aynı anlamda Farsçaya da geçmiştir (Doerfer 1965, 2: 42 [456 n.]). Yine *Kitâb-ı Dede Korkud*'da *argap* kelimesi bulunmaktadır: *Argap argap kara taguñ yihılmış-ıdı yüceldi ahır* (DK-Dresden 117/4, DK-Vatikan 49/11). O. Şaik Gökyay, Çağatay Türkçesinde geçen 'sarmak' manasındaki *arga-* fiilinden hareketle (Gökyay 2000, 165), *argap argap* ikilemesine 'kıvrım kıvrım' (Gökyay 1976, 88) manasını vermekte, Muharrem Ergin de *arga*'nın 'halka?' (Ergin 1963, 18) manasında bir kelime olabileceğini düşünmektedir. *Kitâb-ı Dede Korkud*'daki *argap* kelimesi de bizce 'kazmak, oymak' manasındaki **ar-* fiilinin bir türevi olmalıdır. Şu hâlde *argap argap*, 'oyuk oymak' anlamındaki *arga-* (**ar-ı-k+a-*) fiilinden *-p* zarf-fiil eki ile oluşturulmuş bir ikilemedir. Bu sebeple biz söz konusu ikilemeye 'oyula oyula', 'kazıla kazıla' veya 'oylum oylum' anlamını veriyoruz. Buna göre *argap argap* ikilemesi *kara tag*'ın bir sıfatı değil, tersine *yihıl-* fiilinin zarfı olmalıdır. Çünkü *Kitâb-ı Dede Korkud*'da geçen "*Argap argap kara taguñ yihılmış-ıdı, yüceldi ahır*" cümlesinde önce yıkılan ve daha sonra tekrar yükselen bir dağdan bahsedilmektedir. Bu sebeple *argap argap*'ın 'oyula oyula' veya 'kazıla kazıla' anlamı cümlenin bağlamına da uygun düşmektedir. **Ar-* fiilinin tarihî şivelerde tespit ettiğimiz benzer türevlerini çağdaş şive ve lehçelerde de görmekteyiz: T.H.A. *arga* 'dağın kuz tarafı' (DS 1: 308b), *argadal* ~ *argıdaal* ~ *argıt* 'dağ beli, geçit, boğaz' (DS 1: 311a); Krç.-Balk. *aran* 'çukur yer, vadi'; Tat. *argı* 'dere'; Kır. *art* ~ *artuu* 'dağ geçidi'; Alt. *artu* 'nehirin dibindeki seki'; Hks. *arga* 'sıra dağ', *argı* 'ark, kanal, su yolu', *arig* 'orman, koru' (< E.T. *arig* 'orman, koru' Mayt 7/26), *art* 'geçit, boğaz'; Tuv. *arga* ~ *arig* 'orman', *art* 'geçit'. Moğolcada 'ırmak veya derenin kurumuş yatağı; bir dağın yamacına yağmur sularının açtığı dereler' anlamlarına gelen *arag* (Lessing v.d. 1995, 47b) kelimesi de bizce **ar-* fiilinin türevi olarak Türkçeden alıntıdır. Yine Uygur Türkçesinde 'fundalık, çalılık' ve 'ada' (Caferoğlu 1968, 18; Gabain 1988, 261a) manalarında bulunan ve 'ada' manasıyla Moğolcaya da geçen *aral* (Lessing v.d. 1995, 48b) kelimesi de **ar-* fiilinin bir türevi değildir. Fiilden isim yapma eki olan *-l*, Moğolca ve Türkçede müştereken kullanılan bir ektir. Meselâ Uygur Türkçesinde bulunan 'boğaz, vadi' manasındaki *kısıl*, *kıs-* fiilinden *-l* ekiyle türetilmiş bir kelimedir: *kıs-ı-l* (Gabain 1988, 53 [117 n.]). Tabii kelimenin Uygur Türkçesinde *aral* şekli dışında, **arıl*

şekline hiç tesadüf edilmemesi dikkat çekicidir. Ancak Uygur Türkçesinde kelime ve eklerde *ı>a* ünlü değişiminin belirgin bir özellik olduğunu unutmamak gerekir: *amrıl-* 'sakinleşmek' fiilinin tabanı **amı-* fiilinden türetilen 'sakin, sessiz' anlamındaki *amıl ~ amal* (Gabain 1988, 37 [20 n.]) kelimesinde görüldüğü gibi. *Aral* kelimesi Çağatay Türkçesi ile çağdaş şivelerde de bulunmaktadır: Çağ. *aral* 'ada' (Seng 36/9); Özb. *ārāl* 'ada', YUyg. *aral* 'ada', Kır. *aral* 'ada', Alt. *aral* 'orman; genellikle nehir ve göllerin çevresinde bulunan çalılık'. Klasik sonrası Çağatay Türkçesinde 'nehirden ayrılan su kolu' anlamında bir de *arna* (Şeyh Süleyman 1298, 10) kelimesi görülmektedir: *Yemreli, Muz Kömgen nāhiyatıda, Çavdur Atalık arnasının kenārıda mutavattın bolsunlar*. "Yemreli (kabilesi) Muz Kömgen nahiyesinde, Çavdur (kabilesi) Atalık deresinin kenarında yerleşsinler." (Fİ 190b/15-16) Söz konusu kelime de **ar-* fiilinin bir türevi olmalıdır. Özbek ağızlarında da aynı anlamda *ärnä* kelimesi bulunmaktadır (Marufov 1981, 54).

Kâşgarî'de *arık* kelimesinin müteradifi olarak, yani 'su kanalı, dere' anlamında, peltek *d* ile yazılmış *kadag* kelimesi de bulunmaktadır: *kadag kazturdı* 'su kanalı kazdırdı' (Kâş 362/2). Bir görüş söz konusu kelimenin eserde yanlış yazıldığını aslının *kudug* 'kuyu' olması gerektiğini iddia etmektedir (Clauson 1972, 597b). Ancak Kâşgarî'de on yerde geçen *kudug* ve *kuyug* kelimeleri daima Arapçada 'kuyu' anlamına gelen *bi'r* (Kâş 212/3, 229/15, 230/9, 240/6, 344/13, 448/11, 496/3, 545/4, 568/6, 636/17) kelimesiyle karşılanmıştır. Hâlbuki eserde *kadag* kelimesine Arapça 'nehir (Ar. *an-nahr*)', yani 'su kanalı' (Kâş 362/2) manasının verildiği görülmektedir. Bu sebeple biz *kadag* kelimesini aynı dönemdeki *arık*'ın benzeri bir kelime olarak görmek gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü başka tarihî veya çağdaş şivelerde 'su kanalı' manasında *kadag* kelimesine rastlanmasa da, Eski Türkçede 'hendek' manasında *karım* (TT 10: 249), Orta Türkçede de aslen 'yarık' demek olan *kak* (Kâş 407/10) kelimeleri bulunmaktadır. Bizim düşüncemize göre her üç kelime de 'kazmak, oymak, yarmak' manasına geldiğini varsaydığımız **ka-* fiilinden türetilmiş olmalıdır. Yine Eski Türkçeden beri dilimizde bulunan *kaz-* 'kazmak' (TT 6: 82) fiili de bize göre **ka-* fiilinin türevidir. Şu hâlde *kadag* kelimesi de **ka-* fiilinden türetilen ve yine 'kazmak, oymak' anlamına gelen **kad-* fiilinin türevi olmalıdır. Kâşgarî'de 'ağaçtan oyulmuş nesne' manasına gelen ve peltek *d* ile yazılmış olan *kadık* (Kâş 192/7) kelimesinin varlığı bu görüşümüzü teyit etmektedir. Yine *kadag* kelimesinin Orta Türkçedeki 'su kanalı' anlamıyla ilişkili olarak Türkiye Türkçesinin Niğde ağzında 'bir değirmeni döndürecek kadar kuvvetle akan su, su arki' manasında *kadarak* (DS 8: 2589b) kelimesi bulunmaktadır. Moğolcada 'saplamak, çakmak, mıhlamak, çivilemek' anlamlarına gelen *hada-* (Lessing v.d. 1995, 902a) fiilini de **kad-* fiili

ile ilişkili görmek ihtimal dâhilindedir. Moğolca *hada-* fiilinin Türkçe varyantlarına çağdaş şivelerde bolca rastlanmaktadır: T.H.A. *kada-* 'sıkıştırmak, bağlamak; iki şeyi birbirine çivi ile iliştmek', *kadak* 'ayakkabıların altına çakılan demir çivi, küçük çivi' (DS 8: 2588-2589); Azr. *gadag* 'çivi'; Tkm. *gadak* 'çivi'; Özb. *kädä-* 'saplamak, çivilemek', *kädäk* 'çivi'; Tat. *kada-* 'saplamak, çakmak, çivilemek', *kadak* 'çivi'; Başk. *kazak* 'çivi'; Kzk. *kada-* 'saplamak, çakmak, çivilemek', *kadak* 'çivi'; Kır. *kada-* 'saplamak, sokmak, çivi çakmak', *kadoo* 'at bağlanacak kazık, çivi'; Tuv. *kada-* 'saplamak, çakmak, çivilemek', *kadag* 'çivi'. Yukarıda belirtildiği üzere, ilk defa olarak Uygur Türkçesinde geçen ve '(kale için) hendek' manasına gelen *karım* ~ *karam* (TT 10: 249; Pelliot 1914, 39/4-5), **kar-* fiilinden türetilmiş bir kelimedir: *karım* < **ka-r-ı-m*. Dolayısıyla o da **ka-* fiilinin bir türevidir. Eski Türkçede 'kazmak, oymak' manasında **kar-* fiili bulunmasa da, Kâşgarî'de 'boğmak, tıkamak, boğulmak, taşmak' karşılığında *kar-* fiili geçmektedir: *Er suwka kardı*. "Adam suda boğuldu." *Suw arıktın kardı*. "Su arkten taşıtı." (Kâş 524/17). Daha sonraki dönemlere ait tarihî şivelerde de *kar-* fiiline nadiren tesadüf edilmektedir: Kıp. *kar-* 'suya batmak, dalmak' (Toparlı v.d. 2007, 126b), *kar-* 'boğazda bir şey kalmak, boğaz tıkanmak' (Tuh 27a/9); E.A.T. *kar-* ~ *karıl-* 'su, önündeki set dolayısıyla birikip kabarmak', *karmak inmek* 'met cezir olmak' (TTS 4: 2302- 2318). *Karım* kelimesi Orta Türkçe devresinde 'hendek' dışında, 'mezar' anlamıyla da karşımıza çıkmaktadır:

Kalı içse suwnı tüketü tükel

Tükedi tiriglik kazıldı karım

(KB 6063)

"(Kim rüyasında bir bardak) suyu tamamen içerse, hayatı tükendi ve mezar kazıldı (demektir)."

Çağdaş şivelerde de *kar-* fiili ile türevlerine rastlamaktayız: T.H.A. *kar-* 'bendin ya da arkın suyu çoğalmak, taşmak', *kargın* 'suların çoğalarak taşmış, kabarmış durumu; erimiş buz ve kar parçalarının oluşturduğu akarsu; taşmış akarsuların toprak üzerindeki donmuş durumu; karla karışık yağın yağmur; çağlayan; kaynak; ark, su birikintisi', *karık* 'bağ ve bahçelerde sulamak için açılan ince su yolu, ark', *karım* 'bağın üst tarafına kazılan, yağmur sularını biriktirmeğe yarayan uzun çukur, ark' (DS 8: 2659-2665); Azr. *garım* 'çadırın içine su girmemesi için etrafına kazılan hendek, ark; çeşitli maksatlar için kazılan çukur'; Tkm. *garım* 'hendek'. Moğolcada bulunan *haraca* ~ *haraci* 'donmuş bir nehrin içindeki donmamış su birikintisi', *hargi* 'akarsuyun hızla akan yeri' ve *hargil* 'nehirdeki sığ alan' (Lessing v.d. 1995, 935b-936b) kelimeleri de *kar-* fiilinin Moğolca türevleri olmalıdır. Söz konusu

kelimelerden bir kısmı Moğolcadan Türk dilinin Güney Sibirya şivelerine de geçmiştir: Hks. *haraç* '(ırmak, göl ve denizde) buzlar arasında donmadan kalan yer'; Şor. *karalçı* 'çay, göl ve denizde buzlar arasında donmamış olarak kalan yer'; Tuv. *haraalça* 'suda donmamış bölüm'. Kâşgarî'de geçen ve esasen 'yarılmış, yarık (Ar. *falik*)' anlamına gelen *kak* (Kâş 407/10, 512/16) kelimesi de bize göre **ka-* fiilinden türetilmiş bir kelimedir: *erük kakı* 'yarma şeftali (Ar. *faliku'l-havh*)' (Kâş 407/11). Kelimenin, hususıyla bıçakla ortadan çizilen, üzeri yarılan veya dilimlenerek kurutulmaya bırakılan meyve, et v.b. şeyleri ifade etmek maksadıyla kullanıldığını düşünüyoruz. Nitekim Türkiye Türkçesi ağızlarında *kakla-* kelimesi 'kurutmak için meyveleri çizmek ya da parçalara ayırmak' (DS 8: 2604a) manasına gelmektedir. Tabii meyve, et gibi şeyler üzerleri yarılarak kurutulmaya bırakıldığı için *kak* kelimesi daha bu dönemde 'kurutulmuş, kuru' yan anlamıyla da karşımıza çıkmaktadır: *kak et* 'dilim dilim edilerek kurutulmuş et (Ar. *al-lahmu'l-kadîd*)' (Kâş 407/11). *Kaklar kamug kölerdi*. "Kuru yerler tamamen gölleşti." (Kâş 99/11, 407/13). *Kak*, esasen 'yarık' anlamında bir kelime olduğundan dolayı anlam genişlemesiyle 'kazılmış veya oyuk yer, çukur' manasını da ihtiva etmektedir. Bu sebeple Kâşgarî'de geçen *kak suw* (Kâş 512/17) tamlaması 'su birikintisi, göl (Ar. *gadîr*)' manasına gelmektedir. Aynı paraleldeki anlam çeşitliliği kelimenin türevlerinde de göze çarpmaktadır: *Et kaklandı*. "Et kurutuldu." *Suw kaklandı*. "Su toplandı." (Kâş 392/6). *Ol añar et kaklattı*. "O ona et kurutturdu." (Kâş 437/9). *Et kaksıdı*. "Et kurutuldu." (Kâş 569/10). Hakaniye Türkçesinden sonraki devrelerde kelimenin 'kurutulmuş, kuru' yan anlamının, 'yarık, oyuk' ve buna bağlı olarak genişletilen 'su birikintisi, suyun toplandığı çukur' temel anlamından daha fazla öne çıktığı görülmektedir: Har. *kakla-* 'eti dilimleyerek kurutmak' (ME 83/6), *kakşa-* 'dağılmak, parçalanmak' (Rab 23a/19); Kıp. *kak* 'taş üzerinde olan ve su toplanan göz gibi çukur; pastırma' (Hayyân 73), *kak* 'dilimlenerek kurutulmuş (Ar. *kadîd*)' (Tuh 29a/6), *kak et* 'dilimlenerek kurutulmuş et (Ar. *al-kadîd*)' (Bul 8/9), *kakla-* 'eti parçalamak' (Mecm 43a/8), *kakla-* 'kurutmak' (Tuh30a/12), *kakrak* 'ot bitmeyen yer' (Hayyân 73), *kaksı-* 'kokmak, bozulmak' (Tuh 18a/13); E.A.T. *kak* 'kırlarda içine su biriken çukur; kurutulmuş meyve ve et' (TTS 4: 2163-2164), *kak* 'kurutulmuş meyve': *emrûd kakı* 'armut kurusu' (Evl 3: 69a/32), *kakla-* 'kurutmak, pastırma yapmak', *kaklık* 'kırlarda içine su biriken çukur' (TTS 4: 2174); Çağ. *kak* 'kurutulmuş' (Abuşka 313), *kak* 'kurutulmuş; çölde yağmur sularının biriktiği çukur' (Seng 274b/10), *kak* 'güneş ve ateşten kurutulmuş olan, kupkuru; su toplanacak mahal, mevki; seylâb yağmuru' (Şeyh Süleyman 1298, 220b). Çağdaş şivelerde *kak* kelimesi ve türevlerindeki anlam çeşitliliği de tarihî şivelere benzer bir seyir göstermektedir: T.H.A. *kağ* 'dağ yamacı; meyve kurusu', *kah* 'meyve kurusu', *kak* 'meyve

kurusu; dağ ve kayalardaki oyuklarda bulunan su birikintisi; dilim, parça, diş', *kakı* 'oyularak kurutulmuş patlıcan', *kakılci-* 'kurumak', *kakır ~ kakıt ~ kaklak* 'zayıf, kuru, ince', *kakırca-* '(yemek) bozulmak', *kakla-* 'kurutmak için meyveleri çizmek, ya da parçalara ayırmak', *kaklık* 'taş ve ağaç oyuklarındaki su birikintisi, sel yığıntısı, üç dört metre derinliğinde kuyu, su kaynağı; güneş alan yer; üzerinde meyve kurutulan raf, sergen', *kakma* 'yokuş, kayalık yer, sarp kayalar arasında yağmur ve kar görmeyen kuytu yerler' *kakrak* 'çamurlu yollarda arabaların, hayvanların bıraktığı ayak izleri', *kaksı-* '(yiyecek) bozulmak, kokmak', *kaksık* 'bozulmaya başlamış yiyecek', *kakşa-* 'bir şeyin asıl biçimi bozulmak' (DS 8: 2593-2606); Tkm. *kak* 'çölde yağmur sularının biriktiği çukur', *kaka-* 'kurumak', *kakadıl-* 'kurutulmak', *kakaş-* 'kurumak', *kakat-* 'kurutmak', *kakla-* 'eti kemiklerinden ayırmak', *kakmaç* 'dilimlenmiş et', *kakmaçla-* 'dilimlenmek'; YUyg. *kak* 'kuru', *kakli-* 'kurutmak', *kakrañ* 'kurumuş'; Krç.-Blk. *kak* 'kurutulmuş et', *kakırak* 'ot bitmeyen taşlık arazi, kurak bölge', *kakla-* 'et kurutmak', *kaksı-* 'çürümek, küf kokmak'; Tat. *kak* 'kuru, kurutulmuş; katı, sert; pestil', *kakça* 'kuru', *kakçalan-* 'kurumak, sertleşmek', *kakla-* 'kurutmak'; Kzk. *kak* 'su birikintisi; kurutulmuş meyve', *kakpış* 'kurutulmuş et', *kakta-* 'ateşte kızartmak, pişirmek; (et ve meyve için) kurutmak; hayvanın sütünü sonuna kadar sağmak'; Kır. *kak* 'kurutulmuş, kuru; katı, çorak; çorak yerde kuru bataklık', *kakır* 'kuru, sulanmayan mahal'; Alt. *kak* 'kuru', *kaksıgan* 'küflenmiş', *kakşa-* 'kurutmak'; Tuv. *kak* 'yanık artığı', *kaksı-* 'kokuşmak, bozulmak'. Kelime Moğolcaya da geçmiştir: *hag* 'yara kabuğu; kepek; tuzlu bataklık, tuzlu çamur; ağaç üzerindeki yosun', *hagal-* 'kırmak, ayırmak, kesmek, yarık açmak, ayırıcı bir hat çizmek', *hagar- ~ hagara-* 'kırmak, parçalanmış olarak düşmek, çatlamak, yarılmak, bölünmek, parçalanmak', *hagas* 'yarı, yarım', *hagasla-* 'yarıya bölmek, ortadan ikiye ayırmak', *haki-* 'yara kurumak', *hakir* 'kuru, katı, sıcaktan çatlamış', *hakir-* 'kurutmak' (Lessing v.d. 1995, 904-916). Verdiğimiz örnekler *kak*'ın anlam çeşitliliği bakımından ilginç bir kelime olduğunu göstermektedir. Çünkü başlangıçta 'yarık, oyuk' anlamına gelen kelime, bir yandan kurutulmak amacıyla üzeri çizilmiş veya dilimlenmiş meyve ve et gibi şeyleri ifade etmekte kullanıldığı için anlam kayması ile 'kuru, kurutulmuş' manasını kazanmış, bu minvalde kelimenin 'parçalamak, kesmek, bölmek, parçalanmak, ayrılmak', 'kurutmak, kurumak' ve 'bozulmak, kokmak, çürümek' manalarında fiil şekilleri ortaya çıkmış; diğer yandan da 'yarık, oyuk, çukur' manasından hareketle genişletilen 'su birikintisi, göl, bataklık' manaları günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Türk dilinde 'su kanalı, ark, arık' manasıyla karşımıza çıkan bir kelime de Çağatay Türkçesinde rastladığımız *ternev* kelimesidir: *Ergi canûb tarafıda vâkı' boluptur. Tokuz*

terne:v su kirer. Bu 'acabtur kim bir yêrdin hem çıkmas. "İç kalesi güney tarafındadır. Tokuz kanalından su girer. Bu şaşılacak bir şeydir ki, bir yerden de çıkmaz." (B-Haydarâbâd 2a/11). Kâşgarî'de de 'kaynak, yerden sızan su' anlamına gelen *terñük* (Kâş 266/8) ~ *terñek* (Kâş 411/8, 428/16) kelimesi geçmektedir. Bize göre *ternev* kelimesi, *terñük* kelimesinin daha sonraki bir devrede ortaya çıkmış bir varyantı olmalıdır. R. Rahmeti Arat da, *ternev* ile *terñük* kelimeleri arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekmektedir (Arat 1987, 2: 653). *Terñük* kelimesi, 'dermek, toplamak' manasındaki *ter-* fiilinin türevidir: *terñük* < *ter-i-n-gük*. Bu sebeple kelimenin temel anlamı 'suyun toplandığı yer' olması gerekir. Zaten *terñük*'ten türetilen *terñüklen-* fiili de, Kâşgarî'de '(su) toplanmak' (Kâş 622/8) manasına gelmektedir. Yine Kâşgarî'de geçen *suf tergeşi* 'dere kollarının toplandığı yer' (Kâş 231 /11), *tergin suw* 'birikmiş su' (Kâş 222/10) tamlamalarındaki *tergeş* ve *tergin* kelimeleri de *ter-* fiilinin birer türevidir: *tergeş* < *tér-i-g+e-ş*, *tergin* < *ter-gin*. Türkiye Türkçesinin Bitlis ağzında da şüphesiz *ternev* kelimesinin bir varyantı olan 'su arklarının başlangıç yeri' anlamında *derav* (DS 4: 1431b) kelimesine rastlanmaktadır. *Terñük*'ün esas itibariyle 'suyun toplandığı yer' anlamında bir kelime olması gerektiğini belirtmiştik. Bu açıdan bakıldığında, Bitlis ağzında geçen *derav* kelimesinin, *terñük* kelimesiyle aynı anlam ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. Klasik Çağatay Türkçesinde *ternev* şeklinde rastladığımız kelimeyi, Şeyh Süleyman'da hem *tarnav*, hem de *ternev* olarak görmekteyiz: *tarnav* 'cedvel, arık, mîzâb, abrîz' (Şeyh Süleyman 1298, 100), *ternev* 'küçük derya, ırmak, çay, arna' (Şeyh Süleyman 1298, 109). Kelime çağdaş şivelerde de bulunmaktadır: Tkm. *terna:v* 'oluk, kanal'; Özb. *tärnäv* 'kanal, ark'.

Kâşgarî'de esasen 'çukur, oyuk (Ar. *al-hufra*)' demek olan *oprı* (Kâş 75/8) kelimesi de 'dere, vadi' anlamında kullanılmaktadır: *oprı kolı* 'dere kolu (Ar. *adudu'l-vâdi*)' (Kâş 502/9). Kelimeyi *Kutadgu Bilig*'de de 'dere, vadi' (KB 21, 69, 96) karşılığında görmekteyiz. *Oprı* kelimesi 'çökmek' manasındaki **op-* fiilinden *-r-* ettirgenlik ekiyle türetilmiş **opur-* fiilinin bir türevidir: *oprı* < **op-u-r-ı*, orta hece ünlüsünün düşmesiyle *oprı*. Eski Türkçede fiilden isim yapma eki olan *-I*, yuvarlak ünlülü fiil tabanlarına da düz şekilde getirilebilmektedir: *kön-i* 'doğru' (KB 453), *tög-i* 'dövülmüş darı' (TT 7: 14/8), 'darının kabuğu kırıldıktan sonra kalan öz' (Kâş 547/1) gibi. Tabii **op-* fiilini Eski Türkçede 'içmek, yutmak' manasına gelen *op-* fiili ile karıştırmamak gerekir. Eski Türkçede 'çökmek' anlamında **op-* fiili bulunmamakla birlikte, Türkiye Türkçesinin Mersin ağzında 'yer altı suları, ya da deprem nedeniyle toprak çökmek' anlamına gelen *op-* (DS 9: 3285a) fiili ile karşılaşmaktayız. Yine 'çökmek' anlamında Türkmen Türkçesinde *op-* ve Tatar Türkçesinde *up-* fiillerine rastlamaktayız. Tatar Türkçesinde *up-* fiilinin edilgen şekli olan *ubıl-* fiili de '(yer) çökmek'

manasına gelmektedir. Tatar Türkçesinde bir de *ubıl-* fiilinin türevi olarak 'çökmüş yer' manasında *ubılma* kelimesi bulunmaktadır. Yeni Uygur Türkçesinde 'girdap' manasında *opkun*, Tatar Türkçesinde de 'derin çöküntü, yarık' manasında *upkın* kelimelerinin olması dikkate şayandır. Eski Türkçede **op-* fiili gibi, onun ettirgen şekli olan **opur-* fiili de bulunmamaktadır. Ancak Osmanlı Türkçesi eserlerinde **obur-* fiilinin edilgeni olarak 'çukurlaşmak, oyulmak, yarılmak' manasına gelen *obrıl-* (TTS 5: 2906-2907, DK-Dresden 30/8, Evl 5: 102a/31) fiili geçmektedir. Aynı fiil Türkiye Türkçesi ağızlarında *obrul-* ~ *obrula-* şekillerinde görülmekte ve 'yer kaymak çökmek; yer çöküp koni biçiminde çukurlaşmak' (DS 9: 3261a) manalarına gelmektedir. Türkmen Türkçesinde de *obur-* 'oymak, aşındırmak' ve *opur-* 'oymak, yıkmak, koparıp almak' fiilleri bulunmaktadır. Yeni Uygur Türkçesinde de *opur-* 'delmek, gedik açmak' fiilini görmekteyiz. Kâşgarî'de 'derin dere (Ar. *faccu'l-amîk*)' (Kâş 606/3) anlamına gelen *o:rı:* kelimesi de *oprı* kelimesinin şive farklılığından kaynaklanan bir varyantı olmalıdır: **opurı > oprı > *obrı > *owrı > o:rı:*. Eski Türkçede **opur-* fiilinin türevi olarak **oprug/*obrug* kelimesi de bulunmamakla birlikte Osmanlı sahası eserlerinde 'çukur, oyuk' manasında *obruk* (TTS 5: 2906) kelimesi bolca görülmektedir. Mehmed Es'ad Efendi 1725-1732 yılları arasında kaleme aldığı *Lehçetü'l-lugat* adlı eserinde *obruk*'u Arapça *vahd* 'basık yer, çukur' (Mehmed Es'ad 1216, 153) kelimesi ile tarif etmektedir. Türkiye Türkçesinde de *obruk* 'içinde su biriken çukur yer, tabii kuyu' anlamına gelmektedir. Türkiye Türkçesi ağızlarında görülen *obruk* ve varyantlarındaki anlam çeşitliliği de dikkat çekicidir: T.H.A. *obruk* 'çöken, kayan toprak; küçük çukur; dağlar ve tepeler arasındaki derin ve büyük çukurlar; yazın bile karı erimeyen yüksek dağlardaki mağaralar; su biriken oyuk yer, doğal kuyu; çok çamurlu yer, bataklık', *oburuk* 'köşe, dönemeç', *opruk* 'zindan; yokuş; taşlık, kayalık, engebeli yer; dağlar ve tepeler arasındaki derin ve büyük çukurlar; yazın bile karı erimeyen yüksek dağlardaki mağaralar; su biriken oyuk yer; ovalarda akarsuların içine akıp kayboldukları delikler; su biriken oyuk yer, doğal kuyu; volkanik kuyu', *orbuk* 'çam ormanı; ormanın kuytu yeri; toprağın çökmesi nedeniyle oluşan delik; çayın oyduğu yer; hendek; yer üstü sularının içinde kaybolduğu doğal oyuklar; su biriken oyuk yer, doğal kuyu; ovalarda doğal çukurlara yağmur sularının dolmasıyla oluşan göl' (DS 9: 3261-3287). Türkiye Türkçesi ağızlarında *obur-* fiilinin türevi olarak bir de *obram* 'su çerisi, burgaç; bataklık' (DS 9: 3260b) kelimesine tesadüf ediyoruz. Kâşgarî'de görülen 'dağ dönemeci' manasındaki *owrug* ve *ogrug* kelimeleri de bizce **obrug* kelimesinin birer varyantı olmalıdır: *owrug* 'dağ dönemeci ve onun bittiği yer (Ar. *va ciz'u külli cabalin va munkata'uhu*)' (Kâş. 71/17); *ogrug* 'derenin, vadinin dönemeci (Ar. *ciz'u'l-vâdi*)' (Kâş

61/17), *tag ogrugı* 'dağ dönemecinin bittiği yer (Ar. *munkata'u'l-cabal*)' (Kâş 62/1), *kuyı ogrugı* (Metinde *ogragı*) 'derenin, vadinin dibi' (Kâş 472/9). Türkiye Türkçesinin Denizli ağzında 'köşe, dönemeç' anlamında *oburuk* (DS 9: 3261b) kelimesine rastlanmasını *owrug* ~ *ogrug*'un kökeninin **obrug*'a dayandığının bir işareti olarak görüyoruz. Ancak bir görüş bahse konu kelimelerin Kâşgarî'de 'kemiği ek yerinden ayırmak, çıkarmak' manasına gelen *ogur-* (Kâş 99/2) fiilinin türevleri olduğunu iddia etmektedir (Clauson 1972, 90b). Bize göre bu görüş, sadece Kâşgarî'deki 'boyun omurgası (Ar. *al-fahka*)' anlamındaki *ogrug* (Metinde *agrug*) (Kâş 61/17) ile 'kemiğin eklem yerleri (Ar. *mafsil kulli azmin*)' demek olan *ogrug* > *owrug* (Kâş 71/16-17) kelimeleri için doğrudur. Yukarıda zikrettiğimiz 'dağ dönemeci' manasındaki *owrug* > *ogrug* kelimelerini ise biz diğerleriyle eş sesli kelimeler olarak kabul ediyoruz. Dolayısıyla bu kelimeler bizim görüşümüze göre *ogur-* fiilinin türevleri değil, **opur-* fiilinin türevleridir: **op-u-r-u-g* > **obrug* > *owrug* > *ogrug*. Bu etimolojik izahta bilhassa *-b->-w->-g-* ses değişimlerine dikkat çekmek istiyoruz. Eski ve Orta Türkçe devrelerinde *-b->-v-*, *-w-* değişikliği bilinen bir hususiyettir: *kapşur-* > *kabşur-* > *kavşur-* 'katlamak', *yabız* > *yawuz* 'kötü' gibi. Bu sebeple **obrug* kelimesinin Orta Türkçede *owrug* şeklinde karşımıza çıkması ses değişikliği bakımından tabii bir süreçtir. Ancak *-v-*, *-w->-g-* değişikliği Eski ve Orta Türkçe devrelerinde görülebilen bir özellik değildir. Biz bu ses değişikliğinin 'kemiğin eklem yerleri' manasındaki *ogrug* kelimesi ile 'dağ dönemeci' manasındaki *owrug* kelimesi arasında analogik bir etkiden kaynaklandığını düşünüyoruz. Yani Kâşgarî'de geçen, 'kemiğin eklem yerleri' demek olan *ogrug*'un *owrug* varyantı ile 'dağ dönemeci' anlamındaki *owrug*'un *ogrug* varyantı birer analogi hâdisesidir. Zaten Kâşgarî de, bu analogik etkiden olsa gerek, söz konusu kelimelerin hepsini aynı kökenden geldiğini sandığı için *owrug* ve *ogrug* şekillerinden en doğrusunun *ogrug* olduğunu ifade etmektedir (Kâş 71/16-72/1). Orta Türkçedeki *owrug* ve *ogrug* kelimelerinin bezer anlamlarının bugün Tuva Türkçesinde hâlâ yaşıyor olması da bu görüşümüzü teyit etmektedir: *oorug* (< *ogrug* < *owrug* < **obrug*) 'nehirin ağzındaki uçurum', *ooruk* (< *ogrug*) 'köprücük kemiği; kırık, parça' (Clauson 1972, 90b). Kâşgarî'de 'çukur (Ar. *al-hufra*)' manasıyla geçen *o:ru:* (Kâş56/11-12) kelimesi de bize göre *owrug* > *ogrug* kelimelerinin aynı dönemde oluşmuş şive farklılığından kaynaklanan bir varyantı olmalıdır: **obrug* > *owrug* > *o:ru:*. *Oru* kelimesi *Kutadgu Bilig*'de 'zindan' anlamına gelmektedir: *İsizig ya çoğda oruda kerek* "Kötüyü ya zincirlemek, ya da zindana koymak gerek" (KB 5549). Hakaniye Türkçesinden sonraki tarihî şivelerde de *oru* ve varyantlarına rastlamaktayız: Kıp. *or* '(kale için) hendek' (CC 160/27 l.), *or* 'hendek ve su yolu' (Hayyân 9), *oru* 'tahıl ve hububatın depolandığı kuyu (Ar. *al-matmûra*)' (Hayyân 10),

oru 'kuyu' (Tuh 12a/2); Osm. *or* 'hendek' (TTS 5: 3004), *oru* 'hendek' (TTS 5: 3017); Çağ. *or* 'hendek, şehir ve kale viranesi', *ora* 'tahıl kuyusu' (Abuşka 99), *ora* 'kazılan mahzen, yerden kazma ambar' (Şeyh Süleyman 1298, 28b, 32a), *oru* 'tahıl ve hububatın depolandığı kuyu (Far. *çâh-ı galla*)' (Seng 71b/7), *oru* 'ziraat için saklanmakta olan tohumun muhafazası için kazılan yer' (Şeyh Süleyman 1298, 31a). Çağdaş şivelerde de kelime benzer anlamlarda görülmektedir: T.H.A. *or* 'hendek'; Tat. *ur* 'hendek'; YUyg. *or* ~ *ora* 'çukur, kuyu'; Kzk. *or* 'derin çukur, hendek, siper'; Kır. *or* 'çukur, hendek', *oro* ~ *oroo* 'hububat muhafaza etmek için çukur'; Hks. *ora* ~ *orı* 'ambar, bodrum, kiler, çadırda patates saklamak için açılmış çukur'; Şor. *ora* 'kışın soğuktan korumak amacıyla bahçe bitkilerinin konulduğu derin olmayan çukur; yar; dere'. Kâşgarî'de **op*- fiilinin türevi olarak gördüğümüz bir diğer kelime de 'katı, sert yer (Ar. *kulli galzu mine'l-arz*)' anlamındaki *obuz* (Kâş 39/11) kelimesidir: *oy obuz* 'basık ve yüksek yer (Ar. *gâ'it va fadfad*)' (Kâş 39/11); *oy obuzlug yér* 'sert ve engebeli yer (Ar. *gitân ve huzûna*)' (Kâş 84/17). Osmanlı Türkçesinde de karşımıza çıkan *obuz* kelimesine Mütercim Âsım, Arapça *al-fa*'v kelimesinin karşılığı olarak 'derenin sıkışık, daracık yeri' anlamını vermiştir: *Derenin şol sıkı daracık yerine denir ki ötesi yayvanlık ola, Türkîde obuz ta'bîr olunur.* (TTS 5: 2907). Arapça *al-fa*'v kelimesine *Ahter-i Kebîr*'de de 'iki dağ aralığı' karşılığı verilmektedir (Aht 109). Türkiye Türkçesi ağızlarında *obuz* 'su kaynağı; akarsulardan oluşan küçük derecikler; iki derenin birleştiği dar yer; çay ve ırmakların geçtiği dar boğaz, iki sırt arasındaki çukur; suların oyarak yaptığı ufak çukur' (DS 9: 3261b) manalarına gelmektedir. Yine ağızlarda *obuz*'un varyantı olduğunu düşündüğümüz *obur* 'evcil hayvanların geceledikleri çevresi çitsiz, duvarsız kuytu yer' (DS 9: 3261b) kelimesini görüyoruz. Kıpçak Türkçesinde de *obuz* kelimesiyle ilişkili olarak *obur* 'oyuk, ve çukur yer (?)' (Tuh 26b/7) kelimesi bulunmaktadır. Birbirine yakın manalarda hem Türkiye Türkçesi ağızlarında, hem de Kıpçak Türkçesinde *obur* ve *obuz* kelimelerine rastlanmasını biz, *r* ~ *z* nöbetleşmesi olarak değerlendiriyoruz. Umumî Türk dilindeki *z* sesine karşılık Çuvaşçada *r* sesinin bulunmasına yönelik olarak 19. yüzyılın ortalarında başlayan "Türk dilinde *r*'leşme (*Rothacism*) mi daha eksidir, yoksa *z*'leşme (*Zetacism*) mi?" tartışmasını bir yana bırakacak olursak, Türk dilinin şivelerinde *r* ~ *z* nöbetleşmesi olduğundan bahsedebiliriz. Bu durum bazen tarihî şivelerde aynı eserde müşahade edilmektedir. Meselâ Eski Türkçede 'kök' anlamına gelen *yıltız* (Mayt 4/13, 18) kelimesi, Orta Türkçede de *yıldız* (KB-Fergana 132/3, 162/5, 317/12, 422/8, 432/14; KB-Mısır 82/14, 111/11, 262/1, 353/10, 362/11; Kâş 461/15, 16; 492/12) şeklinde bulunmasına rağmen, bir Çağatay Türkçesi eseri olan *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasında daima *ıldır* (B-Haydarâbâd 250a/9, 284a/5, 286b/6, 288a/9) şeklinde,

Elphinstone nüshasında ise bir defa *ıldır* (B-Elphinstone 204a), üç defa da *ıldız* (B-Elphinstone 235b, 238a, 240a) şeklinde geçmektedir. S.G. Clauson tarafından *ıldız* (Clauson 1968, 43) şeklinde okunmakla birlikte, kelimenin *Senglâh*'ta da *ıldır* (Seng 112b/24) şeklinde olduğu açıkça görülmektedir. Yine *Mukaddimetü'l-edeb*'de 'ibret, ders' manasında *oruk* ve *ozuk* (ME132/4, 132/5) ile 'sınır, had; ölçü; hedef' manalarında *oruk* ve *ozuk* (ME 18/8, 23/3, 38/1, 158/5, 191/3, 198/6, 203/5, 205/5) kelimelerine rastlanmaktadır.

Türk dilinin tarihî şivelerinde 'ırmak, dere, vadi' karşılığında kullanılan kelimeler yanında, 'nehir kolu' manasında da birkaç kelimeye tesadüf edilmektedir. Kâşgarî'de geçen *özüg suw* (Kâş 48/8) tamlamasının, klasik sonrası Çağatay Türkçesinde görülen *arna* kelimesinin 'nehir kolu' manasına geldiğini yukarıda temas etmiştik. Kâşgarî'de 'nehir kolu' manasında tespit ettiğimiz başka kelimeler de bulunmaktadır. Bunlardan *tamga* kelimesine Kâşgarî'de 'denize, göle veya ırmağa dökülen su kolu' (Kâş 213/16-17) manası verilmektedir: *Tamga suwı taşra çıkıp tagıg öter* "Nehir kolu dışarıya çıkarak dağı geçer" (Kâş 214/1). *Tamga*, 'damlamak' anlamındaki *tam-* fiilinden +*gA* fiilden isim yapma ekiyle türetilmiş bir kelimedir: *Suw tamdı* "Su damladı" (Kâş 277/12). Diğer bir kelime olan *tarım* da 'göllere ve çöllere dökülen nehir kolu' (Kâş 199/16) manasına gelmektedir. *Tarım* kelimesi, *tar-* fiilinin bir türevidir. Kâşgarî'ye göre *tar-* fiili esasen 'ayırarak' manasına gelmektedir: *tardı* 'bir şeyi ayırdı (Ar. *tafrîku*'ş-şey)' (Kâş 559/3). Ancak kelime daha bu devrede *tara-* (Kâş 559/1-2) varyantı ile birlikte 'dağıtmak, taramak, kazımak, tırmalamak, tırmıklamak' yan anlamlarını da kazanmıştır. Dolayısıyla *tarım*, yukarıda zikrettiğimiz *arık* ve *karım* kelimeleri gibi aslen 'kazılmış yer, yarık, çukur, hendek' manalarında bir kelime olmalıdır. Kelime daha sonra anlam genişlemesiyle 'nehir kolu' manasını kazanmıştır. *Tarım*'ın esasen 'kazılmış yer, yarık' manasında bir kelime olduğunu türevlerinden de anlayabilmekteyiz. Meselâ *tarım* kelimesinden +*A-* isimden fiil yapma ekiyle türetilen *tarma-* (<*tar-ı-m+a-*) fiili Kâşgarî'de 'tırmalamak' (Kâş 444/11) manasına gelmektedir. Yine *tarma-* fiilinden +*k* fiilden isim yapma eki ile türetilmiş olan *tarmak* da 'yırtıcı hayvan pençesi (Ar. *mihlâb*)' (Kâş 235/14) demektir. Kâşgarî'de aynı kelimenin türevi olarak geçen *tarmaklan-* fiili ise 'kol kol kuş pençesi gibi akın etmek', '(kuş için) pençe sahibi olmak' anlamları yanında, '(su için) kollara ayrılmak' (Kâş 403/14-17) karşılığında da kullanılmaktadır. Kâşgarî'de yine *tarım* kelimesinden türetilmiş bir kelime olan *tarmutlan-* fiili de *tarmaklan-* gibi (su için) kollara ayrılmak' manasına gelmektedir: *Suw tarmutlandı* "Su kollara ayrıldı." (Kâş 402/1). *Tarmutlan-* fiilinin isim tabanı olan 'dağlardaki dereler ve vadiler' anlamındaki *tarmut* (Kâş 227/1) kelimesi ise *tarım*'dan +*t* çokluk ekiyle türetilmiş bir kelime olmalıdır (Erdal 1991,1:

82-83). Kâşgarî'de 'suyun kollara ayrılması' *butıklan-* fiili ile de ifade edilmektedir: *Suw butıklandı* "Su kollara ayrıldı." (Kâş 399/1). Esasen 'ağaç dalı' demek olan *butık/butak* (Kâş 189/13, 17), 'budamak' anlamındaki *butı-* fiilinin türevidir.

Türk dilinin tarihî şivelerinde asıl anlamları 'kazılmış yer, oyuk, çukur, hendek' olan *arık* (Kâş 45/6), *arku* (Hüen-ts 5: 8/7; Gabain 1988, 261), *kadak* (Kâş 362/2), *karım* (TT 10: 249), *kuy* (Kâş 472/9) *oprı* (Kâş 75/8, 502/9), *tarım* (Kâş 199/16) gibi kelimelerden her birinin 'dere, vadi' anlamını da kazanması lengüistik açıdan dikkate şayandır. Bir Uygur metninde de yağmur sularının toplanması için kuyu, pınar ve derelerin kazılmasından söz edilmektedir: *Yagmur yagıdguga körser, edgü; kudug kazsar, bulak, ögen kazsar, edgü; bu ırk tüz ol* "(Biri) yağmur yağması için (kâhine) danışsa, iyidir; kuyu, pınar, dere kazsa, iyidir; bu kehanet doğrudur." (TT 7: 29/1-3) Türk dilinin bazı şive ve lehçelerinde de, aslen 'çukur' anlamına gelmemekle birlikte bazı kelimeler 'dere, vadi' anlamından genişletilerek 'çukur' karşılığında kullanılmaktadır. Bazılarında ise birinde 'çukur' karşılığında kullanılan, diğerinde 'dere' manasına gelmektedir: T.H.A. *özen* 'çukur, dere'; Özb. *özän* 'çukur, dere'; Hks. *özön* 'çukur'; Alt. *özön* 'nehir kolu'; Çuv. *var* <öz 'çukur, dere' gibi. Tabii vadi ve dereler anlam bakımından uçurum gibi dik ve sarp yerleri de çağrıştırmaktadır (Aksan 1982, 3: 176). Nitekim Kâşgarî, asıl anlamı 'arka, sırt' olan *sırt* kelimesini Oğuzların 'bayır ve küçük dere (Ar. *tul'a va vâdî sagîr*)' (Kâş 172/12-13) karşılığında kullandıklarını ifade etmektedir.

Kâşgarî'ye göre Oğuzların 'dere, vadi' anlamını verdikleri bir diğer kelime de *sıgra*'dır. Oğuzlar bu kelimeyi bilhassa 'iki dağın arasındaki dere, vadi (Ar. *al-fac va 'l-vâdî*)' (Kâş 212/12) karşılığında kullanmaktadırlar. *Sıgra* kelimesi 'arasına sıkıştırmak' manasına gelen *sıgur-* (Kâş 310/1) fiilinin türevi olmalıdır: *sıgra* < *sıg-ur-a*, orta hece ünlüsünün düşmesiyle *sıgra*. Kıpçak Türkçesinde 'iki parmak arası' demek olan *sıgrak* (Hayyân 58) kelimesinin varlığı, her iki kelimenin *sıgur-* fiilinin türevi olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Kâşgarî'de, *özük suw* 'nehir kolu' (Kâş 48/8), *kak suw* 'göl, su birikintisi' (Kâş 512/17) gibi, *suw* kelimesi ile yapılmış birkaç tamlamaya daha rastlamaktayız: *batruş suw*, *ergüz suf*, *irkin suw*, *köl suw*, *sayram suw*, *tergin suw*. Bu yapıların sıfat tamlaması şeklinde oluşturuldukları görülmektedir. Hâlbuki daha eski bir devreye ait Uygur Türkçesi metinlerinde geçen *köne suwı* 'cıva' (H 1: 108) ile, yine Kâşgarî'deki *tamga suwı* (Kâş 214/1) tamlamaları belirsiz isim tamlaması ile oluşturulmuş yapılardır. Kâşgarî'deki bu hususiyetin *batruş*, *ergüz*, *irkin*, *sayram*, *tergin* gibi kelimelerin sıfat olarak kullanılmasından kaynaklandığı anlaşılıyor. Fakat *suw* kelimesiyle sıfat tamlaması şeklinde oluşturulan birleşik

yapıların bu özelliğinin, analogik etkiden dolayı *köl* ve *özük* gibi sıfat olarak kullanılmayan kelimelere de yansıtılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Söz konusu birleşik yapılardan *batruş suw* 'bulanık, çamurlu su' (Kâş 231/8) manasına gelen bir kelimedir. *Batruş* kelimesinin de *batur-* fiilinin türevi olduğu açıktır. *Ergüz suf* tamlaması Kâşgarî'de 'ilk bahara doğru karların ve buzların erimesinden hâsıl olan su' (Kâş 60/15) manasına gelmektedir. *Ergüz* kelimesi kanaatimizce 'eritmek' manasındaki *ergür-* (Kâş 121/3) fiilinin isim hâlidir. *Ergür-* 'eritmek' fiili de *erü-* 'erimek' fiilinden *-gUr-* ettirgenlik ekiyle türetilmiş bir kelimedir: *ergür-* < *erü-gür-*. Türk dilinde sadece fiiller (*ergür-* ~ *ergüz-* 'eritmek') ve isimler (*ıldır* ~ *ıldız* 'kök') arasında değil, aynı zamanda aynı kökene mensup fiil ve isimler arasında, fiilden isme geçişte (*semri-/semir-* ~ *semiz*, *kör-* ~ *köz*) *r* ~ *z* nöbetleşmesine tanık olmaktadır. Benzer nöbetleşmeyi yapım ve çekim eklerinde de görmekteyiz: *-gUr-* (*tir-gür-* 'diriltmek') ~ *-gUz-* (*tir-güz-* 'diriltmek'), *-r-* (*tut-u-r-* 'emretmek') ~ *-z-* (*tut-u-z-* 'emanet etmek, emretmek'); *+sXrA-* (*il+sire-* 'ilsiz, ülkesiz kılmak') ~ *+sXz* (*ög+süz* 'anasız'); *-Ur-*, *-r* (*ti-y-ür*, *ti-r* 'der') ~ *-mA-z* (*ti-me-z* 'demez'). *İrkin suw* yukarıda zikrettiğimiz *tergin suw* gibi 'toplanmış su' manasına gelen bir tamlamadır. Kâşgarî her toplanmış şeyin *irkin* kelimesi ile karşılandığını, hattâ Karluk büyüklerine 'akılları göl gibi toplanmış' manasına *köl irkin* dendiğini belirtmektedir. Kâşgarî'de 'günlerce süren yağmur'a da *irkin yagmur* (Kâş 67/1-3) adı verilmektedir. *İrkin* kelimesi, 'toplamak, biriktirmek' manasındaki *irk-* (Kâş 626/9-10) fiilinin türevidir. *İrk-* fiilinin Uygur Türkçesinde görülen *idi-* 'toplamak, biriktirmek' (AY627/17) fiili ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bize göre yukarıda bahsettiğimiz *r* ~ *z* nöbetleşmesi bu kelime için de geçerlidir: *idi-* < **idi-* ~ **iri-*. Tarihî şivelerden Kıpçak ve Osmanlı sahası eserlerinde de *irk-* fiiline rastlanmaktadır: Kıp. *irk-* 'toplamak' (Hayyân 11); *irk-* 'toplamak, yığmak' (TTS 3: 2094-2095), *irkil-* 'toplanmak, yığılmak' (TTS 3: 2093-2094). Türkiye Türkçesi ağızlarında da *irkin* kelimesinin varyantlarını görmekteyiz: *irkininti* ~ *ilkinti* ~ *irkilti* 'birikinti, toplantı' (DS 7: 2552b). *Sayram suw* tamlaması ise Kâşgarî'de 'sığ su' (Kâş 522/15) manasına gelmektedir. Hakaniye Türkçesi dışında, Türk dilinin tarihî ve çağdaş şiveleri içinde bir tek Hakas Türkçesinde *sayram* (Gürsoy Naskali v.d. 2007, 429a) kelimesine rastlamaktayız. Söz konusu şivede ayrıca bu kelimenin varyantları olan, yine 'sığ' manasında *saalah* ve *sayrah* kelimeleri bulunmaktadır. Hakas Türkçesinde *sayra-* fiili de 'karaya oturmak' manasına gelmektedir. Şor Türkçesinde de 'sığ' anlamında *sayrañ* kelimesini görüyoruz. Yine Kırgız Türkçesinde 'nehirin sığ yeri' manasında *sayroon* kelimesi mevcuttur. Bir görüş *sayram*'ı *seyrem* şeklinde okuyarak menşeyini *sedre-* > *seyre-* 'incelmek, seyrekleşmek' fiiline bağlasa da (Clauson 1972, 859), bahse konu kelimenin kökeni, hiç

şüphesiz, Uygur Türkçesinde ‘düz, basık yer, sıg’ manaları yanında, ‘çöl, taşlık, bozkır’ manalarına da gelen *say* (TT 7: 428) kelimesidir. Kelime *Codex Cumanicus*’ta da ‘sığ’ (CC 115/33 1) manasıyla geçmektedir. Kâşgarî’de *say*’ı sadece ‘taşlık yer’ karşılığında görmekteyiz. Kaşârî’de ayrıca kelimenin ‘yer taşlı olmak’ anlamında *saygır-* ve *sayık-* şeklinde görülen fiilleri de bulunmaktadır. Osmanlı sahası eserlerinde *say* kelimesi, ‘cılâlı, parlak’ (DK 254/13) ve ‘dibi yere gömülü kaygan kaya’ (TTS 5: 3348,) manalarıyla karşımıza çıkmaktadır. Çağatay sözlüklerinde ise kelimeye ‘nehir’ manası verilmektedir: *say* ‘suyu az olan nehir (Far. *rûd-i kem-âb*)’ (Seng 238a/12), ‘nehir, ırmak, çay, büyük akarsu, dereden gelen âb-ı revân’ (Şeyh Süleyman 1298, 184a). Bugün bazı çağdaş şivelerde de *say*, ‘sığ’ manasına gelmektedir: Tkm. *say* ‘sığ’; Krç.-Blk. *say* ‘sığ yer’, *sayı* ‘sığ yer’; Tat. *say* ‘sığ yer’; Kır. *say* ‘nehir yatağı’; Hks. *say* ‘sığ, sıgık’. Tabîî kelimenin tarihî şivelerde karşılaştığımız anlamlarının benzerlerini çağdaş şivelerde de görmekteyiz: T.H.A. *say* ‘düz tabaka biçiminde ince yassı taş; iri büyük kaya; dik kayalık, taşlık yer; ekime elverişsiz, altında taş, kum ve kil tabakası bulunan toprak; kır, düz olmayan yerler; alçı taşı; akarsu kıyılarında, üstünde giysi yıkanan büyük, düz taş; su kaynağı, pınar’; Alt. *say* ‘çakıl taşı, taş, tebeşir’; Hks. *say* ‘çakıl taşı; küçük, ufak, minik’; Şor. ‘çakıl taşı’; Tuv. *say* ‘çakıl taşı’. Çağatay Türkçesinde ‘saf, pürüzsüz, düz, parlak, şeffaf’ manalarında bir de *saydam* kelimesine tesadüf ediyoruz: *saydam* ‘saf, düz, eşit, denk, pürüzsüz, parlak (Far. *sâf*, *hamvâr*, *amlas*)’ (Seng 238a/20), ‘arı, temiz, sâf, pâkize, göz taşı, şeffâf, cılâlı, parlak, musaykal’ (Şeyh Süleyman 1298, 184a). Bizce bu kelime de *say* kelimesinin bir türevi olmalıdır: *saydam* < *say*+*dam* (*er*+*dem* ‘güç, yiğitlik, erdem’, *teñri*+*dem* ‘ilâhî’, *kün*+*dem* ‘güneşli’ kelimelerinde olduğu gibi). Hakaniye Türkçesinde *suw* kelimesi ile oluşturulan birleşik yapılardan biri de *akar suw* tamlamasıdır. Kâşgarî’de görülmemekle birlikte *Kutadgu Bilig*’de altı defa geçmektedir:

Akar suw teg ol bu tilin edgü söz

Kayuka bu aksa çiçek öndi tüz

(KB 2688)

“Bu dille (söylenen) iyi söz akarsu gibidir; nereye akarsa (orada) çiçek açar.”

Görüldüğü üzere *Kutadgu Bilig*’de geçen *akar suw* ile Türkiye Türkçesindeki *akarsu* arasında anlam yönünden hiçbir fark yoktur. Her ikisi de nehir, çay, dere gibi bir yöne doğru akan her çeşit su kavramını karşılamaktadır.

Kök Türk kitâbelerinde geçen *yer sub* ikilemesi, yer ve suda bulunduğu inanılan ruhları ifade etmektedir: *T(e)ñri Um(a)y ıduk Y(e)r Sub b(a)sa b(e)rti (e)r(i)nç* “Tanrı Umay,

kutsal Yer Su bize yardımcı oluverdiler." (T 38) Türkler kutsal saydıkları yer ve su ruhlarından dolayı, yeri (dağ, ova ve yaylaları) ve suyu (deniz, göl ve akarsuları) da eş değerde kutsal unsurlar olarak gördüklerinden olsa gerek, dünya, ülke, memleket ve vatan kavramlarını bu iki unsuru bir arada zikrederek zihinlerinde oluşturmuşlardır: *(E)çüm(i)z (a)pam(i)z tutm(i)ş yir sub idis(i)z bolm(a)zun tiy(i)n (A)z bod(u)n(u)g it(i)p y(a)r[(a)t(i)p...]* "Atalarımızın tutmuş olduğu vatan sahihsiz kalmasın diye Az halkını düzene sokup..." (KT-D 19) Bir Uygur metninde de *yer suv* ikilemesi 'dünya' karşılığında kullanılmaktadır: *yir suvdaki tınlıklar* 'dünyadaki yaratıklar' (Mayt 38/33-34). Uygur Türkçesinden sonraki tarihî dönemlerde *yer suv* ikilemesine nadiren rastlanmaktadır. Altın Orda hükümdarı Temir Kutluk (1397-1400)'a ait 1397 tarihinde yazılmış bir *yarlık*'ta *yer suw* (TKY 26, 28), 'çiftçilik ve hayvancılık yapılabilecek toprak, arazi' manasıyla geçmektedir. Çağdaş şivelerde çeşitli şekil ve anlamlarda karşımıza çıkan *yer sub* ~ *yer suv*, bazı şivelerde Eski Türkçedeki gibi vatan ve memleket kavramlarını da ifade etmektedir: Kar. *yer-suv* 'vatan, anavatan'; Tat. *cir-su* 'yer ve su'; KKlp. *cer-suv* 'vatan'; Kzk. *jer-su* 'orman, dağ, ırmak; insanın doğup büyüdüğü ülke, vatan'; Kır. *cer-suu* 'üzerinde çiftçilik veya hayvancılık yapılabilecek toprak; Yer Su tanrısı'; Alt. *der-su* 'Şaman inançlarında yerin üstün yaşayan yer ve su ruhları'; Hks. *çir-suu* 'vatan, memleket', *ada çir-suu* 'anavatan'.

Kök Türk kitâbelerinde *sub* kelimesi, *s₁u:b₁* (T27, KT-D 27, IrkB 17), *ot₁ s₁u:b₁* (BK-D 22), *y₂er₂ s₁u:b₁* (BK-D 35) örneklerinde olduğu gibi kalın *s* (*s₁*) ile, bazen de *y₂(e)r₂ s₂u:b₁* (T 38) örneğindeki gibi ince *s* (*s₂*) ile yazılmaktadır. Ancak sondaki *b* harfi daima kalın *b* (*b₁*)'dir. Bu durum kelimenin kalın ünlü sırasında olduğunu göstermektedir. Kök Türklerden farklı bir alfabe kullanılan Uygur yazmalarında kitâbelerdeki *sub* kelimesinin *suv* şekline dönüştüğünü görmekteyiz. Yazmalarda kelimenin transliterasyonu şöyledir: SWV (İKP XVII 4, 6). 13. yüzyılda yazıya geçirilmiş bir Uygur metni olan *Oğuz Kağan* destanında ise kelimenin yazılışı *sug* şeklindedir: *İdilniñ sugıdın neçük keçer biz* "İtil'in suyunu nasıl geçeriz." (OK 205) Uygur Türkçesindeki *suv* kelimesinin sonundaki *v* sesi, Hakaniye ve Harezmi Türkçesi eserlerinde Arap yazısında bulunan **ف** veya **ف** harfiyle yazılmaktadır. Bu dönem metinlerinde **ف** şeklinde yazılan harf, Kâşgarî'ye göre *b* ve *f* arası söylenen bir sesi karşılamaktadır (Kâş 26/17-27/2). Bu ses bazen **ف** harfiyle de yazıldığı için o dönemdeki imlâyı göstermek bakımından her iki yazılışı da makalemizde gösterdik. Şu hâlde su kelimesi bu devre eserlerinde hem *suw* (Kaş 186/1, KB-Mısır 105/1, MM 6a/7), hem de *suf* (Kâş 60/15, KB-Fergana 155/10, Rab 146b/8,) yazılışıyla karşımıza çıkmaktadır. Ancak bir yerde

kelimenin *su* (MM 16b/6) şeklinde yazıldığını da görmekteyiz. Kıpçak sahasında yazılmış eserlerde ise kelime *suv*, *suf* ve *su* yazılışlarıyla geçmektedir. Meselâ, 14. yüzyılda Gotik harflerle yazılan *Codex Cumanicus*'ta kelimenin yalın hâlde iken *su* şeklinde yazıldığı, ancak ünlü ile başlayan bir ek aldığında bünyesindeki *v* sesinin tekrar ortaya çıktığı görülmektedir: *çokrak suvu* 'kaynak suyu' (CC 149/3). Memlûk sahasında yazılmış Kıpçak Türkçesi eserlerinde ise kelime *suv* (GT 43/11, 278/9, Kav 40/3, Dür 4a/3, İrş 302a/1), *suf* (İrş 144a/7) ve *su* (Hayyâm 55, Tuh 35a/5, Mecm 7a/10) yazılışlarıyla geçmektedir. Çağatay ve Osmanlı sahası eserlerinde ise yalın hâlde iken yine *su* şeklinde olan kelime, ünlüyle başlayan ek aldığında ise bünyesindeki *v* sesini *y*'ye dönüştürmektedir. Çağ. *su* (SD 502), *çay suyu* (SD 282); Osm. *su* (DK-Dresden 24/10), *suyu* (DK-Dresden239/11). Çağdaş şive ve lehçelere baktığımızda ise *su* kelimesinin Eski Türkçedeki *sub* ve *suv*, Orta Türkçedeki *suv* şekillerindeki *b*, *v*, *w* seslerinin bazılarında *v* sesi ile korunduğunu (Hal. *suv*, Tkm. *suv*, Özb. *suv*, Kar. *suv*, Krç.-Blk. *suv*, Kum. *suv*, Tat. *siv*, Başk. *hiv*, K.Kalp. *suv*, Kzk. *suv*, Nog. *suv*, Çuv. *şiv*), bazılarında 13. yüzyıl Uygur Türkçesiyle yazılmış *Oğuz Kağan* destanında da gördüğümüz *g* sesinin bulunduğunu (Hks. *sug*, Şor. *sug*, Tuv. *sug*), bazılarında *v* veya *w* sesinin eriyerek uzun *u*: sesine dönüştüğünü (Kır. *su*:, Alt. *su*:, Yak. *u*:), bazılarında da bu sesin tamamen düştüğünü (T.T. *su*, Gag. *su*, Azr. *su*, Krm. *su*, YUyg. *su*, Çuv. *şu*) görmekteyiz. Tabii, verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere, bu ses değişimlerine ilâve olarak Eski Türkçedeki *sub* ~ *suv* kelimesinin başında bulunan *s* sesi de, Başkurt Türkçesinde *h*, Türkmen Türkçesinde peltek *s*, Çuvaşçada da *ş* seslerine dönüşmektedir. Yakutçada ise tamamen ortadan kalkmaktadır.

Su, Türkçenin menşei tam olarak bilinemeyen kelimelerinden biridir. Altay dil birliği çerçevesinde köken bilimine katkı sağlayan bir görüş, *su* kelimesinin menşei Altaycaya dayandırmaktadır. Bu görüşe göre Altaycada 'su' manasına geldiği farz edilen **siuba* kelimesi Ön Moğolcaya **usu*, Ön Türkçeye de **sıb* şeklinde geçmiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre 'su' manasına gelen Moğolca *usun* ve Türkçe *su* kelimeleri aynı kökene dayanmaktadır (Starostin v.d. 2003, 2: 1285-1286).

Su kelimesinin Eski Türkçeden itibaren birçok türevine tesadüf etmekteyiz. Meselâ *Bilge Kağan* kitabesinde geçen *subs(u)z* kelimesinin asıl anlamı 'susuz' olmakla birlikte, metnin geçtiği bağlamdan söz konusu kelime ile 'susuz', yani 'çorak arazi'nin kastedildiği anlaşılmaktadır: ...*tünli künli yiti öd(ü)şke subs(u)z k(e)çd(i)m* "...geceli gündüzlü yedi vakitte susuz (araziyi) geçtim." (BK-GD) Uygur metinlerinde *suv* kelimesinden +*A* eki ile

türetilen *suva-* fiili, 'sulamak' (İKP I 3) anlamına gelmektedir. Kâşgarî'de de bahse konu fiil *suwa-* şeklinde ve aynı manada geçmektedir:

Öñdiñ nelük yalwarmadıñ kaç kata bérđiñ tawar

Tulumlug bolup katındıñ kanıg emdi yér suwar

"O kadar mal vermeden önce niçin yalvarmadın, gerçi silahlandın ve direncin arttı, ancak kanın şimdi toprağı sular." (Kâş 249/9)

Uygur Türkçesinde 'sıvamak' manasına gelen bir *suva-* fiili daha bulunmaktadır: *ud mayakın suvap* 'sığır gübresini sıvayıp' (AY 477/2, 525/2). Her iki fiilin aynı fiil olduğu hususunda görüşler bulunsun da (Clouston 1972, 785a), söz konusu iki fiili eş sesli kelimeler olarak kabul etmek daha doğrudur. Çünkü Moğolcada da 'sıvamak' anlamına gelen *siba-* (Lessing v.d. 1995, 693a) kelimesi bulunmaktadır. Dolayısıyla biz Moğolca *siba-* fiili ile Eski Türkçedeki 'sıvamak' anlamındaki *suva-* fiilini biri diğeri varyantı olan tek fiil olduğunu düşünüyoruz.

Eski Türkçedeki 'sulamak' anlamına gelen *suva-* fiilinin başka türevleri de bulunmaktadır. Meselâ Uygur Türkçesinde geçen *suvat-* fiili 'ıslatmak' manasındadır: *suvataçısı* 'ıslatıcısı, sulatıcısı' (Hüen-ts VI 27/3). Kâşgarî'de de *suva-* fiilinin edilgen şekli olan 'sulanmak' anlamında *suval-* fiili bulunmaktadır: *Tarıg suwaldı* "Tarla sulandı." (Kâş 331/2). Kâşgarî'de 'sulamak' manasına gelen bir diğer kelime de *suwgar-* fiilidir: *Ol at suwgardı*. "O ata su verdi." (Kâş 360/17). Bu fiil de *suw* kelimesinden +*gAr* isimden fiil yapma eki ile türetilmiştir. Eski Türkçede aynı ekle türetilmiş birçok kelime bulunmaktadır: *başgar-* 'başlamak, rehberlik etmek' (TT 1: 11), *çingar-* 'doğrulamak, incelemek' (TT 5: B/76), *edger-* 'desteklemek' (Kâş 121/1) gibi. *Suwgar-* fiili, Çağatay ve Osmanlı Türkçelerinde aynı anlamını devam ettirmekle birlikte *suvar-* şekline dönüşmüştür: *suvar-* (Seng 243b/26, TTS 1: 649). Orta Türkçede 'sulamak' manasına gelen üçüncü fiilimiz de *suwla-* (Kâş 574/14) fiilidir. Bu fiil de *suw* kelimesi ile +*la-* ekinden türetilmiştir. Kâşgarî'de *suwla-* fiilinin türevi olan *suwlañ* kelimesi, *suwlañ yıgaç* 'gövdesinde budak olmayan düzgün ağaç' (Kâş 612/14) ve *suwlañ saç* 'düz saç' (Kâş 612/15) örneklerinden de anlaşılacağı üzere 'pürüzsüz, düzgün, düz' anlamlarında kullanılmıştır.

Kâşgarî'de *suw* kelimesinin türevi olduğunu düşündüğümüz bir diğer kelime de 'cıvık' ve 'seyrek' anlamlarına gelen *suvuk* (Kâş 517/3) kelimesidir. Sözlükte *suvuk*, *suw*'da olduğu gibi, *w* (ق) ile değil, *v* (و) ile yazılmıştır. Ancak sözlükte bir de 'cıvık, sulandırılmış olduğunu düşünmek' manasında *suwiglan-* (Kâş 400/3) fiilinin bulunması, *suvuk* kelimesinin *suw*'un türevi olabileceğini akla getirmektedir: *Ol balıg suwiglandı* "O balın cıvık olduğunu

düşündü." (Kâş 400/2-4). Kâşgarî, *suvuk*'a 'içine su katılmış olan herhangi bir sıvı; yoğurt veya pekmez suyla seyreltildiği zaman bu kelime kullanılır' anlamını vermiş ve tanıma örnek olarak da *suvuk yogrut* 'cıvık yoğurt' (Kâş 517/4), *suvuk kudruk* 'katır kuyruğu gibi uzun ve az kıllı olan kuyruk' (Kâş 517/4) tamlamalarını göstermiştir. *Suvuk* kelimesi *suw* kelimesi ile +*I*- isimden fiil ve -*k* fiilden isim yapma ekleriyle türetilmiş bir kelime olmalıdır. Kâşgarî'de 'gevşemek, cıvılamak' manasında *suwiş-* fiilinin bulunması, **suwi-* fiilinin varlığını açıkça ortaya koymaktadır: *Yogurmuş un suwişdi* "Yoğurulmuş hamur, içine çok fazla su konduğu için gevşedi." (Kâş 319/17-320/2)

Suvuk kelimesi Osmanlı Türkçesinde 'sulu, cıvık, akıcı' anlamlarında ve *sıvık* (TTS 5: 3462-3463) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bugün dilimizde bulunan *cıvık* kelimesi de zaten eski *sıvık*'ın günümüzde aldığı şekildir. Yine *cıvı-* fiili de **suwi-* fiilinin varlığına bir başka açıdan delil teşkil etmektedir. Bugün dilimize yerleşmiş olan *sıvı* kelimesi ise Türk Dil Kurumunun öncülüğünde yapılan özleştirme çalışmaları kapsamında Arapça *mayi* karşılığında *sıvık*'tan elde edilmiş bir kelimedir.

Osmanlı Türkçesinde 17. yüzyıldan bu yana varlığını takip edebildiğimiz *ısla-*, *ıslan-* fiilleri ile *ıslak* ismi de bize göre *sıvık* kelimesinin birer türevi olmalıdır. Biz bu kelimeleri şöyle tahlil ediyoruz: *ısla-* < *sıvıkla-* < *suw+ı-k+la-*, *ıslan-* < *sıvıklan-* < *suw+ı-k+la-n-*, *ıslak* < *sıvıklak* < *suw+ı-k+la-k*. Kelimeler orta hecedeki *k* sesinin düşmesi neticesinde önce *sıvla-*, *sıvlan-*, *sıvlak*, daha sonra *v* sesinin erimesi ve metatez hadisesiyle de *ısla-*, *ıslan-*, *ıslak* şekillerine dönüşmüş olmalıdır.

Kısaltmalar

1. Eserler

Abuşka	<i>Abuşka Lugatı veya Çağatay Sözlüğü</i>
Aht	<i>Ahter-i Kebîr</i>
Aksan 1982	<i>Her Yönüyle Dil</i>
Arat 1987	<i>Vekayi II</i>
AY	<i>Altun Yaruk</i>
B-Elphinstone	<i>Bâburnâme'nin Elphinstone nüshası</i>
B-Haydarâbâd	<i>Bâburnâme'nin Haydarâbâd nüshası</i>
BK-D	<i>Bilge Kağan kitâbesinin doğu cephesi</i>
BK-K	<i>Bilge Kağan kitâbesinin kuzey cephesi</i>
Bul	<i>Kitâbu Bulgatü 'l-müştâk fî Lugati 't-Türk ve 'l-Kıfçak</i>
Caferoğlu 1968	<i>Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü</i>
CC	<i>Codex Cumanicus</i>
Clauson 1972	<i>An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish</i>
DK	<i>Dede Korkud Kitabı</i>
DK-Dresden	<i>Dede Korkud Kitabı'nın Dresden nüshası</i>
DK-Vatikan	<i>Dede Korkud Kitabı'nın Vatikan nüshası</i>
Doerfer 1965	<i>Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen-II</i>
DS	<i>Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü</i>
Dür	<i>Ed-dürretü 'l-mudiyye fî 'l-lugati 't-Türkiyye</i>
Erdal 1991	<i>Old Turkic Word Formation</i>
Eren 1999	<i>Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü</i>
Ergin 1963	<i>Dede Korkut Kitabı II</i>
Evl	<i>Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi</i>
Eyuboğlu 2004	<i>Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü</i>
Fİ	<i>Firdevsü 'l-ikbâl</i>
Gabain 1988	<i>Eski Türkçenin Grameri</i>
Gharib 2004	<i>Sogdian Dictionary</i>

Gökyay 1976	<i>Dede Korkut Hikâyeleri</i>
Gökyay 2000	<i>Dedem Korkudun Kitabı</i>
GT	<i>Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistân bi't-Türkî)</i>
Gürsoy Naskali v.d. 2007	<i>Hakasça-Türkçe Sözlük</i>
H	<i>Zur Heilkunde der Uiguren</i>
Hayyân	<i>Kitâb al-İdrâk Li-lisân al-Atrâk</i>
Hüen-ts	<i>Uygurskaya versiya biografii Syuan'-Tszana</i>
IrkB	<i>Irak Bitig</i>
İKB	<i>İyi ve Kötü Prens Öyküsü</i>
İrş	<i>İrşâdü'l-mülûk ve 's-selâtîn</i>
Kâş	<i>Kitâbu Dîvânî Lugâtî't-Türk (Tıpkıbasım)</i>
Kav	<i>El-kavânînü'l-küllîyye li-zabtî'l-lugati't-Türkiyye</i>
KB	<i>Kutadgu Bilig</i>
KB-Fergana	<i>Kutadgu Bilig'in Fergana nüshası</i>
KB-Mısır	<i>Kutadgu Bilig'in Mısır nüshası</i>
KT-G	<i>Kül Tigin kitâbesinin güney cephesi</i>
KT-GD	<i>Kül Tigin kitâbesinin güneydoğu cephesi</i>
KT-D	<i>Kül Tigin kitâbesinin doğu cephesi</i>
Lessing v.d. 1995	<i>Mongolian-English Dictionary</i>
Marufov 1981	<i>Özbek Tilining İzahlı Lugati</i>
Mayt	<i>Maytrısimit</i>
ME	<i>Mukaddimetü'l-edeb</i>
Mecm	<i>Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugâlî</i>
Mehmed Es'ad 1216	<i>Lehçetü'l-lugat</i>
MM	<i>Mu'inü'l-mürîd</i>
Neh	<i>Nehcü'l-ferâdis</i>
Nişanyan 2007	<i>Sözlerin Soy Ağacı</i>
OK	<i>Oğuz Kağan destanı</i>
Pelliot 1914	<i>"La version ouigour de l'histoire des princes Kalyânamkara et Pâpamkara"</i>
Rab	<i>Kısasü'l-enbiyâ</i>
Radloff 1960	<i>Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte</i>

SD	<i>Sekkâkî Dîvânı</i>
Seng	<i>Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdî Xân</i>
Sevortyan 1974	<i>Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov-I</i>
Starostin v.d. 2003	<i>Etymological Dictionary of the Altaic Languages</i>
Şeyh Süleyman 1298	<i>Lûgat-ı Çağatay ve Türki-yi Osmânî</i>
T	<i>Tonyukuk kitâbesi</i>
Tietze 2002	<i>Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı</i>
TKY	<i>Temür Kutluk Yarlğı</i>
Toparlı v.d. 2007	<i>Kıpçak Türkçesi Sözlüğü</i>
TT	<i>Türkische Turfan-texte</i>
TTS	<i>Tanıklariyle Tarama Sözlüğü</i>
Tuh	<i>Ettuhfet-üz-zekiyye Fil-lûgat-it-Türkiye</i>

2. Diller

Alt.	Altay Türkçesi
Ar.	Arapça
Azr.	Azerî Türkçesi
Başk.	Başkurt Türkçesi
Çağ.	Çağatay Türkçesi
Çuv.	Çuvaşça
E.A.T.	Eski Anadolu Türkçesi
E.T.	Eski Türkçe
Far.	Farsça
Gag.	Gagavuz Türkçesi
Hak.	Hakaniye Türkçesi
Hal.	Halaç Türkçesi
Har.	Harezmi Türkçesi
Hks.	Hakas Türkçesi
Kar.	Karaim Türkçesi
KKlp.	Kara Kalpak Türkçesi
Krç.-Blk.	Karaçay Balkar Türkçesi
Kıp.	Kıpçak Türkçesi

Kır.	Kırgız Türkçesi
Krm.	Kırım Türkçesi
Kum.	Kumuk Türkçesi
Kzk.	Kazak Türkçesi
Nog.	Nogay Türkçesi
Osm.	Osmanlı Türkçesi
Özb.	Özbek Türkçesi
SUyg	Sarı Uygur Türkçesi
Şor.	Şor Türkçesi
Tat.	Tatar Türkçesi
Tel.	Altay Türkçesinin Teleüt ağzı
T.H.A.	Türkiye Halk Ağızları
Tkm.	Türkmen Türkçesi
T.T.	Türkiye Türkçesi
Tuv.	Tuva Türkçesi
Yak.	Yakutça
YUyg.	Yeni Uygur Türkçesi

Kaynaklar

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. 3 cilt. TDK yayınları: 439. Ankara, 1982.

Arat, Reşit Rahmeti, hzl. *Yûsuf Has Hâcib. Kutadgu Bilig I: Metin*. 3. baskı. TDK yayınları: 458. Ankara, 1991.

Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig III: İndeks*. Yayımlayanlar Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya ve Nuri Yüce, TKAE yayınları: 47, İstanbul, 1979.

Arat, Reşit Rahmeti. *Vekayi: Babur'un Hatıratı*. 2. cilt, 2. baskı. TTK yayınları. Ankara, 1987

Ata, Aysu, hzl. *Rabgûzî. Kısasü'l-enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş, Metin, Tıpkıbasım*. TDK yayınları: 681-1. Ankara, 1997.

Ata, Aysu. *Rabgûzî. Kısasü'l-enbiyâ (Peygamber Kıssaları) II: Dizin*. TDK yayınları: 681-2. Ankara, 1997.

Ata, Aysu. *Nehcü'l-ferâdis Uştmaahlarnıñ Açuk Yolu Cennetlerin Açık Yolu III: Dizin-Sözlük*. TDK yayınları: 518. Ankara, 1998.

Atalay, Besim. *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*. 4 cilt. 2. baskı. TDK yayınları: 521. Ankara, 1985-86.

- Atalay, Besim. *Ettuhfet-üz-zekiyye Fil-lugat-it-Türkiyye*. TDK yayınları: C. II. 21. İstanbul, 1945.
- Atalay, Besim. *Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara, 1970.
- Bang, W. Ve G. R. Rahmeti. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul, 1936.
- Baskakov, N. A., A. Zayaçkovskiy, S. M. Şapşal. *Karaimsko-russko-pol'skiy slovar'*. Pod redaktsiey, İzdatel'stvo Russkiy Yazık. Moskova, 1974.
- Battal, Aptullah. *İbnü Mühennâ Lugati*. 2. baskı. TDK yayınları: 9. Ankara, 1988.
- Bayram, Bülent. *Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi: Sözlük*. Konya, 2007.
- Caferoğlu, Ahmet. *Abû Hayyân. Kitâb al-İdrâk Li-lisân al-Atrâk*. İstanbul, 1931.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. TDK yayınları: 260. İstanbul, 1968.
- Clauson, Gerard. *Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdî Xân: Facsimile Text with an Introduction and Indices*. Yayımlayan MESSRS. Luzac and Company Ltd. Londra, 1960.
- Clauson, Gerard. *An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford Üniversitesi yayınları. Oxford, 1972.
- Dankoff, Robert. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*. Katkılarla İngilizceden Çeviren Semih Tezcan. Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 37. İstanbul, 2004.
- Dankoff, Robert ve James Kelly. *Mahmûd el-Kâşgarî. Compendium of The Turkic Dialects: Edited and Translated with Introduction and Indices = Türk Şiveleri Lugati, Dîvânü Lugat-it-Türk: İnceleme, Tenkidli Metin, İngilizce Tercüme, Dizinler*. Yayımlayanlar Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin. 3 cilt. Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları: 7. Harvard, 1982-85.
- Doerfer, Gerhard. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. 4 cilt. Wiesbaden, 1963-1975.
- Eckmann, János, hzl. *Nehcü'l-ferâdis Uştmahlarnıñ Açuq Yolu Cennetlerin Açık Yolu: I Metin, II Tıpkıbasım*. Yayımlayanlar Semih Tezcan ve Hamza Zülfikar. TDK yayınları: 518. Ankara, 1995.
- Eraslan, Kemal, haz. *Mevlânâ Sekkâkî Dîvânı*. TDK yayınları: 720. Ankara, 1999.
- Ercilasun, A. Bican, A. M. Aliyev, A. Şayhulov, E. Z. Kajibek, K. Konkobay uulu, B. Yusuf, C. Göklenov, V. U. Mahpir ve A. Çeçenov. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü: Kılavuz Kitap*. C. 1, Kültür Bakanlığı yayınları: 1371, kaynak eserler dizisi: 54. Ankara, 1991.
- Erdal, Marcel. *Old Turkic Word Formation: A Functional Appoarach to the Lexicon*. 2 cilt. Yayımlayan Otto Harrassowitz, Turcologica Bd. 7. Wiesbaden, 1991.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara, 1999.

- Ergin, Muharrem, hzl. *Dede Korkut Kitabı I: Giriş, Metin, Faksimile*. 3. baskı. TDK yayınları: 169. Ankara, 1994.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı II: İndeks, Gramer*. TDK yayınları: 219. Ankara, 1963.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. Bayrak yayınları. İstanbul, 2002.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Topkopi Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu ve Dizini*. 1. kitabı haz. Orhan Şaik Gökyay. YKY yayınları. İstanbul, 1996; 2. kitabı haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. YKY yayınları. İstanbul, 1999; 4. kitabı haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. YKY yayınları. İstanbul, 2001; 5. kitabı haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve İbrahim Sezgin. YKY yayınları. İstanbul, 2001; 6. kitabı haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. YKY yayınları. İstanbul, 2002; 7. kitabı haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. YKY yayınları. İstanbul, 2003; 8. kitabı haz. Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. YKY yayınları. İstanbul, 2003.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. 4. baskı. Sosyal Yayınlar. İstanbul, 2004.
- von Gabain, Annemarie. *Eski Türkçenin Grameri*. Çeviren Mehmet Akalın. TDK yayınları: 332. Ankara, 1988.
- Gharib, B. *Sogdian Dictionary: Sodgan, Persian, English*. 2 cilt. Tahran, 2004.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*. Kültür Bakanlığı yayınları: 256. İstanbul, 1976.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. MEB yayınları: 3409. İstanbul, 2000.
- Grønbech, K. *Komanisches Wörterbuch: Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen, 1942.
- Grønbech, K. *Kuman Lehçesi Sözlüğü: Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini*. Çeviren Kemal Aytaç. Kültür Bakanlığı yayınları. Ankara, 1992.
- Gürsoy-Naskali, Emine ve Muvaffak Duranlı. *N. A. Baskakov ile T. M. Toşçakova'nın "Oyrotsko-russkiy slovar"'ndan Genişletilmiş Altayca-Türkçe Sözlük*. TDK yayınları: 725. Ankara, 1999.
- Gürsoy Naskali, Emine, Viktor Butanayev, Almagül İsina, Erdal Şahin, Liaisan Şahin ve Aylin Koç. *Hakasça-Türkçe Sözlük*. TDK yayınları: 917. Ankara, 2007.
- Jarring, Gunnar. *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund, 1964.
- Hamilton, James Russell, hzl. *Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş Buddhacılığa İlişkin Uygurca El Yazması: İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. TDK yayınları: 682. Ankara, 1998.
- Houtsma, M. Th. *Ein türkisch-arabisches Glossar*. Leiden, 1894.
- Karamanlioğlu, Ali Fehmi, hzl. *Seyf-i Sarâyî. Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî)*. TDK yayınları: 544. Ankara, 1989.

- Kaçalin, Mustafa. *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi*. İstanbul, 2006.
- Kaya, Ceval. *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin, Dizin*. TDK yayınları: 607. Ankara, 1994.
- Koç, Kenan, Ayabek Bayniyazov ve Vehbi Başkapan. *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara, 2003.
- Kültür Bakanlığı. *Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâşgarî. Kitâbu Dîvânî Lugâtî't-Türk: Tıpkıbasım*. Kültür Bakanlığı yayınları: 1205. Ankara, 1990.
- Lessing, Ferdinand D., Mattai Haltod, John Gambojab Hangin ve Serge Kassatkin. *Mongolian-English Dictionary*. 3. baskı. Bloomington, Indiana, 1995.
- Ma'rufov, Z. M. *Özbek Tilining İzahlı Lugati*. Özbekistan SSR Fanlar Akademiyası A.S. Puşkin Namidagi Til ve Adabiyat İnstitutı. 2 cilt. Moskova, 1981.
- Mehmed Es'ad [Efendi]. *Lehçetü'l-lugat*. İstanbul, 1216 [1810]
- Mehmed Es'ad [Efendi]. *Lehçetü'l-lugat*. Hazırlayan Ahmet Kırkkılıç. TDK yayınları: 732. Ankara, 1999.
- Nadelyaev, V. M., D. M. Nasilov, E. R. Tenişev ve A. M. Şerbak. *Drevnetyurkskiy slovar'*. Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoznaniya. Leningrad, 1969.
- Necip, Necipoviç Emir. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Çeviren İklil Kurban. TDK yayınları: 615. Ankara, 1995.
- Nişanyan, Sevan. *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. 3. baskı. İstanbul, 2007.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları*. TDK yayınları: 529. Ankara, 1987.
- Orucov, E. E. *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügeti*. 4 cilt. Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Nesimi Adına Dilçilik İnstitutü. Bakü, 1964-80-83-87.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi: Kaynaklar ve Açıklamaları ile Destanlar*. Cilt 2. TTK yayınları. Ankara, 1995.
- Özyetgin, A. Melek. *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*. TDK yayınları: 658. Ankara, 1996.
- Pelliot, Paul. "La version ouigure de l'histoire des princes Kalyânamkara et Pâpamkara." *T'oung Pao*. 15 (1914), 225-272.
- Poppe, N. N. *Mongol'skiy Slovar'*: *Mukaddimat al-adab*. 3 cilt. Akademiya Nauk SSSR. Moskova, Leningrad, 1938.
- Radloff, Wilhelm. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*. 2. baskı, 4 cilt. 's-Gravenhage, 1960.
- Räsänen, Martti. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki, 1969.

- Sevortyan, E. V. *Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov*. 3 cilt. Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoznaniya, Moskova, 1974, 1978, 1980.
- Starostin, Sergey, Anna Dybo ve Oleg Mudrak. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. 3. cilt. Leiden, Boston, 2003.
- Şen, Mesut. Gâzi "Zahîrüddîn Muhammed Bâbur. Bâburnâme: Giriş, Metin (Kâbil ve Hindistan Bölümleri), Açıklamalı Dizin." Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 1993.
- Şeyh Süleyman Efendi. *Lûgat-ı Çağatay ve Türkî-yi Osmânî*. İstanbul, 1298 [1882].
- Tavkul, Ufuk. *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. TDK yayınları: 770. Ankara, 2000.
- Tekin, Şinasi, hzl. *Uygurca Metinler II: Maytrisimit, Burkancıların Mehdîsi, Meitreya ile Buluşma, Uygurca İptidâî Bir Dram*. Erzurum Atatürk Üniversitesi yayınları: 263. Ankara, 1976.
- Tekin, Şinasi. *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. Simurg yayınları: 41. İstanbul, 2001.
- Tekin, Talât. *11. Yüzyıl Türk Şiiri: Dîvânı Lugâtî't-Türk'teki Manzum Parçalar*. TDK yayınları: 541. Ankara, 1989.
- Tekin, Talât. haz. *Orhon Yazıtları*. TDK yayınları: 540. Ankara, 1988.
- Tekin, Talât. *Tunyukuk Yazıtı*. Yayımlayan Mehmet Ölmez. Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 5. Ankara, 1994.
- Tekin, Talât. *İrk Bitig: Eski Uygurca Fal Kitabı*. Editörler Nurettin Demir ve Emine Yılmaz. Türk Dili Tarihinin Temel Sorunları: 1. Ankara, 2004.
- Tekin, Talât, Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhâl Ölmez ve Süer Ekin. *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. Türk dilleri araştırmaları dizisi: 18. Ankara, 1995.
- Tezcan, Semih ve Hendrik Boeschoten. *Dede Korkut Oğuznameleri*. Yapı Kredi Yayınları: 1441. Kâzım Taşkent klâsik yapıtlar dizisi: 39. İstanbul, 2001.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. C. 1 (A-E). Simurg yayınları: 56, sözlük 2. İstanbul-Wien, 2002.
- Toparlı, Recep ve Mustafa Argunşah. *Mu'inü'l-mürîd*. TDK yayınları: 925. Ankara, 2008.
- Toparlı, Recep. *İrşâdü'l-mülûk ve 's-selâtîn*. TDK yayınları: 555. Ankara, 1992.
- Toparlı, Recep. *Ed-Dürretetü'l-mudiyye Fi'l-lugati't-Türkiyye*. TDK yayınları: 836. Ankara, 2003.
- Toparlı, Recep, Sadi Çögenli ve Nevzat H. Yanık. *El-Kavânînü'l-küllîye Li-zabti'l-lugati't-Türkiyye*. TDK yayınları: 728. Ankara, 1999.
- Toparlı, Recep, M. Sadi Çögenli ve Nevzat H. Yanık. *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugâlî*. TDK yayınları: 763. Ankara, 2000.

- Toparlı, Recep, Hanifi Vural ve Recep Karaatlı. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. TDK yayınları: 835. Ankara, 2007.
- Tuguşeva, L. Y. *Uygurskaya versiya biografii Syuan'-Tszana: Fragmentı iz Leningradskogo rukopisnogo sobraniya İnstituta bostokovedeniya AN SSSR*. Moskova, 1991.
- Türk Dil Kurumu. *Yûsuf Hâs Hâcib, Kutadgu Bilig: Fergana Nüshası, Tıpkıbasım II*. İstanbul, 1943.
- Türk Dil Kurumu. *Yûsuf Hâs Hâcib. Kutadgu Bilig: Mısır Nüshası, Tıpkıbasım III*. İstanbul, 1943.
- Türk Dil Kurumu. *13. Yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*. 8 cilt. TDK yayınları: 212. Ankara, 1963-77.
- Türk Dil Kurumu. *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. 12 cilt. TDK yayınları: 211/4. Ankara, 1963-79.
- Yudahin, K. K. *Kirgizsko-russkiy slovar' = Kırgızça-Orusça Sözdük*. Moskova, 1965.
- Yüce, Nuri, hzl. *Zamahşarî el-Hârizmî, Mukaddimetü'l-edeb Hârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuster Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. TDK yayınları: 535 Ankara, 1988.
- Zajaczkowski, Ananiasz. *Najstarsza Wersja Turecka: Husräv u Sîrîn Qutba*. C. 3. Varşova, 1961.

Su ile Mahrem Maceramız

Erol Göka*

“Temel sorunların daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, Batılı insanın Orta Çağ’dan sonra davranışlarındaki ve duygulanım dağarcıklarındaki değişimlerin nasıl gerçekleştiğinin sergilenmesi gerekir” ve “bugün ulaştığımız yeri anlayabilmek için kökene geri dönmek zorundayız” diyerek uygarlık sürecinin tarihsel psikolojik boyutunun anlaşılmasını sağlamak amacıyla, “Batılı uygar için tipik görünen davranış biçimleri”ni araştırmasının odağına alan “Uygarlık Süreci” yazarı Elias¹ gibi uygarlık tarihçilerimiz yok. Birçok bilim dalında olduğu gibi tarihle psikolojik bilimler arasında da ortak çalışmalara yatkın değiliz. Bu yüzden Türk bilim insanları olarak, kendi tarihimizin “gündelik hayat tarihi”, “gündelik hayat sosyolojisi”, “tarihsel psikoloji” alanlarında başarılı bir konumda olduğumuzu söyleyemeyiz. 1900’lerde Türklerin nasıl bir topluluk olduğuyla ilgilenmeye başlayan, İmparatorluğun çöküşünün verdiği ıstırap, Kurtuluş Savaşı’nı kazanmış ve Cumhuriyet’i kurmuş olmanın getirdiği gurur ruh hâli içinde eserlerini veren tarihçilerimizin anlaşılabilir “Türkçü” bakış açıları hâlâ bilim çevrelerinde, doğal olarak toplum katında etkisini sürdürüyor.

Örneğin birçoğumuz Türklerin birçok konuda olduğu gibi, temizlik konusundaki tutumlarının Avrupalılardan çok daha üstün olduğunu kanıtlamayı iş edinmiş olan İsmail Hami Danişmend² gibi düşünüyoruz. Kitabına “Cesareti ve Ahlakı ile Örnek Millet: Türkler” adını veren düşünür, temizlik ile ilgili bölüme de “Eski Türk temizliği ve kanaatkârlığı ve bunların sağlık açısından önemi” başlığını atıyor ve artık dilimize pelesenk olmuş tezleri sıralıyor. Eski Türk temizliğinin esası, İslam’ın temizliği imandan sayan düsturudur. Bu yüzden tüm Türkler son derece temiz insanlardır. Türklerin temizlikleri umumi helayı ve

* Prof. Dr. Erol Göka,
Selçuk Üniversitesi Meram Tıp Fakültesi Psikiyatri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Konya.
erolgoka@yahoo.com

¹ N. Elias, *Uygarlık Süreci*, C. I, Çev. Ender Ateşman, İletişim yayınları, İstanbul 2000, s. 62, 162.

² İ. H. Danişmend, *Cesareti ve Ahlakı ile Örnek Millet: Türkler*, Hzl. Cemal Aydın, Timaş yayınları, İstanbul 2007.

hamamı kullanmalarına yol açmış, bu sayede hastalıklardan korunmuşlar ve uzun yaşama şansına sahip olmuşlardır. Oysa Avrupalılar yıkanmazlar, sokakları umumi hela durumundadır, bu nedenle çok hastalıklara yakalanır ve çok kısa hayat sürerler...

Danışmend, bu saptamaları yaparken 16 ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlı İmparatorluğu hakkında Batılı gözlemcilerin yazdığı kitaplara dayanır. 19. yüzyılda bu bakışın tersine dönmeye başladığını ifade eden satırları görmezden gelir. Neden Orta Çağ'da berbat durumdayken 19. yüzyıldan itibaren Avrupa'da temizliğin hızla geliştiğini, Türklerin İslamlaşmadan önce temizlikle ilgili hallerinin nice olduğunu hiç sorun edinmez. Türklerin temizlik açısından mevcut hallerinin nesnel değerlendirmesine de asla yanaşmaz. Hüküm çoktan verilmiştir: "Türkler dünyanın en temiz milletidir."

Bazılarımız yine aynı kanaatte olabilir ama bu bakışın bilimsel olmadığı da kesindir. "Temizlik" ve "kirlilik", gündelik hayatın sıradan kavramları değildir. Bu kavramların hijyen ve sağlık alanındaki bilinen kullanımının dışında örneğin ideolojik-politik amaçlarla kullanımı bile söz konusudur. Daha birkaç yıl önce "temiz toplum" diye tutturduğumuzda bunun çok güzel bir örneğini vermemiş miydik? Hangi topluluğun "daha temiz" olduğu sorunu da toplulukların birbirlerine çamur atmalarının en temel temalarından olmuştur. Müslümanlar Hristiyanları, Avrupalılar Türkleri "kirlili" olmakla suçlayıp durmuşlardır. Bilim insanının bunlarla bir ilgisi olamaz.

Orta Çağlar boyunca Avrupa'nın uygar tutumlardan pek uzak olduğu, Avrupalının temizlikle arasının iyi olmadığı, oldukça nesnel dokümanlarla ortaya konmuş tarihçiler tarafından bilinen bir husustur.³

Avrupa'da umumi banyolardan söz eden ilk kaynak, 12. yüzyılın ilk yarısında "Soest belediye Kanunu"dur. Muhtemelen önceleri yalnızca özel banyolar vardı. Önce şehirlerde açılan kamu hamamları erken Yeni Çağ'da yavaş yavaş taşrada da açılmaya başlandı. Ama o dönemde de temizlik olduğu konusundan en iddialı yazarlardan olan Elias'a muarız olmasıyla bilinen Hans Peter Duerr⁴ bile beden temizliğine önem verilmediğini kabul etmektedir. Şu bilgiler ondan alınmıştır: Kont Wolrad v. Waldeck'in günlüğünde, 1548'de Ausburg'da kadınların yılda en fazla bir ya da iki kez baştan ayağa yıkandıklarını, bedenlerinden yayılan pis kokuları ancak misk, lavanta ve diğer keskin kokulu esanslarla hafifletebildiklerini yazar. Bu yüzden, o sıralar çoğu hanım, bir sevgili adayını daha baştan kaçırmamak için koltuk altlarına ve bacak aralarına parfümlü süngerler koyarlarmış. 13. yüzyılda II. Andras'ın kızının

³ N. Elias, *Uygarlık Süreci*, C. I, Çev. Ender Ateşman, İletişim yayınları, İstanbul 2000.

⁴ H. P. Duerr, *Çıplaklık ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Çev. Turhan Onur, Dost Kitabevi yayınları, Ankara 1999, s. 298.

zarif bir gümüş küveti varmış ama genelde küvete sadece ayağının ucunu sokar, bedeninin geri kalan kısımlarını ise ancak çevresi dayanamaz hâlde geldiğinde suya sokarmış. 1318-1325 yıllarına ait engizisyon tutanaklarından öğrenildiğine göre Montaillon köylüleri çok ender yıkanır, o zaman bile cinsel bölgelerini yıkamazlar, çamaşırlarını kırk yılda bir değiştirirlermiş. 16. yüzyılda I. Elizabeth'in ayda bir kez yıkandığını, Güneş Kral XIV. Louis'in ise 64 yıl içinde yalnızca bir kez yıkanmış, onun dışında ispirotoyla silinmiş olduğunu biliyoruz.⁵ Orta Çağlar boyunca Avrupa'da var olan hamamların ve kaplıcaların da daha çok "masaj salonu" denilebilecek "hamam-genelevler" olduğunu, "hamam fahişesi" lafını buraya dayandığını yine Duerr'den⁶ öğreniyoruz.

Elbette böyle bir manzarayla Osmanlı İmparatorluğu'nun önderlik ettiği İslam dünyasının karşılaştırılması söz konusu olamazdı. Peki, ama en başından beri böyle miydi? Hamamın tarihçesine baktığımızda böyle olmaması gerekir.

Arapça olan "hamam" (humhums) sözcüğü batı dillerine "banyo" karşılığı olarak geçmiştir ama müessese olarak hamamın Romalılar tarafından daha Hristiyanlıktan önce Avrupa'ya ve Asya'ya götürüldüğünü biliyoruz. Hamamı bildikleri hâlde Avrupa'da yaygın olarak kullanılmadı ve temizlik kültürü gelişmedi. Bunun başlıca nedeni, Hristiyanlığın, büyük olasılıkla pagan Roma döneminde ortaya çıkan olgulara bir tepki olarak, cinselliği ve çıplaklığı olumsuzlayan tutumuydu. O dönemin belgeleri, Katolisizmden kaynaklanan katı Hristiyan ahlakının çeşme başında çamaşır yıkayan kadınların görüntüsünden bile rahatsız olduğunu, yıkanmak için bile olsa soyunmanın edepsizce görüldüğünü gösteriyordu.⁷ Zaten ilk Hristiyanlar, başkalarını çıplak görmek tüm kötülüklerin anasıdır diye inandıklarından edepli hamamlara bile kötü gözle bakıyorlardı, Konsüller hamama gidilmesini Hristiyanlara yasaklamıştı; yıkanmak önerilen bir şey değildi, ille de yapılacaksa hava karardıktan sonra, pencereler kapatılarak yapılmasını salık veriyorlardı.⁸ 18. yüzyılın sonunda Katolik ülkelerdeki kadınların çoğunun hiç yıkanmadan öldükleri söyleniyordu. 1886'da yapılan anketlerde ortalama bir Alman'ın 30 yılda bir yıkandığı ortaya çıkmıştı.⁹ 1925 yılında bile genç işçi kızlar, yalnız başlarına yıkanırken bile, cübbemsi ağır örtüler altında sabunlanıp yıkanmak, üstelik de nöbetçi rahibenin ikide bir gelip onları denetlemesini hesaba katmak zorundaydılar.¹⁰

⁵ *age.*, s. 101.

⁶ *age.*, s. 48-68.

⁷ *age.*, s. 59.

⁸ *age.*, s. 72.

⁹ *age.*, s. 319.

¹⁰ *age.*, s. 92.

Hristiyanlığın cinsellik ve çıplaklık düşmanlığı nedeniyle, suyun temizleme gücü olduğunu Orta Çağlar boyunca unutan Batı aslında hamamın mucidiydi. Kendi iç dinamikleriyle Rönesans, Reform, bilimsel ve teknolojik devrimler ve Aydınlanma döneminin ardından kendi çağdaş uygarlıklarını kurdular ve suyla ve temizlikle ilişkilerini de ona göre geliştirdiler. Bu onların hikâyesi, peki, ya bizimkisi? İslamlaşmanın öncesinde nasıldık ve modernleşmeyle karşılaştıktan sonra şimdi suyla mahrem ilişkimiz ne durumda?

Temizlik ve kirlilik bir toplumun inançlarıyla çok iç içedir. Hemen tüm geleneksel kültürlerde, su, hava, toprak ve ateş evreni oluşturan dört temel unsur olarak görülmüştür. Ama farklı kültürler, bunların işlevleriyle ilgili çok farklı inançlar geliştirmiştir.

Biz bugün bedensel ve fiziksel temizliğin su ile yapıldığını düşünen bir inanç sistemine ve yaşama tarzına sahibiz. Ama Eski Türkler pek de bizim gibi düşünmüyorlardı. Onlar için tabiat kültürlerinin en önemlilerinden "yer-sub kültü"nün bir parçası olan su, saflık ve bereket sembolüydü.¹¹ Yağmur şeklinde içinden geldiği Gök'e bağlı bulunuyordu. Suyun enginliği göğü yansıtan bir aynaydı dolayısıyla yağmur gibi, o da suyu Tengri'nin hayatına katıyordu. Dede Korkut'a göre, "Su, Tanrı'nın yüzünü görmüştür", bu nedenle kutsaldır.¹² Yüksek dağlar ve pınarlar hayırlı ruhların mekânı sayılıyor, takdis ediliyor, buralarda Tanrı'ya dua ediliyor kurbanlar kesiliyordu.¹³ Türklerin üzerinde yaşadıkları yerler gibi sular da Türklerin koruyucusuydular. Göktürk yazıtlarında Türk yer ve sularının Türk budunu yok olmasın diye onlara yardım ettiği belirtiliyordu.¹⁴ Uygurlar, kötü ruhları uzaklaştırmak için altın ve gümüş kaplar içine koydukları suları birbirlerine serperlerdi. Su serperek kötü ruhlardan temizlenirlerdi.¹⁵ İslam müelliflerinden Gerdizi, İrtiş boyunda yaşayan Kimeklerde su kültü bulunduğunu yazmaktadır. Gerdizi, Kimeklerin İrtiş ırmağını büyük sayıp, ona taptıklarını ve secde ettiklerini, "Su, Kimeklerin Tanrısıdır" dediklerini yazmaktadır. Kazaklarda ve Başkurtlarda, sabahları yüzlerini yıkamayan çocuklara anneleri kızarken, ihtiyarlar, şaka olarak, "Dokunmayın, buzağıları, kuzuları semiz olur" derler. Bu şaka aslında eski inançların bir yansımasıdır. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra su kültürünün izlerini uzun müddet muhafaza etmişlerdir. Bir köye yeni gelen geline "su gösterme" denilen ve kadınlar tarafından bir merasim yaparlardı. Bu merasim gelin geldiği günün ertesi sabah yapılırdı. Köyün kadınları ve kızları toplanıp gelini köyün yakınındaki ırmağa veya göle

¹¹ J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Kabalcı yayınları, İstanbul 2002, s. 143.

¹² M. Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü yayınları, Ankara 1964, s. 27.

¹³ O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınevi, Ankara 1965, s. 51.

¹⁴ B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, C. 2, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul 1997, s. 90.

¹⁵ *age.*, s. 211.

götürürlerdi. İhtiyar bir kadın gelini suya, suyu geline gösterdikten sonra "Babalardan kalan su, analardan kalan su" diyerek bir şeyler söyler ve gelinin süslerinden bir gümüş para koparıp suya atardı."¹⁶

Su, ateşin karşıtıydı, ateşi söndürdüğü ve ağaçları yetiştirdiği için ondan üstündü. Gök-Tanrı'yı yansıtmaya ve onunla konuşma özellikleri taşıyan su, ayrıca üstün zekâlı yöneticilere atfedilen engin bilginin de sembolüydü. Çok bilgili kişilere hâlâ "derya, deniz" denir bu yüzden. Türklerde eski ve yerleşmiş inanışa göre su kutludur ve temizdir. Yıkanmak, kutlu ve temiz olan suyu kirletmek, böylece büyük bir günah işlemek demektir. Bu ise uğursuzluğa ve felakete sebep olur.¹⁷ Bu nedenle birçok gezginin ve gözlemcinin dikkatini, Türklerin sudan uzak duran bu tuhaf tutumları çekmiştir.

Oğuzlar dinî inanışların tesiri ile suya girmiyorlardı. Ayrıca yabancıların suya girmelerine engel oluyorlardı. Çünkü suya girmekle onların kendilerini büyüleyeceğinden korkarlar ve böyle yapanları para cezasına çarptırırlardı.¹⁸ Gerçekten de tüm Türkiye'de incelemeleri; Orta Asya Türk topluluklarının suyu kirletmemek için azami çaba sarf ettikleri; bu amaçla bedenlerini, çamaşırlarını, kap kacaklarını bile suda yıkamadıkları konusunda tam bir fikir birliği içindedirler. Su, ancak kutsallıkla ilgili ritüeller gerektirdiğinde (örneğin doğurgan olmak için) yıkanma amacıyla kullanılabilir; burada bile amaç temizlik değildir.

Türlere göre arıtmak suya değil ateşe mahsus bir özelliktir; bu nedenle suyun saf ruhu, boş yere pisliklerle kirletilmemelidir. Kaldı ki, suyun enginliği göğü yansıtan bir aynadır ve Türk yaratılış efsanelerinde başlangıçta yalnızca suyun olduğu belirtilmektedir. Mevcut olan her şey gibi, suların da hâkim sahipleri vardır ama bu bazı gözlemcilerin hatalı olarak sandıkları gibi bir su tanrısı olduğu anlamına gelmez. Suların sahiplerine saygı göstermek, onları kızdırmamak, onlara kurbanlar ve adaklar sunmak gerekir.¹⁹

Eski Türkler, suyu hayatın kaynağı olarak görürler; onu temizlik gibi basit bir dünyevi amaçla değil, ab-ı hayat olarak sonsuzluğu elde etmek için kullanmayı tercih ederler. Mezarlarını suya yakın yerlere yaparlar ki, yeniden diriliş sırasında bir kolaylık olsun.

¹⁶ A. İnan, "Türklerde su kültürü ile ilgili gelenekler." *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara 1998, s. 491-493.

¹⁷ *age.*, s. 41.

¹⁸ Ramazan Şeşen, *İbni Fazlan. İbni Fazlan Seyahatnamesi*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s. 31.

¹⁹ T. Akpınar, *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul 1999, s. 65-72; D. Sinor, "Kök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşu ve yıkılışı", Çev. Talat Tekin, *Erken İç Asya Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul 2002, s. 394.

Türklerin suyla mahrem maceraları bugün de sürmektedir; üstelik suyun modern sağlık ve hijyen anlayışının temelinde bulunması nedeniyle bu ilişki birçok bakımdan modernlik karşıtı bir konum arz etmektedir.

Su, Türkler için hâlâ kutsaldır. Bugün Anadolu'nun bazı yerlerinde suya tükürmenin ve suya işemenin yasak olma âdeti çok canlı bir biçimde sürmektedir. Suyla ilgili yasaklara uyulmaya çalışılmasının yanı sıra, Anadolu'daki bazı toplulukların büyük nehirleri kutsal bildikleri, balıklarını yemedikleri ve kirletmedikleri, su üzerine yemin ettikleri gözlenmektedir. Anadolu'nun birçok yerinde damat gerdeğe girerken eline bir tas su verilir ve bunu odanın her bir köşesine eşit şekilde dökmesi istenir. Bu şekilde bu kutsal suyun kötü ruhlardan ve kötülüklerden kişiyi koruyacağına inanılır. Yine damat gerdeğe girerken kapının önüne konulan içi su dolu bardağa tekme vurarak suyu etrafa saçar. Bu suyun uğur ve bereket getireceğine ve kötülüklerden koruyacağına inanılır. Evli eşlerden biri öldüğünde geride kalan eş, bir daha evlenecek olursa ölen eşinin mezarına gider ve eşinin mezarına su döker. Böylece ölen eşinin yüreğinin yanmasını ve üzülmelerini engelleyeceğine inanılır. Sevilen bir kişi askere, hacca giderken veya uzak bir yolculuğa çıkarken çabuk ve kazasız belasız diye arkasından su dökülür. Yine gelin annesinin evinden çıkarken arkasından bir kova su dökülür. Bu dökülen su da koruyucu niteliktedir.²⁰

Suyun kutsallığına hürmeten su ayakta içilmez ancak oturarak üç yudumda içilebilir. Suyu duyulan saygı, konuğa ikram edilen suda (bu tam bir törendir; konuğa suyun nasıl getirileceği, bardağın nasıl tutulacağı, konuğun nasıl "Su gibi aziz ol!" diyeceği çok küçük yaşlarda özenle öğretilir), su başlarında yapılan eğlencelerde, içilen suya yüklenilen sağaltıcı değerlerde açık biçimde gözlemlenir. Bunların yanı sıra su falına bakılması, Hıdrellezde kâğıtlara yazılmış dileklerin suya atılması, büyü yapıldığına inanınla kimselerin akarsulardan geçirilmesi denilmesi su kültürünün yaşayan örnekleri olarak görülmektedir.²¹ Bizce bunlara eklenmesi gereken bir tutum da çeşme, sebil ve hayrat kültürüdür. Anadolu'nun en zor zamanı olan 1913'lerde Türkiye'yi dolaşan bir gezgin çeşmenin Türklere özgü niteliğini hemen fark edecektir.²²

Hac'dan getirilen zemzem suyuyla ilgili inanışların birçoğu da eski Türk inançlarının İslami motiflerle süslenerek devam etmesinden başka bir şey değil. Bunun gibi İslamiyet'in kabulünden sonra suyun kutsallığı, abdest ve özellikle boy abdestiyle yepyeni bir biçim almış;

²⁰ H. İ. Yavuz, *Taraklı ve Göynük Çevresinde Eski Türk İnançlarının İzleri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2004.

²¹ T. Akpınar, *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul 1999, s. 72-80.

²² B. Horvarth, *Anadolu 1913*, Çev. Tarık Demirkan, Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 65.

boy abdesti, Türk tabuları içinde çok önemli bir makama yerleşmiş. "Taharet musluğu" da bizim İslam'dan öğrendiğimiz temizlik anlayışımızın bir ürünü, nedense üzerinde pek durulmamış ama temizlik kültürü tarihine bir katkımızdır.

Türkler, Romalılardan uyarladıkları bir hamam geleneğine sahipler ama hamam, suyun mu yoksa ateşin mi daha temizleyici olduğu konusundaki eski Türk inancını değiştirmemiş de olabilir. Belki de Türkler ateşle doğrudan bağlantılı olduğu için hamamı bu kadar kolay benimsediler? Anadolu'da daha son zamanlara kadar suya temizleyici bir güç versin diye kül katılması da bu endişeyi haklı çıkarmıyor mu? Yazıyla olduğu gibi suyla da aramız hâlâ pek hoş değil. Sosyoekonomik nedenlerle suya ulaşma güçlükleri olanları bir kenara bıraksak bile, evinde sürekli sıcak su olanağı bulunan Türklerin evlerinde yıkanma amacıyla banyo yapma oranının taş çatlasa haftada iki olması hangimizi şaşırtır? "Hamamcı olmak" deyimi bile, ancak böyle zamanlarda banyo yapılacağına bir gönderme de taşıyor mu? Devlet yatılı okullarında, yıkanmaya en çok gereksinim duyulan bu yerlerde banyo gününün haftanın bir gününde belli saatlerle sınırlanması, yöneticilerimizin daha fazla yıkanabilmek için can atan gençlerimiz kadar bu sorunu dert etmediklerini göstermiyor mu?

Bunlar konuşulmalıdır. Tarihimizin parlak zamanlarıyla, uygar tutumlarımızla övünmek elbette hakkımızdır. Ama eski inançlarımız bugün temizlikle ve hijyenle ilgili sorunların kaynağında bulunuyorsa, bunları ortaya sermek de çok yararlı. Tarihsel kayıtlardan anlaşıldığına göre "mendil"i keşfedenler, büyük ihtimalle, Türklerdir.²³ Bununla övünmeliyiz ama ilkokulda öğretmenimin, sıraların üstlerine ellerimizi koyarak, mendil denetimi yaptığını hatırlıyorum. Bazılarımızın mendili olsa bile, rahmetli öğretmenim yine de kızar "Sen buna mendil mi diyorsun, tam yağlık bu yağlık, yağır bağlamış bir yağlık!" diye haykırırdı. Ellerimizi, mendillerimizi sıralarımızın üzerine koyalım, çıksın gerçekler ortaya...

Kaynaklar

Akpınar, T., *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul 1999.

Danişmend, İ. H., *Cesareti ve Ahlakı ile Örnek Millet: Türkler*, Hzl. Cemal Aydın, Timaş yayınları, İstanbul 2007.

Duerr, H. P., *Çıplaklık ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Çev. Turhan Onur, Dost Kitabevi yayınları, Ankara 1999.

Elias, N., *Uygarlık Süreci*, C I, Çev. Ender Ateşman, İletişim yayınları, İstanbul 2000.

²³ A. Sürür, "Kültürümüzde Mendil Kullanma Geleneği ve Mendiller", 5. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri, 1997.

- Ergin, M., *Dede Korkut Kitabı*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü yayınları, Ankara 1964.
- Horvarth, B., *Anadolu 1913*, Çev. Tarık Demirkan, Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- Şeşen, Ramazan, *İbni Fazlan. İbni Fazlan Seyahatnamesi*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- İnan, A., *Eski Türk Dinî Tarihi*, Kültür yayınları, İstanbul 1976.
- İnan, A., "Türklerde su kültü ile ilgili gelenekler." *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara 1998, s. 491-493.
- Ögel, B., *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul 1988.
- Ögel, B., *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, C. 2, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul 1997.
- Roux, J. P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Kabalcı yayınları, İstanbul 2002.
- Sinor, D., "Kök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşu ve yıkılışı", Çev. Talat Tekin, *Erken İç Asya Tarihi*, Derleyen: Denis Sinor, İletişim yayınları, İstanbul 2002, s. 383-424.
- Sürür, A., "Kültürümüzde Mendil Kullanma Geleneği ve Mendiller", 5. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri*, 1997.
- Turan, O., *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınevi, Ankara 1965.
- Yavuz, H. İ., *Taraklı ve Göynük Çevresinde Eski Türk İnançlarının İzleri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2004.

Osmanlı Kültürel Mirasında Sabun

Said Öztürk*

Hayatı kuşatan ihtiyaçlara cevap vermek üzere üretilen ürünler tarih boyunca sadece ihtiyaç maddesi olarak kalmamış, çoğu zaman kültürel bir motif ve obje olarak da yerlerini almıştır. Bu tebliğimizde temel bir ihtiyaç maddesi olan sabun etrafında oluşan kültürel unsurlara değinilecek, çağlar boyu temizlik maddesi olarak birinci sırada yer alan sabunun ortaya çıkışına, batı ve doğu âleminde kullanımına, ayrıca temizliğe atfedilen değere ve sabun öncesi temizlikte kullanılan maddelere yer verilecektir.

Temizlik medeniliğin bir gereği sayılmaktadır. Bu sebeple yıkayıcı ve temizleyici maddelerin tüketim seviyesi toplumların gelişmişlik düzeyini yansıtan göstergelerden birisi olarak kabul edilmektedir.¹ Alman Kimyacı Justus Von Liebig, "Bir devletin sabun tüketimi sağlık ve medeniyetinin ölçüsü olabilir. Eğer iki ülkenin nüfus toplamaları birbirine eşitse en fazla sağlıklı ve en fazla medeni olanı daha çok sabun tüketeni olacaktır" der.²

Kül ve Kil

Acaba insanoğlu kadim dönemlerde temizlikte hangi maddeleri kullanıyordu? Anadolu insanının hâlâ kullandığı kil, kül ve sabun hemen hatırmıza geliyor. 1930'ların Türkiye'sinde köylerde çamaşır için kile benzer maddeler kullanılıyordu.³ Değişik amaçlarla kullanılan kül/ küllü su öncelikle çamaşır yıkamada güçlü bir temizleyici olarak Anadolu'da yaygınlık kazanmıştı. Onun çamaşırını daha iyi temizlediğine inanılırdı. İki asır öncesinin edebi metinlerinde, mesela 1814'de vefat eden Adanalı Seyyid Osman Sürûrî'nin mısralarında külün çamaşırdaki kullanımına dair bilgilere rastlıyoruz;

* Prof. Dr. Said Öztürk

Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İstanbul.
saidozturk@hotmail.com

¹ Hüseyin Çelik, *Temizlik Doğudan Gelir*, Ankara 1995, s. 1; *Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu-Kimya Sanayi Özel İhtisas Komisyonu Sabun Alt Komisyonu Raporu*, DPT yayınları, Ankara 1996, s. 1.

² *Dördüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı Sabun ve Deterjan Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, DPT yayınları, Ankara 1977, s. 7.

³ "Bir kalıp sabunun yapılışı", *Hayat Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, C. 9, s. 3866.

Müşterinin çamaşırcı alaca anterisin

Urmasın küllü suya belki boyasın çıkarır.

Yirminci yüzyılın başlarında kül aranan bir meta idi. Ali Kemal Balkanlı 70-80 yıl önce kendi çocukluk döneminde mahalle aralarında kül toplayıp satanların bulunduğu bahsetmektedir.

Kül ve küllü su sadece Anadolu'da bilinen bir temizleyici değildi. Araplar, Acemler ve Fransızlar da küllü suyu biliyorlardı. Alexandr Handjeri'nin 1840-41 yıllarında basılan Dictionnaire Français-Arabe-Persan et Turc adlı sözlüğünün lessive maddesinde küllü suyun Arapçası mâû'r-remâd, Farsçası âb-ı hâkiser olarak verilmektedir. Hançerî'nin örnek olarak verdiği "A laver la tete d'une more, la tete d'un âne, on y perd sa lessive / Mağribli bir kadının ya da bir eşeğin başını yıkamaya kalkışan bu işde külünü bitirir" diyen Fransız atasözü küllü suyun Fransa'da dolayısıyla Avrupa'da da kullanıldığını ortaya koymaktadır.⁴

Kil ise, onu tanımayan yeni nesil için bir toprak cinsini ifade etmekten başka anlam taşımaz. Fakat kil yüzyıllar boyunca Doğu ve Batı âleminde temizlikte ve tıbbî tedavide kullanılan uluslararası bir ticaret metaıdır. Kil kullanımı üstelik ekonomik kaygıların getirdiği zorunluluktan kaynaklanmıyordu. Kil uygulamada olumlu sonuçları bilinen, faydalı, denenmiş, ucuz ya da bedava bir ihtiyaç maddesi ve gereç olduğu için tercih ediliyordu. Baş kili, çamaşır kili ve bulaşık kili gibi muhtelif cinsleri vardı. Özellikle kadınlar, saçlarının yumuşaması için kili daima kullanıyorlardı. Banyoya girmeden yarım saat önce ıslatılan ve böylece yumuşayan kil başa sürülerek saçların yumuşaması sağlanırdı. Eskinin bazı tanınmış kil çeşitleri şunlardır; 1- Gil-i Ermenî (Ermen kili), 2- Gil-i Hayâ, 3- Gil-i Horasânî, 4- Gil-i İkrîtis (Girit kili), 5- Gil-i Kıbrîsî, 6- Gil-i Mahtum (Kâhin kili), 7- Gil-i Mısırî, 8- Gil-i Parsî (Gil-i serşûy / İran kili), 9- Gil-i Rûmî (Anadolu kili), 10- Gil-i Şâmûsî, 11-Gil-i Zerd (Sarı kil).⁵

İnsanoğlunun kadim dönemlerde temizlikte hangi maddeleri kullandığı sorusuna cevap olarak kül ve kilin yanında pek çok hammadde ve mamul ürünler sıralanabilir. Türkmen obalarında, yaylalarda çöven, sabun otu, kirtik otu denilen bir bitkiden faydalanılırdı. Yünlü mamuller bununla temizlenirdi. Kilim, keçe, çuval gibi kalın eşyaların kirlerinin

⁴ Bk. Halil Erdoğan Cengiz, "Eski çamaşırlar, killeri, sabunlar ve leke çıkarma yöntemleri", *Tarih ve Toplum*, Nisan 1993, C. 19, S. 112, İstanbul 1993, s. 44-47.

⁵ *agm.*, s. 44-45.

giderilmesinde yeşil renkli bir toprak kullanılır, bu topraktan sabun kalıbı gibi kalıp yapılarak yayla dönüşü konu komşuya hediye edilirdi. Üzerlik otu yakılarak elde edilen küle *aşkar* denilir ve bu kül yumuşatıcı olarak kullanılırdı.⁶

Temizliğin sembol ismi: Sabun

Anadolu insanın engin tecrübe dağarcığında olan daha pek çok temizleyici sayılabilir. Ama kullanılan bütün bu temizleyiciler içerisinde en önemlisi kuşkusuz sabun idi. Çünkü "tahir olduğu zahir" idi.⁷

Sabun kelimesini telaffuz ederken bile hep temizliği içimizde duymuşuzdur. Nihad Sâmî Banarlı "Türkçenin Sırları" adlı eserinde; "sabun kokusunu yâhud sabundaki hafif ve güzel kokuyu sever misiniz? Sanırım çok insana bu koku, doğrudan doğruya temizliğin kokusu, onun tüten buğusu imiş gibi, hoş gelir" diyor.⁸ Darbimesel hâline gelen "Sabun zâhire, sadakat bâtına", "Sabun köpüğü", "Sabunun lekesi var, onun yok" gibi sabun ögesi taşıyan sözlerle de temizliği, pâklığı ve ayıptan âri olmayı anlatmak istemişizdir. "Sabunun çıkarmadığı lekeyi zenginlik çıkarır" özdeyişi ile de ilk akla gelen temizleyicinin sabun olduğu zımnen ifade ediliyordu. Şairlerin şiirlerinde de aynı tema işlenir. 18. yüzyılın Enderunlu şairi Fâzıl'ın Zenannâme'sindeki şu mısralar ile bu temanın nasıl işlendiği görülmektedir:⁹

Görmedik aybını bu hatunun

Lekesi var mı acep sabunun

Yıkayıcı ve temizleyici maddelerin en önemlisi olan sabun, temizlik anlayışının bir ürünü olarak doğmuş ve antik çağdan günümüze gelinceye kadar önemli gelişmeler geçirmiştir. Sabun esas itibariyle, ana maddesi nebati ve hayvani yağların veya yağ asitlerinin alkaliler ile (NaOH, KOH vb.) reaksiyonu sonucu üretilen ve genel anlamda canlılar ile eşyaların temizlenmesinde kullanılan, ancak tekstil sanayi gibi diğer sanayi kollarında da

⁶ Bu bilgiler Prof. Dr. Ahmet Uğur'dan alınmıştır.

⁷ Ahmed Safi, *Sefinetü's-Sâfi*, Yazma nüsha, C. 12, s. 1574.

⁸ Nihad Sâmî Banarlı, *Türkçenin Sırları*, 10. Baskı, İstanbul 1987, s. 59.

⁹ *Lûgat-ı Ebuzziya*, Kostantiniyye 1308, s. 603; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati*, İstanbul 1943, C. 3, s. 275. Enderunlu Fâzıl hakkında bk. Hasan Âli Göksoy, "Enderunlu Fâzıl ve Zenannâme", *İlgi Dergisi*, Mayıs 1976, Yıl 10, S. 23, s. 29-32.

kullanım yeri bulan ilk ve en eski temizlik maddesidir.¹⁰ Sabun kimyasal olarak terkininde en az altı karbon bulunan yüksek molekülü yağ asitlerinin tuzlarına denilmektedir. Ticarete bizim sabun dediğimiz madde, karakteristik özgülükleri bulunan yüksek molekülü yağ asitlerinin alkali tuzlarıdır.¹¹

Sabun kelimesi etimolojik açıdan batı menşeli (Latince) bir kelimedir. "sapo", "saipo" vb. şekillerde kullanılmıştır. Bu kelime şark alemine de geçmiş ve yaygın bir kullanım kazanmıştır. Sapo bir saç boyası malzemesi (rutilandis capillis) ve aynı zamanda tıbbi merhem manasına geliyordu.¹² Genel kanaat bu yönde olmakla beraber Ahmed Sâfi yazma hâlindeki dev ansiklopedisinde kelimenin menşesine ilişkin farklı şu açıklamayı getiriyor:

"...Esahh-ı Şemsi'l-Ma'ârif müellifi Eş-Şeyh Abdurrahman El-Bûnî cenabları tertib ve icadına mebni (esâbu'l-bûnî) denüb kesret-i isti'malden ba'zı hurûfı hazf ve terhîm ile sabun olmuşdır. Amma kütüb-i etıbbâda Hürmüs muhteri'âtından oldığı iltizam kerdeleridir."¹³

Lûgat-ı Ebuzziya'da ise sabun kelimesi için; "...şârih-i Kâmûs'un kavline göre men' ve sarf eylemek manasına olan صبن(SBN)'den müştakdır ki bedenden evsahı men' ve izâle eder" açıklaması yapılmıştır.¹⁴

Sabunun ortaya çıkışı konusunda birçok görüş bulunmaktadır. Ancak burada kısaca değinilecektir. Sabunun ilk kullanılmaya başlanması Mezopotamya'da görülür. Dokumacılığın İ.Ö 4000'li yıllarda Mezopotamya'da iyice gelişmiş olduğu, dokuma evlerinde iplik ve kumaşların yıkanmasında sabun, potas ve şap kullanıldığı bilinmektedir.¹⁵ Arkeolog Levey'in yaptığı arkeolojik kazılarda elde edilen bilgilere göre de, sabun Mezopotamya uygarlıklarınca bilinmekte ve Sümerlilere kadar geri gitmektedir. Muhtelif sabun çeşitleri Mezopotamyalılarca tedavide kullanılmakta idi.¹⁶ Belgelere göre bugünkü sabunun ilkel şekli ilk çağlarda Araplar tarafından yapılmıştır.¹⁷ Bir görüşe göre alkaliyi sıvı yağla karıştırarak ilk sabunu yapanlar Mısırlılardır. Fakat bu yapım usulü Filistin'de daha peygamberler çağından beri bilinmekte idi. Beni İsraililer metalürjide kullanılan potasyum hidroksit (bor, borit) ve özellikle tuvalet sabunlarında kullanılan sodyum hidroksit (neter) olmak üzere iki çeşit alkali

¹⁰ *Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu-Kimya Sanayi Özel İhtisas Komisyonu Sabun Alt Komisyonu Raporu*, DPT yayınları, Ankara 1996, s. 1.

¹¹ Mithat Onat, *Teorik ve Pratik Sabunculuk ve Yağ Tasfiye Usulleri*, İstanbul 1936, s. 117.

¹² "Sabun", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, C. 10, s. 15.

¹³ Ahmed Safi, *Sefinetü's-Sâfi*, Yazma nüsha, C. 12, s. 1574.

¹⁴ *Lûgat-ı Ebuzziya*, Kostantiniyye 1308, s. 603.

¹⁵ Emre Dölen, *Tekstil Tarihi*, İstanbul 1992, s. 460.

¹⁶ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, TTK yayınları, Ankara, 1982.

¹⁷ "Sabun", *Meydan Larousse I-XII*, İstanbul 1972, C. 10, s. 805.

kullanıyorlardı. Tevrat'ın Yeremya kısmının 22. ayeti kül suyu ve sabunun vücut temizliğinde kullanıldığına değinmektedir.¹⁸

Türk-İslam dünyasında temizliğe verilen önem, temizlikte kullanılan maddeler ve sabun kullanımı

Kültür tarihçileri, Türklerin temizliğe aşırı itina gösterdiklerini belirtmektedirler. Dilimizde bulunan *temiz, temizlik, tâhir, tahâret, nezih, nezâfet, pâk, pâklık, latif, letâfet* gibi kelimelerle hep bu kavramı anlatmaya çalışırız. MS 5. yüzyılda vuku bulan şu hadise Türklerin temizliğe verdiği önemi anlatması açısından ilginçtir; Proto-Moğol kavimleri tarafından kurulan Juan-juan (Avar) devletine Türkler bir elçi heyeti gönderirler. Elçiler bu Proto-moğol kavimlerinin çok kirli ve pis olduklarını görmüşler; "Biz, insanların değil; hayvanların memleketine gelmişiz!" dedikten sonra da geri dönmüşler idi. Bu tarihlerde Türk illerinde sabun kullanılırken Moğolların sabunu bilmedikleri tarihi romanlara konu olmuştur. 6. yüzyılın sonlarında Türk illerine gelen Moğolların bir evde misafirliklerinde el yıkamak için verilen sabunu yedikleri anlatılmaktadır. Uygur yazılarında geçen "Keçi sütü ile yıkanırsa", "vücudunu temizce, yunup, yıkayıp", "yunup, yıkanıp, temizlensin" vb. ifadeler de Türklerde ciddi bir temizlik anlayışının varlığını gösteren delillerdir.¹⁹

Türkler yaklaşık olarak 11. yüzyıla kadar sabun yerine sulardaki tabiî soda, çöven, saparna, sabun otu, süt kökü, kaşık otu, kılaya kavuğu, acı ağaç, herdemtaze, tavşankulağı, hintkestanesi vb. saponinli maddeler ve kül kullanıyorlardı.²⁰ Fakat Türklerin sabun yerine bu maddeleri kullandıklarını belirtirken sabunu bilmediklerini söyleyemeyiz. Çünkü 6. yüzyıl gibi erken bir tarihte bile Türk illerinde sabun kullanıldığı, misafirlerine el yıkamak için sabun verdikleri bilinmektedir.²¹ Rus araştırmacı V.V.Barthold da "Moğol İstilasına Kadar Türkistan" adlı eserinin "Onikinci Yüzyıla Kadar Orta Asya" bölümünde meşhur İslam coğrafyacılarından Mukaddesî/ Makdisî'den naklen Sâmâniler devrinde Tirmiz şehrinin ihracata konu olan malları arasında başta sabun ile hiltî (kötü kokulu bir bitki)'i zikretmektedir.²²

¹⁸ *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1981, s. 725; "Sabun", *Meydan Larousse I-XII*, İstanbul 1972, C. 10, s. 804.

¹⁹ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş I-IX*, Ankara 1991, C. 3, s. 101-102; Leon Kahunden, *Gökbayrak*, çev. Galip Bahtiyar, İstanbul 1933, s. 93.

²⁰ "Sabun", *Meydan Larousse I-XII*, İstanbul 1972, C. 10, s. 805.

²¹ Leon Kahunden, *Gökbayrak*, çev. Galip Bahtiyar, İstanbul 1933, s. 93.

²² V.V.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hzl. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, s. 253.

İslam'ın getirdiği ilke ve prensipler arasında temizliğin özel bir önemi vardır. İslam temizliği çok geniş boyutu ile ele almış, manevi kirlerden arınmayı emrettiği gibi maddi kirlerden de arınarak bireyin ve toplumun her yönüyle temiz olmasını istemiştir. İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hazret-i Peygamberin söz, fiil ve davranışlarını ifade eden hadislerde temizlik üzerinde çokça durulmuştur. Kur'an'da mescidlerden söz edilirken "...orada temizlenmeyi seven kimseler vardır. Allah temizlenenleri sever."²³ Bakara Suresinde geçen bir ayette "...şüphesiz Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever"²⁴ buyrulmaktadır. Her iki ayette maddi temizliğin yanında manevi temizliğe de işaret edilmektedir. Sadece maddi temizlik konusunda "Giydiğin elbiselerini de (her zaman) temiz tut"²⁵ emri de temizliğe verilen önemi açıklamaktadır. Hadislerde ise temizliğin önemi şöyle vurgulanmıştır; "Din nezafet üzerine bina edilmiştir", "Namazın anahtarı temizliktir", "Temizlik iman yarısıdır."²⁶

İslam'ın doğuş yıllarında Müslümanların temizlik malzemesi olarak "sidr" denilen ve suda köpüren bir çeşit bitki tozu kullandıkları klasik İslami kaynaklarda belirtilmiştir. Sidr, meyvesine Nebg/ Nibg denilen bizde Trabzon hurmasına benzer bir ağaçtır. Ayrıca ona Yaban Kirazı, Arap Kirazı veya Arabistan Kirazı da denilmektedir. Bu ağacın yaprakları kurutulup dövülür ve elde edilen toz, temizlikte ve yıkanırken sabun yerine kullanılırdı.²⁷

Ahter-i Kebir lûgatı *sidri* şöyle tanımlıyor; "bir ağaçtır ki evrakın kuridub döğerler ve dahi anınla hamamda yunurlar ve yemişine nebk dirler". Nebg'i ise aynı lûgat "sidr ağacının yemişi ki köknar yemişi dirler" diye belirtiyor.²⁸ Mu'cemu'l-Vasît ise nebg'i; "Sidr ağacının meyvesi. Sidr familyasından bir ağaçtır ki kısa boylu, dalları düz ve beyaz renkli, yaprakları düz ve birbirine simetri, çiçekleri küçük, meyvesi yeşil ve tatlı olup yenir, Mısır ve Kuzey Afrika'nın diğer bölgelerinde yetişir" diye tanımlıyor.²⁹ Sidr, Botanikte "*Zizyphus spina christi*" olarak bilinir.

²³ *Kur'an*, Tevbe Suresi, ayet; 108.

²⁴ *Kur'an*, Bakara Suresi, ayet; 222.

²⁵ *Kur'an*, El-Müddesir Suresi, ayet; 4.

²⁶ İmam Gazali, *İhyau Ulumiddin I-X*, Terc. Ali Arslan, İstanbul 1981-1983, C. 2, s. 432-433.

²⁷ El Hafız Ebi Abdullah Muhammed bin Yezid El Kazvinî, *Sünen-i İbn-i Mace I-X*, Tercüme ve Şerh. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1982, C. 2, s. 333; İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 51, C. 2, s. 258, 261; Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet 1318, s. 1453; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 862.

²⁸ Mustafa bin Şemseddin El-Karahisarî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310, C. 1, s. 396, C. 2, s. 363

²⁹ İbrahim Enis ve diğerleri, *Mu'cemu'l-Vasît*, İstanbul tarihsiz, s. 898.

Bu bitkiyi lugatlar "hünnap" ve "çiğde" olarak da tanımlamaktadır. Bunun botanikteki adı ise "Zizyphus jujuba"dır.³⁰ Hünnap; hünnapgillerin örnek bitkisi, yenilen meyvesi için özellikle Batı ve Güney Anadolu'da yetiştirilen dikenli bir ağaç, çiğde. Çiğde ise; ayrı çanak yapraklı iki çeneklilerden bir ağaç, hünnap. Bu ağacın kırmızı kabuklu, sert çekirdekli, iri zeytin biçim ve büyüklüğünde güzün olgunlaşan yemişidir.³¹

Yine "izhir" veya "izhar" adı verilen bir başka bitki de kullanılmıştır. Bu bitkinin Türkçe karşılığını lugatlar "boya otu" olarak veriyorlar.³² Diğer bir temizleyici nebat "hıtmî" veya "hatmî" dir. Bu bitkinin botanikteki adı *Althaea officinalis*'dir. Sabun vazifesi görmektedir. Ahter-i Kebir lûgatı bu bitkiyi açıklarken "hevâtin tâifesi başların ekseri anınla yurlar izale-i evsahda sabunluk ederler" der.³³ Ferit Devellioğlu ise hatmî bitkisine "ebegümeciye benzeyen, ondan daha büyük bir çiçek olup kök ve çiçekleri hekimlikte kullanılır" diyor.³⁴

Üşnân denilen çöğen otu da diğer bir temizlik maddesi olarak kullanılmıştır. Hatmî ve üşnan özellikle baş temizliğinde kullanılmıştır. Hazret-i Peygamber devrinde her iki bitki temizlikte kullanılmıştır.³⁵ Üşnan için çöğen, çöven, çöven otu, sabun çiçeği ve sabun otu gibi isimler de verilmiştir. Çöğen bitkisinin (*sponaria afficinalis*) içinde sponin denilen zehirli bir madde bulunmakta olup bu sebeple bitkinin kök ve yaprakları su ile çalkalanırsa sabun gibi bir köpük meydana gelmektedir. Bu madde tıpkı sabun gibi yağları temizlemektedir.³⁶ Üşnan veya çöğen, Şam bölgesi ahalisinin yakıp külünü sattıkları, el ve elbise yıkamada kullanılan, kumlu arazilerde yetişen hamaz nevinden yani ekşi ve acı bir bitkidir. Çoğan da denilmektedir. Sabun imalatında kullanılan kali veya kalya bu bitkinin yakılmasıyla elde

³⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 862.

³¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük I-II*, Ankara 1988, C. 1, s. 310, 659. Ancak günümüzde *hünnap* ve *çiğde* adı verilen iki bitkinin birbirinden farklı olduğu belirtilmektedir.

³² İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 48; Mustafa bin Şemseddin El-Karahisarî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310, s. 22.

³³ İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 158; Mustafa bin Şemseddin El-Karahisarî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310, s. 280; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 235.

³⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1984, 6. baskı, s. 406.

³⁵ İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 158. Üşnan'ın temizlikte kullanılmasının Hz. Peygamber'in vefatından sonra başladığına delalet eden ve Hz. Ömer'e isnad edilen "Biz Hz. Peygamber döneminde üşnanı bilmezdik" sözüne Irakî' Hazret-i Ömer hadisinde rastlamadığını belirtir. Bk. İmam Gazali, *İhyau Ulumiddin I-X*, Terc. Ali Arslan, İstanbul 1981-1983, C. 2, s. 435. İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 158'de ise açık bir şekilde yıkanırken *hıtmî* ve *üşnan* kullanılmasından bahsetmektedir.

³⁶ "Bir kalıp sabunun yapılışı", s. 3868; Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul 1982, C.8, s. 2451.

edilir.³⁷ Üşnan dikenli bir bitki olup, botanikteki adı *Salsola kali*'dir. Üşnana kalya otu da denilmektedir.³⁸ Ayrıca üşnan; potas, kalya taşı, çorak ve dikenli çöven anlamlarına gelmektedir.³⁹ Burhan-ı Katı' üşnan için; "çoğan tabir olunan nebata derler, anınla esvab gasl olunub ve mahrûkundan kalya taşı imal ederler" tanımını getiriyor.⁴⁰ Ahter-i Kebir üşnan bitkisinin "hurz" manasına geldiğini, hurz'ı ise "çoğan dedikleri meşhur nesne üşnan gibi ve anın zarfına mıhıraza derler" diyor.⁴¹ Mu'cemu'l-Vasît ise hurz'ı kısaca üşnan olarak açıkladıktan sonra şu bilgiyi veriyor; yakılır ve su üstüne serpilirse sabun gibi koyulaşan kül el ve elbise temizliğinde kullanılır.⁴² Farsça lûgatlar ise üşnan için, "çöğen, ağdayı ağartan ve elbiseyi temizleyen bir kök" anlamlarını veriyor.⁴³ Ferit Devellioğlu ise üşnan için, çöğenotu anlamını veriyor ve bir kök olarak sabun yerine kullanılır diyor.⁴⁴

Diğer bir temizleyici olarak toprağın kullanıldığı da bilinmektedir. Toprak, kapların yıkanmasında ve el temizliğinde kullanılmıştır.⁴⁵

MS 800'de Simyacıların babası kabul edilen Arap kimyacısı Cabir ibni Hayyam'ın yazılarında sabunun etkili bir temizleyici olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁴⁶ Bu nedenle olsa gerek, sabunculuk ortaçağda İslam ülkelerinde gelişmiş bir imalât kolu idi. Edremit'te 1300 yıllarında yapılan Kurşunlu camiine ait vakfiyede sabunculuğa ait kayıtlar bulunmaktadır.⁴⁷

Arap yarımadasının en önemli sabun imal merkezlerinden biri şüphesiz Nablus idi. Nablusta sabun üretimi miladî 10. asra kadar iner. Makdisî (ö. 990) sabunun Filistin ticaretindeki önemine, Şeyh el-Rebve (ö. 1326) ise, Nablus'ta sabun imalâtının olduğuna açıkça işaret ederler. İbn-i Batuta adlı meşhur seyahatnâme yazarı Nablus'tan şöyle bahseder; "Nablus sanayisi olan bir belde olup, zeytinyağından imal edilen sabunu vardır".

³⁷ İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab Tehzîbu Lisani'l-Arab I-II*, Beyrut 1993, C.1, s. 31; *Es-sıhah fi'l-Lûgati'l- Ulûmi Mu'cemu'l-Vasît Tecdîdi Sıhah li allâme El-Cevherî*, Hzl. Nedim Maraşlı, Üsâme Maraşlı, Beyrut 1975, s. 24; *Lane Arabic English Lexicon*, Beyrut 1980.

³⁸ *A Turkish and English Lexicon*, Beyrut 1987, s. 124, 1423.

³⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 17.

⁴⁰ *Tıbyan-ı Nafi' der-Tekmile-i Tercüme-i Burhan-ı Katı' I-II*, İstanbul 1287, C. 1, s. 157.

⁴¹ Mustafa bin Şemseddin El-Karahisârî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310, s. 44, 231.

⁴² İbrahim Enis ve diğerleri, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 167.

⁴³ Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lûgat I-III*, İstanbul 1984, C. 1, s. 148.

⁴⁴ *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1984, s. 1359.

⁴⁵ İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğ'u'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz, C. 1, s. 20-21; İmam Gazali, *İhyau Ulumiddin I-X*, Terc. Ali Arslan, İstanbul 1981-1983, C. 2, s. 435.

⁴⁶ *Dördüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı Sabun ve Deterjan Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, DPT yayınları, Ankara 1977, s. 5.

⁴⁷ "Sabun", *Meydan Larousse I-XII*, İstanbul 1972, C. 10, s. 805.

Nablus sabunu, kali, zeytinyağı, çerik/çorak ve sudan imal edilir. Kali ise, şih (yavşan otu) ve hamaz (acı ve ekşi bir bitki)'ın yanmışından meydana gelir. Bedeviler, bu bitkileri istif hâlinde topluyor ve pişiriyorlardı. Daha sonra onun yanmış külünü keselere doldurup bin deveyi bulan kabileler hâlinde Nablus'a götürürlerdi.⁴⁸

Osmanlı'da sabunun kültürel değeri

Osmanlı Devleti'nde sabun kullanımı oldukça yaygındır. Hatta örf, adet ve görgü kuralları arasında sabun kullanımına yer verildiği görülüyor. Mesela, el yıkarken elinden sabunu kaçırmak ekâbir arasında çok ayıp sayılıyordu.⁴⁹ Kızların cihazları arasında sabun veya sabuna dair objeler bulunurdu. Bu gelenek sarayda bile hüküm sürüyordu. Padişah tarafından ihsan olunan hanım sultanların cihazları içinde altın sabun tepsisi bulunuyordu.⁵⁰ Miskî sabun adıyla bilinen sabun sultana hediye edilebilecek bir değer taşıyordu.⁵¹ Âşıklar sevgiliye aşklarını, sevgilerini ve ümitlerini bazen bir parça sabun ile ifade ederlerdi. Osmanlı delikanlısı sunduğu ufak bir parça sabun ile sevgiliye "seni çoktandır seviyorum, senin aşkınla ölüyorum, beni reddetme" anlamlarına gelen mesajını bırakmak isterdi.⁵² Muhabbetnâmelerde sevgiye, aşka ve muhabbete dair tekerlemelerde inci, karanfil ve gülün yanında sabun da zikredilirdi; "sabun: derdinden oldum zebun."⁵³

Diğer taraftan sabun, kıymeti haiz ve rağbet edilen bir meta olmalı ki çalınan eşya arasında birkaç parça sabuna da rastlanıyordu.⁵⁴ Birkaç vukiyye sabun emanet bırakılabilecek değer taşıyordu.⁵⁵ Mahkemelere intikal eden davalar içinde sabun alacak verecek davaları da görülüyordu.⁵⁶ Vakıf hukukuna riayet edilmesinin gereği en veciz şekilde "vakıf sabunu yiyen

⁴⁸ Mustafa Murad ed-Debbâğ, *Bilâdunâ Filistîn fi Diyarı'n-Nablus*, 2. Baskı, 1405/ 1985, s. 198; Walid el-Arid, *XIX. Yüzyılda Cebel-i Nablus*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1992, s. 439, 443.

⁴⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri I-II*, Hzl. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, İstanbul 1995, C.1, s. 212.

⁵⁰ Salih Zorlutuna, "Edirne'nin sünnet ve evlenme düğünleri", *Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1993, s. 294.

⁵¹ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (bundan sonra BA), A.MKT.UM, nr. 481/60.

⁵² Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev. Beynun Akyavaş, Ankara 1986, s. 236.

⁵³ Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718*, Tercüman 1001 Temel Eser, Çev. Aysel Kurutluoğlu, İstanbul ts, s. 120.

⁵⁴ 22 Muharrem 1196/ 7 Ocak 1782 tarihli şeriye sicil kaydı. Bk. *İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi* (bundan sonra İMŞ), Üsküdar Mahkemesi, nr. 510, vrk.22b, 2. hüküm.

⁵⁵ Evâil-i Zilkade 1016/ 17-27 Şubat 1608 tarihli şeriye sicil kaydı. Bk. İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 640, 2. hüküm.

⁵⁶ Örnek olarak; -Gurre-i Ramazan 1003/ 11 Mayıs 1595 tarihli şer'îye sicil kaydı. Bk. İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 495, 3. hüküm; -16 Ramazan 1008/ 4 Aralık 1599 tarihli şer'îye sicil kaydı. İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 503, 4. hüküm.

farenin gözü kör olur" mısradaki ile anlatılırdı.⁵⁷ Anadolu'da sabun bazı benzetmelere de konu oluyordu. Mesela bayatlayıp tadı değişen ve bozulan yiyecekler için "sabınsımak" terimi kullanılıyordu.⁵⁸ Osmanlı Anadolu'sunda bazı yerleşim merkezleri sabun ögesi taşıyan isimler ile anılıyor idi. 953/1546 tarihli İstanbul Vakıf defterinde Davud Paşa'nın vakıfları arasında Edirne'de "Sabuncu" adlı bir köy var idi. 1045/1635 yılını taşıyan bir kayıta Tokat'ta bu tarihte "Sabuncu" adıyla bilinen bir köy bulunuyordu.⁵⁹

Osmanlı'da bir sanayi alt kolu olarak sabun sanayi

Sabun sanayi Osmanlılarda en mühim sanayi dallarından biri kabul edilmiştir. Belgelerin diliyle "memleketimizin menâbi'-i servetinün başlucalarından ve hemân en mühimlerinden" ve "Memâlik-i Mahruse-i Şâhâne'de sanayi-i dahiliye meyânında başlucalarından" idi.⁶⁰ Geniş bir coğrafya üzerinde hükümlan olan Osmanlı Devleti'nde sabunun üretim, pazarlama ve tüketimi ile ilgili çok sayıda dokümana sahibiz. Bu konular ile ilgili ilk resmi düzenlemelere ait bilgileri Fatih, II. Bayezid, I. Selim ve Kanuni dönemi kanunnâmelerinde buluyoruz. Fatih dönemine ait Aydın'a bağlı Foça Sabunhanesine ilişkin düzenleme ile, I. Selim devrine ait 1519 tarihli Trablus Sancağı Kanunnâmesinde yer alan hukuki düzenlemeyi örnek olarak zikredebiliriz.

19. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar sabun, "sabunhane" adı verilen küçük işletme birimlerinde imal edilmekteydi. Sabunun hammaddelerinden birini zeytinyağının oluşturması nedeniyle, zeytin yetiştirilen bölgelerde çok sayıda bu tür küçük imalât atölyeleri kurulmuştur.

Batıda sabun kimyasının gelişmesine paralel olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde sabunhanelerin yanında fabrika üretimine geçilir.

Sabunun hammaddeleri

Sabun imalatında kullanılan hammaddelere gelince, sabunculukta esas itibariyle kullanılan hammaddeler yağ, kostik, su, soda, kireç ve tuzdur.⁶¹ Osmanlıda ise sabun imalında çeşitli hammaddeler kullanılmıştır. Kullanılan hammaddeler, sabunun imal edildiği bölgeye ve

⁵⁷ İlhami Yalınkılıç, "İstanbul üzerine çeşitlemeler", 10 Mayıs 1997 Cumartesi tarihli *Zaman gazetesi* Maarif Takvimi köşesi.

⁵⁸ *Derleme Sözlüğü I-XII*, Ankara 1978, C. 10, s. 3507. *Derleme Sözlüğü I-XII*, Ankara 1978, C. 10, s. 3507.

⁵⁹ BA, Maliyeden Müdevver, nr. 3458, s. 159; Ömer L. Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970, s. 345.

⁶⁰ BA, Şurâ-yı Devlet, nr. 1196/22.

⁶¹ Mithat Onat, *Teorik ve Pratik Sabunculuk ve Yağ Tasfiye Usulleri*, İstanbul 1936, s. 4.

zamana göre değişiklik göstermektedir. Tesbit ettiğimiz hammaddeler şunlardır; Zeytin Yağı, Soda, Çorak, Zeytin çekirdeği, Kireç, İçyağı, Sabun madeni, Hakşora, Kül / Kıla ve Üşnân, Fındık yağı, Talk, Silisit Sud, Tuz, Floransa Toprağı, Klor-Kalusyon-Natron/latron.

Sabunun yapılışı

Osmanlıda sabun imalatının hangi metotlarla yapıldığı ve hangi aşamalardan geçtiğine dair bir kısım bilgilere sahibiz. Bu bilgilerden ayrıntılı bir üretim şeması çıkarmak mümkün olmamakla birlikte sabun imalatına dair bir fikir vermektedir. Burada sadece bir örnek olması açısından Telhis-i Beyân adlı kanunnâme mecmuasında geçen sabunun yapılışı tarifi vermekle yetineceğiz:

“kara sabunda beş yüz vukiyye iç yağı bir nevbetdür kazgana koyub on sekiz gün gice gündüz kaynadub yirmi eşek yükü kül ve bir araba kireç ve on kile tuz suyu ile halt edüb sabun olur buna bir nevbet ve bir kazan dirler”.

“yerlü sabun yine sabun hurdasından yapılır. Bir kazan yüz yirmi vukiyye gelir. Buçuk kantar kalya taşı iki yüz akçeye alınur. İki küfe kireç kırk dört akçeye, on vukiyye tuz ve beş küfe külhan küli yüz elli akçeye, ve bir çeki odun kırk akçeye, bir gün kaynamak ile hâsıl olur. Üç âdem mu’âvenetine muhtaçdur. Otuz akçe ve günde on akçe mağaza kirası ve her vukiyye sabun kırığı onar akçeye alınır. Ba’de’t-tabh on sekize satılır.”

“koyun yağı vukiyyesi onar akçe ve sığır yağı vukiyyesi sekizere ve her eşek yükü kül beş akçeye ve kireç arabası yüz akçeye tuzun kilesi yirmi ikiye, on iki araba odun bir nevbette gider. Her arabası ellişere ve işçiye bir nevbette üç yüz akçe olur. Mum ve saka ve sair masârif-i cüz’iyye ile her nevbette sekiz yüz vukiyye sabun çıkar gahi yirmi vukiyye noksan üzre gelir. Vukiyyesi onara verildikde kendülere bir nevbette bin beş yüz akçe fâide kalur.”⁶²

Sabun cinsleri

Osmanlı’da çok çeşitli ad ve cinste sabun üretilmiştir. Bunlardan bazıları; Trablus Sabunu, Çiçek sabunu, Misk sabunu, Hünkari (miskî sabun), Paşa sabunu (beyaz ve siyah), Alaca sabunu (rayıhasız),⁶³ Arakî sabun, Kara sabun,⁶⁴ Mine sabunu,⁶⁵ Kokulu sabun⁶⁶

⁶² Telhisü’l-Beyân, vrk. 184b.

⁶³ İMŞ, İstanbul Kadılığı, nr. 24, vrk. 25-b.

⁶⁴ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (I-IX)*, İstanbul 1990-1996., C.8, s. 109, 111.

Kandiye sabunu,⁶⁷ Fes sabunu,⁶⁸ Arap sabunu⁶⁹ veya Mağrib sabunu.⁷⁰ Irakî sabunu,⁷¹ Trabluskarî sabunu,⁷² Girit sabunu, Leke sabunu,⁷³ Yerli misk sabunu, Edirne saray sabunu, Edirne'nin mis sabunu, Seng-i Musa sabunu, Miheng sabunu, Enderun sabunu, Halep sabunu, Hünkar sabunu, Kasap sabunudur.⁷⁴

Hülasa olarak çok erken tarihlerde ortaya çıktığına dair bilgilerimiz bulunan sabun, temizlik malzemesi olarak günümüzde de önemini korurken, ihtiyaç, örf, adet ve alışkanlıkların oluşturduğu bir dünyada kültür hayatımızı da zenginleştirici bir rol üstlenmiştir

Kaynaklar

"Bir kalıp sabunun yapılışı", *Hayat Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, C. 9.

"Sabun", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, C. 10, s. 15.

"Sabun", *Meydan Larousse I-XII*, İstanbul 1972, C. 10, s. 805.

A Turkish and English Lexicon, Beyrut 1987.

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri I-II*, Hzl. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, İstanbul 1995, C. 1.

Ahmed Safî, *Sefinetü's-Sâfi*, Yazma nüsha, C. 12.

Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (I-IX)*, İstanbul 1990-1996, C. 8.

Amicis, Edmondo De, *İstanbul*, çev. Beynun Akyavaş, Ankara 1986.

BA, Cevdet Belediye, nr. 7533.

BA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 23974.

BA, HR.MKT, nr. 25/74.

BA, İrade Hususi, nr. 16 M 1316-37.

BA, İrade Meclis-i Vâlâ, nr. 166.

⁶⁵ BA, İrade Meclis-i Vâlâ, nr. 166.

⁶⁶ BA, İrade Hususi, nr. 16 M 1316-37.

⁶⁷ BA, Meclis-i Vükelâ Mazbatası, nr. 78, s. 14.

⁶⁸ BA, Cevdet Belediye, nr. 7533.

⁶⁹ BA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 23974.

⁷⁰ "Sabun", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, C. 10, s. 15.

⁷¹ Halil İnalçık, "Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", *Belleten*, TTK, Ekim 1947, C. XI, S. 44, s. 700; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (I-IX)*, İstanbul 1990-1996, C.1, s. 590, 594.

⁷² BA, HR.MKT, nr. 25/74.

⁷³ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, s. 797, 798.

⁷⁴ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri I-II*, Hzl. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, İstanbul 1995, C. 1, s. 212.

BA, Maliyeden Müdevver, nr. 3458, s. 159.

BA, Meclis-i Vükelâ Mazbatası, nr. 78, s. 14.

BA, Şurâ-yı Devlet, nr. 1196/22.

Banarlı, Nihad Sâmi, *Türkçenin Sırları*, 10. Baskı, İstanbul 1987.

Barkan, Ömer L., Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970.

Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hzl. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, s. 253.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A.MKT.UM, nr. 481/60.

Cengiz, Halil Erdoğan, "Eski çamaşırlar, killer, sabunlar ve leke çıkarma yöntemleri", *Tarih ve Toplum*, Nisan 1993, C. 19, S. 112, İstanbul 1993, s. 44-47.

Çelik, Hüseyin, *Temizlik Doğudan Gelir*, Ankara 1995.

Derleme Sözlüğü I-XII, Ankara 1978, C. 10.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 6. Baskı, Ankara 1984.

Dölen, Emre, *Tekstil Tarihi*, İstanbul 1992.

Dördüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı Sabun ve Deterjan Özel İhtisas Komisyonu Raporu, DPT yayınları, Ankara 1977.

El Hafız Ebi Abdullah Muhammed bin Yezid El Kazvinî, *Sünen-i İbn-i Mace I-X*, Tercüme ve Şerh: Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1982, C. 2.

Enis, İbrahim ve diğerleri, *Mu'cemu'l-Vasıt*, İstanbul tarihsiz.

Es-sıhah fi'l-Lûgati'l- Ulûmi Mu'cemu'l-Vasît Tecdîdi Sıhah li allâme El-Cevherî, Hzl. Nedim Maraşlı-Üsame Maraşlı, Beyrut 1975.

Göksoy, Hasan Âli, "Enderunlu Fâzıl ve Zenannâme", *İlgi Dergisi*, Mayıs 1976, Yıl 10, S. 23, s. 29-32.

İbn-i Hacer el Askalanî, *Büluğu'l-Meram (Selamet Yolları) I-IV*, Tercüme şerh: Ahmed Davudoğlu, İstanbul tarihsiz.

İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab Tehzîbu Lisani'l-Arab I-II*, Beyrut 1993.

İlhami Yalınkılıç, "İstanbul üzerine çeşitlemeler", *Zaman gazetesi*, 10 Mayıs 1997 Cumartesi.

İmam Gazali, *İhyau Ulumiddin I-X*, Terc. Ali Arslan, İstanbul 1981-1983.

İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 495, 3. hüküm.

İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 503, 4. hüküm.

İMŞ, Galata Mahkemesi, nr. 191, s. 640, 2. hüküm.

İMŞ, İstanbul Kadılığı, nr. 24, vrk. 25-b.

İnalcık, Halil, "Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", *Belleten*, TTK, Ekim 1947, C. XI, S. 44, s. 693-708.

İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 510, vrk.22b, 2. hüküm.

Kadri, Hüseyin Kâzım, *Türk Lûgati III*, İstanbul 1943.

Kahunden, Leon, *Gökbayrak*, çev. Galip Bahtiyar, İstanbul 1933.

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul 1981.

Kur'an, Bakara Suresi.

Kur'an, El-Müddesir Suresi.

Kur'an, Tevbe Suresi.

Lady Montagu, *Türkiye Mektupları 1717-1718*, Tercüman 1001 Temel Eser, Çev. Aysel Kurutluoğlu, İstanbul tarihsiz.

Lane Arabic English Lexicon, Beyrut 1980.

Lûgat-ı Ebuzziya, Kostantiniyye 1308.

Mustafa bin Şemseddin El-Karahisarî, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310.

Mustafa Murad ed-Debbağ, *Bilâdunâ Filistîn fi Diyarü'n-Nablus*, 2. Baskı, 1405/ 1985.

Onat, Mithat, *Teorik ve Pratik Sabunculuk ve Yağ Tasfiye Usulleri*, İstanbul 1936.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş I-IX*, Ankara 1991.

Sayılı, Aydın, *Mısırlılar'da ve Mezopotomyalılar'da Matematik, Astronomi ve Tıp*, TTK yayınları, Ankara 1982.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet 1318.

Tıbyan-ı Nafi' der-Tekmile-i Tercüme-i Burhan-ı Katı' I-II, İstanbul 1287.

Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul 1982, C. 8.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük I-II*, Ankara 1988.

Walid el-Arid, *XIX. Yüzyılda Cebel-i Nablus*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1992.

Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu-Kimya Sanayi Özel İhtisas Komisyonu Sabun Alt Komisyonu Raporu, DPT yayınları, Ankara 1996.

Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lûgat I-III*, İstanbul 1984.

Zorlutuna, Salih, "Edirne'nin sünnet ve evlenme düğünleri", *Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1993.

Roma Banyosu Nasıl Türk Hamamı Oldu?

Dr. Nejat Yentürk*

Herodot'tan bir alıntı yaparak başlamak istiyorum: "Bir Babilli karısıyla her birleşmeden sonra, yanar bir kokunun yanında durup arınır; öbür yandan karısı da aynı şeyi yapar; seher vakti ikisi de yıkanır; zira yıkanmadan hiçbir kaba el süremezler; bu âdet Araplarda da vardır."¹

Arınma düşüncesi Doğu'ya aittir. Bir tütsü dumanının yakınında durmak, bir akarsuyun içine girmek, ya da akan su ile bedeni yıkamak, arınmanın fiziksel yöntemlerindendir. Bu çareler, tıpkı dua etmenin verdiği iç rahatlığını inanan insana sağlamıştır. Toplumsal değerlerin ayıpladığı, dinlerin yasakladığı ya da sınırlı bir zaman diliminde izin verdiği eylemlerden ya da kişisel pişmanlıklardan sonra maddi ve manevi temizliğe kavuşma çabaları, kültüre ve çağa ait farklılıklar göstermekle birlikte evrenseldir.

Orta Doğu halklarının temizlenme kültürünün mirasçısı İslamiyet

İslamiyet'ten önce, gerek Yahudilik ve Hristiyanlık, gerekse eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Uzak Doğu dinlerinde, genellikle ayine bağlı ve sembolik yönleri ağır basan abdest benzeri temizlik çeşitleri görülmektedir.² Bu arınma uygulamaları kimi zaman hijyen elde etmenin de yolu olmuştur. Bir hadiste "Acem topraklarını fethedecek ve o bölgede "hamam" denilen yapılar bulacaksınız. Oraya erkekler örtüsüz girmesin. Hasta ve loğusa olanların dışında kadınların girmesine de engel olun" denilmesine karşın, ifade edilen yasaklama, çıplak yıkanma âdetinin Müslümanlar arasında yaygınlaşmasını önleme olarak yorumlanmış, İslam ülkelerinde hamam yapıları hızla yaygınlaşmıştır.

* Dr. Nejat Yentürk,
İl Sağlık Müdürlüğü, İzmir.
nejatyenturk@superonline.com, a.n.yenturk@superonline.com

¹ Herodot Tarihi, 1: 198, Çev. Muntekim Ökmen, İstanbul 1991, s. 79.

² "Abdest", *İslam Ansiklopedisi I*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988.

İslam uygarlığı fetihlerin ve bu fetihlerin yarattığı sentezlerin ürünü olarak doğmuştur.³ Orta Doğu'nun birçok alanda ortak niteliklere sahip çeşitli dinlerinde izlenen arınma ve temizlenme alışkanlıkları İslam dininin düzenlemeleri ile geliştirilmiştir. İslamiyet, bedenin su ile temizlenmesini şart koşmuş, beden temizliğine sıralamalar ve kurallar getirmiş ve bunun gerekçelerini bildirmiştir. Temizlenmeyi gerektiren sebepler kadar, vücut yüzeyinin hangi sıra ile yıkanacağı, bu işlemin hangi durumlarda yineleneyeceği, yani sıklığı, en ince ayrıntısına dek bildirilmiştir. Öte yandan sıcak ya da soğuk suyun keyif verici yönü ikinci planda bırakılmıştır. Su, temizlik için *temel şart* olmuş; ancak suyun bulunamaması durumunda *teyemmüm*'e rıza gösterilmiştir. Ayrıca ilk kez, *beden kirinin* ve temizlenmek için gerekli olan *temiz su*'yun tanımı yapılmıştır. Yani beden temizliğine standartlar getirilmiştir. Bunların tümünü, *modern hijyen kavramına* geçişte atılan önemli adımlar olarak kabul edebiliriz. *Abdest* ve *gusül*, her ne kadar sembolik bir arınma olarak görünse de, gerçekte çok daha fazlasıdır.

Bütün bunlar, Müslüman toplumların gündelik yaşantılarında ve alışkanlıklarında, çağdaşı olduğu diğer toplumlardan önemli derecede farklılaşmalarına yol açmıştır.

Müslüman birey için bedeni su ile temizlemek, *dinsel bir zorunluluktur*. İbadete başlamadan önce temizliğin tazelenmesi, yani abdest, şarttır. Bütün bedenin yıkandığı gusül abdesti, mahrem vücut sıvıları ile *kirlenmiş* bedenin eski temiz haline getirilmesidir. Cinsel hazlara belirli bir zaman dilimi içerisinde izin verilir; ama ardından beden, zaman geçirmeden önceki halindeki gibi temizlenir. Cinsel salgılar ile kirlenmiş halde iken bırakın ibadeti, gündelik işler bile yapılmamalıdır.

İslamiyet'in getirdiği bu zorunlulukların benzeri, Musevi dininde de, hatta eski Mezopotamya dinlerinde de gözlenir. Beden temizliğinin Orta Doğu'da önemli bir değere ulaşmasında bu bölgenin sıcak bir iklime sahip olması önemli bir etkindir. Bu yüzden sıcak 'güney kuşağı' halkları, dinlerinin bu yönde zorunluluklar getirmediği soğuk kuzeydekilere kıyasla daha fazla yıkanma alışkanlıklarına sahip olmuşlardır. Hristiyanların kutsal kitabı ise, bu konuda tarafsız kalmıştır; kilise, yıkanmış günahsızlar kadar yıkanmamışları da kabul etmiştir.

Antik çağ halklarının su ile ilişkileri

Tarihte halkların su ile ilişkileri diğer kültür alanlarında da izlendiği üzere eşzamanlı olarak gelişmemiştir. Bazılarında su önemli bir kült olabilir. Doğada bir bütün olarak bulunan

³ Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul 2000, s. 38.

su, ister ırmak, ister göl olsun kutsallık taşır: Herodot, Perslerin göreneklerini anlattığı satırlarında, "Bir akarsuya işemek, tükürmek, elini yıkamak, hiç yapmadıkları şeylerdir ve başkalarının da yapmasına katlanamazlar; zira ırmağa en büyük saygıyı beslerler."⁴ derken bu kutsallığa işaret eder; Mısırlılar için ise, gündüzleri iki kez, geceleri de iki kez soğuk suyla yıkandıklarını, temiz giyinme konusunda çok titiz olduklarını, temizliği güzelliğe üstün tuttuklarını, bu nedenle sünnet olduklarını, rahiplerin günaşırı kazındıklarını, böylece din hizmetlerini yerine getirirlerken üzerlerinde bit, pire gibi kirli şeylerin bulunmasını önlediklerini anlatır.⁵ Herodot'a göre, "bir kadının kolları arasından çıktıktan sonra yıkanmadan kutsal bir yere gitme yasağı da Mısır'dan gelir. Mısırlılardan ve Yunanlılardan başka hemen herkes, kadınlarla kutsal yerlerde de sevişirler ve bir kadının kollarından çıkıp, yıkanmadan, bir tapınağa geçebilirler."⁶

Orta Asya Türk ve Moğol toplumları

"Su, Tanrı'nın yüzünü görmüştür."

Dede Korkut Kitabı

Türk ve Moğol toplumlarında ise antik dönem ve Orta Çağ boyunca suyun yüksek bir anlamı vardır. "Evrendeki dört elementten biridir. Hem söndürdüğü ateşin karıştıdır hem de ateşin tamamlayıcısıdır; çünkü ateş, büyümesi suya bağlı olan tahtadan gelmektedir. Bereket sağlamadaki rolü iyi bilinmektedir ve bu özelliği kendisine hayatın kaynakları arasında yer aldırılmaktadır. Her ne kadar sık söylenmese de su yeryüzü gibi anadır. Ayrıca yağmur şeklinde içinden geldiği göğe bağlıdır. Ancak Türklerin ve Moğolların dikkatini çeken asıl konu, suyun özellikle saflık timsali oluşudur. Orta Asya toplumlarının çoğunda, Oğuzlarda, Moğollarda, Sibiryalılarda, çağdaş Altaylılarda ve günümüzde Türkiye'deki bazı heterodoks topluluklarda suyun dışkıyla kirletilmesi, bazen suda yıkanılması ve çamaşırlarla kap kacağın yıkanması da yasaklanmıştır. İbn Fadlan, Oğuzlar için der ki: "Büyük ve küçük abdestten sonra temizlenmiyorlar; cinsel temastan veya başka herhangi bir biçimde kirlendikten sonra yıkanmıyorlar. Suyla herhangi bir şekilde temas etmiyorlar."⁷ Moğollardan söz ederken, Cüveyni şöyle demektedir: "İlkbahar ve yazın, kimse gündüzleri suya girmemekte, bir

⁴ Herodot Tarihi, 1: 138, s. 61.

⁵ Herodot Tarihi, 2:36,37, s. 96.

⁶ Herodot Tarihi, 2:64, s. 104.

⁷ İbn Fazlan, aynı gözlemlerini Ruslar için de sıralar; hatta daha ileri gider: "Ruslar, Allah'ın en pis mahluklarıdır." Rusların gündelik temizlikleri için bk. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 1995, s. 70-71.

akarsuda ellerini yıkayamamakta ve altın veya gümüş tabaklara su dökmemektedir; diğer bir yerde de şöyle söyler: "Suyun ruhu pisliklerle kirletilemez." Kandemir bunu doğrulamaktadır: "Çağatay gündüzleri akar suya girmeye izin vermezdi... Ayrıca suya küçük abdestini yapan veya burnunu temizleyen herhangi bir kimsenin öldürülmesini emretmişti."⁸

Görüldüğü üzere, beden su ile temizlenmesi, Türklerin İslamiyet aracılığıyla edindiği bir değerdir; ancak Doğu'nun İslamiyet öncesi kültürlerinde akar su içinde arınma düşüncesi çok eski tarihlere dek uzanmaktadır. Tarihte Hintlilerin Ganj, Asurluların Fırat, Mısırlıların Nil nehrinde yıkanmaları dinsel arınma niteliklidir; beden ve ruhları kirden, günahlardan arınmalarını sağlayan bu akarsular kutsal kabul edilirdi.

Bu noktada beden temizlenmesinde kullanılan suyun akar su mu, durgun su mu olması gerektiği konusunda gözlerden kaçan, ama çok temel bir farka dikkatleri çekmek istiyorum.

Bizim kullandığımız anlamıyla *yıkanmak* eylemi ile Eski Roma'dan başlayarak Batı dünyasının banyo'su aslında çok farklı iki temizlenme anlayışına işaret eder. Bizim anladığımız haliyle yıkanma, akar su altında veya su dökünerek, banyo ise bir küvet ya da teknede durgun su içerisinde gerçekleşir. İslam dininde beden temizliği için kullanılan su, içilebilecek ve yemek yapılabilecek derecede temiz olmalıdır. Oysa banyo teknesi içerisinde temizlenirken kullanılan suyun üç niteliği de (rengi, tadı ve kokusu) değiştiğinden bu su artık temiz kabul edilemez. Bu yüzden hamamlarda yıkanma havuzları, yıkanma tekneleri yer almaz.⁹ Temizlik için mutlaka akar su kullanılır. Durgun su içerisinde temizlenme, İslamiyet kadar Musevi, Hint kültürüne de yabancısıdır; kendi kirli suyunda temizlenmek fikri, bu kültürler mensup insanların duymak bile istemeyeceği bir şeydir.

7. yüzyılda Suriye'nin alınışından sonra, Emevîler burada karşılaştıkları antik devirlere ait binalardan ve banyolardan ilham alarak yeni bir anlayışla camiler, saraylar ve hamamlar inşa ettirmişlerdir. Kasrî'l- Amra hamamında da görüldüğü gibi bu ilk Müslüman hamamlarının, antik geleneği devam ettiren Bizans banyolarının hemen hemen tam bir benzeri olduğu bilinmektedir. Ancak farklı olarak, İslami şartlara uygun bir şekilde temizlenilebilmesi için, antik devir banyolarında görülen soğuk ve sıcak su havuzlarının

⁸ Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 2001, s. 143-144.

⁹ Şifa verici özellikleri bulunan suların kullanıldığı kaplıcalar konumuz dışındadır. Kaplıcaları hamamlardan ayıran en önemli özellik, büyük yıkanma mekânının ortasında bulunan geniş havuzdur.

kaldırıldığı, bunun yerine akan su ile yıkanma usûlünün konulduğu dikkati çekmektedir.¹⁰ Roma'ya özgü banyo düzeneğinin reddedildiğini gösteren bu temel değişiklik, hamamın Roma banyosunun uzantısı olduğunu söyleyenlerin bir kez daha düşünceleri gerektiğine işaret etmektedir.

Osmanlı'nın teslim aldığı Roma banyoları

Anadolu'da ise İslami ilkelerin etkisi ve yerel kültürlerin katkısıyla yeni bir yoruma gidildiği ve Türklere özgü bir hamam mimarisinin geliştirildiği anlaşılmaktadır. Dört eyvanlı ve köşe halvetli sıcaklık düzenlemesiyle hamam planı, antik dönem banyolarından tamamen farklı olarak 12. yüzyıldan başlayarak Anadolu'daki Türk hamamlarının ana plan tiplerinden biri olacaktır.¹¹ Hamam mimarisi, Roma banyolarına kıyasla daha sade bir plana sahiptir.

Yunan ve Roma uygarlığında banyo mekânları, öncelikle kent insanının eğlence ve dinlenme ihtiyacını karşılayan merkezlerdir. İslam kültüründe ise işlevi değişen bu mekânlar, dayanakları İslam dini olan *temizlenme işlevine evrilmiştir*. Hamam düzeneği, din kuralları çerçevesinde şekillenmiştir: Bedenler temizlenirken akar su kullanılması kesin koşuldur. Kadın ve erkekler bir arada yıkanmazlar. Kurallar arasında edep yerlerinin yabancılar tarafından görünmeyecek şekilde kapatılması da yer alır.

Çok milletli, çok dinli Osmanlı yaşayışı, bu toplu yıkanma mekânlarına İslami kuralları uygulayarak sahip çıkmış ve ikinci altın çağını yaşatmıştır. Batıda ise durum süreklilik arz etmemiş, temizlenme âdetleri yüzyıldan yüzyıla önemli değişiklikler göstermiştir. Bunda da kilisenin yasaklayıcı tutumu kadar, sağlık anlayışındaki yanılsamaların da büyük etkisi olmuştur.

Roma banyoları, İslam devletlerinin yayılıp hüküm süreceği topraklarda bulunduğu gibi, Roma İmparatorluğu'nun Büyük Britanya'dan Basra körfezine, Kuzey Afrika'dan Almanya içlerine kadar etkilerinin izlenebildiği çok geniş bir coğrafyada da başından beri vardı. Ancak topraklarını fetheden Romalıların alışkanlıklarını küçümseyerek geri çeviren yerli halkların ve daha sonra pagan alışkanlıkları reddeden Batı Hristiyanlığının suya ve

¹⁰ Yılmaz Önge, *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, Ankara 1995, s. 9.

¹¹ Yılmaz Önge, *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, Ankara 1995, s. 9.

beden temizliğine uzak duruşu, Roma banyolarının bir miras olarak alınıp sürdürülmesine engel olmuştur.

Osmanlı hamamları, öncelikle işlev kaygısıyla inşa edildiklerinden –örneğin dini yapıların yanında- yalın bir mimariye sahiptirler; ama her mahallenin merkezinde yer alacak kadar da yaygınlaşmışlardır. Osmanlı devrinde Roma'nın bazı dev banyo yapıları ile kıyaslanabilecek anıtsal nitelikte hamamlar inşa edilmemiştir ama, Avrupa coğrafyasında terk edilen Roma'nın banyo geleneği Beylikler döneminde ve Osmanlı'da *kesintisiz* devam etmiştir; adı da, Batı dünyasının verdiği adla *Türk Hamamı* olmuştur. Yıkılarak temizlenmeyi terk eden Batı dünyasının Roma banyolarını *yıkanan* Osmanlı'ya teslim ettiğinin ifadesidir bu adlandırma.

Roma banyosunun İslam dini kuralları ile dönüşmesinin ve Türkler eliyle bugüne taşınmasının ana hatlarına değindikten sonra, bu düzeneğe özellikle "Türk" ismini kimin verdiği yanıt bulmak gerekiyor. Bunu yapanlar elbetteki bizler değiliz. Bu isim yaygın olarak 19.yüzyıl İngiltere'sinde kullanılmıştır.

1800'lere gelinceye dek İngilizlerin hamama ilişkin bilgilerinin büyük bir kısmı Türkiye, Mağrip ya da İslam kültürünün hâkim olduğu diğer topraklardan İngiltere'ye dönen ve izlenimlerini kitaplaştıran *seyyahlardan* elde edilen bilgilere dayanıyordu.

Osmanlı topraklarında bir süre yaşayıp anılarını kaleme alan bir Batılı yoktur ki, hamamlardan söz etmesin. Unutmayalım ki, İngiltere de Kıta Avrupa'sı gibi su ile beden temizliğinin yüzyıllar boyunca terk edildiği, su ile temizlenmenin bir Batılı için artık hatırlanmayacak denli geçmişte kaldığı bir kültürün içerisinde. Bu nedenle, insanların bir arada bedenlerini temizledikleri, tıraş ettikleri yapılar Batılı ziyaretçilere çok değişik gelmiştir.

Ancak seyyahların verdiği bilgileri, İngiltere'de 1828 yılında anonim olarak yayınlanan "Strictures on the personal cleanliness of the English with a description of the hammams of the Turks" (Türklerin hamamlarının bir tarifi ile İngiliz'in kişisel temizliği üzerine eleştiriler) adlı eser ile birkaç yıl sonra hamamın büyük savunucusu David Urquhart'ın kaleme alacağı yazılardan ayrı tutmak gerekir.

David Urquhart, 1830-1837 yılları arasında İstanbul'da İngiliz elçiliğinde katiplik yapmış ve 1838 Baltalimanı Antlaşması'nın hazırlık çalışmalarında büyük rol oynamış bir diplomattır.

İstanbul'da görevli olduğu yıllarda hamama gitme alışkanlığı edinir ve hayatında ilk kez ömrü boyunca çektiği nevrojik ağrıların rahatladığını görür. Sadece sağlık açısından faydaları değil, birçok özellikleri bakımından hamamın etkisinde kalan Urquhart, İngiltere'ye döndükten sonra 1840'ların sonunda İstanbul'daki izlenimleri ile Fas ve İspanya'ya yaptığı seyahatler ile ilgili "The Pillars of Hercules" (Herkül Sütunları)¹² adlı kitabı kaleme alır. Kitapta Mağribi hamamlarına önemli bir yer verir ve daha mükemmel gördüğü Türk hamamları ile karşılaştırır.

Urquhart İngiltere'ye döndükten bir süre sonra Türk Hamamı'nın tanıtım çalışmalarına başlar. Viktorya dönemi İngilteresi'nde David Urquhart'ın öncülüğünde başlayan bir "Türk Hamamı Hareketi"nden söz etmek mümkündür. "Türk" adını taşıyan ilk banyo Dr. Richard Barter'ın arzusu üzerine İrlanda'da Urquhart tarafından kurulur. Birkaç ay sonra Manchester'da İngiltere'nin halka açık ilk Türk banyosu yine Urquhart'ın öncülüğünde açılır. Urquhart ülke çapında yerel yöneticilerle birlikte Türk hamamı ile ilgili toplantılar düzenler, halka seslenir. Bu çabaları ile İngiltere'deki Türk banyosu sayısı 35'in üzerine çıkar. On yıldan az bir sürede İngiltere'nin belli başlı tüm kentlerinde ve birçok küçük yerleşimde Türk banyosu bulunmaktadır. Yine Urquhart'ın etkisi ile Türk banyoları İmparatorluk dahilindeki Kanada, Melbourne, Sidney gibi yerlere de yayılır. Hatta Urquhart'ın etkisi Amerika'ya kadar uzanır.

Urquhart'ın en başarılı girişimlerinden birisi de *London & Provincial Turkish Bath Company*'yi kurması ve 1862'de bu şirkete ait, mükemmellik ve otantiklik açısından İstanbul'daki örnekleri ile boy ölçüşebilecek *The London Hammam*'ı (Londra Hamamı) açmasıdır.

Urquhart'ın Türk hamamı hareketinin öncüsü olmasındaki tek etken bir ömür süren nevrojji hastalığı ya da bir Türk hayranı olması değildir. Türk hamamını sadece hastalıkları iyileştirmenin bir yolu olarak da görmez. Banyoların, halkın, özellikle de akar suya ulaşma

12 David Urquhart, *The Pillars of Hercules, Or, A Narrative of Travels in Spain and Morocco*, Londra, 1848.

imkânı olmayan işçi sınıfının kullanımı açısından önemli olduğuna inanır. Türk hamamlarını, hem zihni arındırmanın, hem de kişisel hijyeni artırmanın en etkili yolu olarak görür. Bu nedenle banyoların toplumun en yoksul kesiminin de rahatlıkla faydalanabileceği ucuzlukta olması gerektiğine inanır, bunun için mücadele eder. Yaşamı boyunca evindeki özel Türk banyosu, sınıf farkı gözetmeksizin talep eden herkese açık olmuştur.

Şüphesiz İngiltere’de halk banyoları Türk Hamamı Hareketi’nden önce de vardır. Yaşanan kolera salgılarından sonra 1846 ve 1847 yıllarında çıkartılan yasalar ile halk banyolarının ve çamaşır yıkama evlerinin kurulması teşvik edilir. Urquhart bu mevcut banyoların gerek havalandırma, gerekse hijyenik özellikler bakımından uygunsuz olduklarına inandığı için Türk banyosunun adını lekeleyebilecekleri endişesini duyar. Türk banyolarının sıcak bir mekânda ve çok sayıda insanın bir arada yıkanmalarına imkân verdiği için, tek tek teknelerden oluşan ılık banyolara göre hem daha hijyenik, hem de daha ekonomik olduğunu savunur, ancak ne yazık ki çoğu zaman hak ettiği şekilde önemsenmez. Hatta, geleneksel İngiliz yıkanma usullerinin temizliği sağlamada yetersiz olduğunu söylemesi bazı çevreleri rahatsız eder.

Mücadelesi boyunca Urquhart’ın çok sayıda yandaşı olur. Türk hamamı hareketinin bu yandaşları yazdıkları eserler ile de mücadeleyi desteklediler. Türk hamamının sadece yapı olarak değil usul, adap ve idare anlamında da örnek alınması gerektiğini savundular. “Türk hamamı”nın Romalıların yüzlerce yıllık banyolarının İslamiyet tarafından benimsenmiş ve uyarlanmış modern bir versiyonu olduğuna ve Türklerin dikkatli bakımı sayesinde yüzyıllarca saklanarak Britanya’ya geri döndüğüne inanıyorlardı.¹³ Evrilerek modern Britanyalıların hayatına tekrar giren bu banyoların adının “Türk Banyosu” olması belli çevrelerce hoş karşılanmadı, ancak Urquhart ve arkadaşlarının gayreti sayesinde *Türk* adı baskın gelerek “Victorian Turkish Baths” adı bir döneme damgasını vurdu. Mücadelesi sırasında inandığı ve savunduğu özellikler, kullandığı argümanlar Urquhart’ın Roma Banyosu ve Türk Hamamı arasındaki temel farklılıkların bilincinde olduğunu ve Türk Hamamı’nın özelliklerini doğru kavrayabildiğini bize kanıtlamaktadır. Bu da bize, kuruluşuna öncülük ettiği banyoların adının Türk olmasının bir Türk sempatisinden ve oryantalist yaklaşımdan öte olduğunu kanıtlamaktadır.

¹³ Erasmus Wilson, *The Eastern or Turkish Bath*, Londra 1861, s. 34.

Son söz olarak şunu belirtmek isterim: Batı dillerinde *bath*, *bain*, *bagno* sözcükleri durgun su içerisinde gerçekleşen eylemleri, gereçleri ve mekânları karşılamaktadır. Dilimizde ise durgun su içinde gerçekleşen temizlenme için bir sözcük karşılığı bulunmamakta, bu nedenle 'banyo' gibi Batı dillerinden geçen bir sözcük kullanılmaktadır. İçinde akar su kullanımının şart olduğu *hamam* sözcüğü ise kesinlikle *banyo*'nun karşılığı değildir.

Bu nedenle çok önemli gördüğüm bir noktaya dikkat çekmek istiyorum: Bu alanda yapılan çalışmalarda ve çevirilerde Roma banyosuna "Roma hamamı" dendiğine bir galat-ı meşhur olarak sıklıkla rastlanmaktadır. Bunun da *hamam* ile *banyo* usulleri arasındaki farkın bilinmeyişiinden kaynaklandığını zannediyorum. Roma banyosunu *Roma hamamı* diye çevirmek, Roma tapınağına *Roma camisi* demeye benzemektedir.

Kaynaklar

Herodot Tarihi, 1: 198, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul 1991.

"Abdest", *İslam Ansiklopedisi I*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul, 2000.

İbn Fazlan Seyahatnamesi, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 1995.

Önge, Yılmaz, *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, Ankara 1995.

Urquhart, David, *The Pillars of Hercules, Or, A Narrative of Travels in Spain and Morocco*, Londra 1848.

Wilson, Erasmus, *The Eastern or Turkish Bath*, Londra 1861.

Hellen ve Roma Toplamlarında Tuvalet ve Temizlik

Hatice P. Erdemir*

İnsanın günlük yeme içme ihtiyaçlarının bir sonucu olarak sindirimden sonra atık maddelerin vücuttan dışarı atılması tabii ve biyolojik bir ihtiyaçtır. Ancak insan dışkısının aynı zamanda necis ve insan sağlığı için tehdit oluşturduğu düşüncesinin yakın geçmişte ortaya çıktığını düşünmek de doğru görünmemektedir. Eski Çağ'da tespit edilebildiği kadarıyla Mısır,¹ Mezopotamya ve Küçük Asya'da² yaşamış olan toplumlarda insanların temiz olan olmayan kavramlarını ayırt ettiklerini, suyu yerleşim alanlarına kadar getirdiklerini göstermektedir. Daha da önemlisi artık belli bir dönemden itibaren insanoğlunun "tuvalet ve temizlik" kavramlarını esas alan belli bir tuvalet kültürüne tedrici olarak ulaştığı anlaşılmaktadır. Tek tanrılı dinlerin de bu açıdan temizliğe önem verdikleri ve Eski Çağ'ın önemli bir devresinde insanoğluna gönderilen Eski ahitte, "Kapınızın dışında gideceğiniz, yeri belirlenmiş bir alanınız olacak. Araç gereçlerinizle bir kürek alacaksınız dışarıda hacet giderdiğinizde, bir çukur açıp onu örteceksiniz" denilerek tuvalet kültürü ile ilgili yazılı bir bilgi günümüze ulaştırılmış olmaktadır.³

Tuvalet aynı zamanda iyi bir kanalizasyon sistemine de ihtiyaç duymaktaydı. Tuvalet ve kanalizasyon şebekesi izlerine ilk olarak Mısır,⁴ Mezopotamya, İndus Vadisi, Küçük Asya⁵

* Doç. Dr. Hatice P. Erdemir

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı, Manisa.
haticeerdemir@yahoo.com.tr, erdemirh@hotmail.com

¹ Herodotos, "Mısır'da kadın ve erkeklerin diğer toplumların tersine davrandıklarını, kadınların ayakta işediklerini erkeklerin ise oturarak bu ihtiyaçlarını giderdiklerini" belirtmektedir. *Bk.* Herodotos II. 35.

² Hititler döneminde temizlik konusunda *bk.* Ünal 1990, 208-223; Ünal 1992, 186-207.

³ Deuteronomy 23:12-14, (v.14). Tabiatla pek çok hayvan da dışkısını bu şekilde saklamaktadır. Necis bir hayvan olan kedi bile özellikle idrarını ve dışkısını yaptıktan sonra toprakla üstünü örtmekte ve ardından toprağın üzerinde dışkı ve kokusunun kalıp kalmadığını kontrol edencesine toprağı koklamaktadır.

⁴ Valbelle 1992, 115. MÖ II. yüzyıla tarihlenen en eski akaçlama ve lağım döşemeleri, Küçük Asya'da Yazılıkaya'da, Tel Halaf'da, Alaca Hüyük'te, Zincirli'de, Arslantaş'ta bulunmuştur. Çoğunluğu saray veya varlıklı ailelerin evlerinde tespit edilen lağım tertibatlarının farklı zamanlarda ve farklı tekniklerle düzenlendikleri anlaşılmaktadır. Alacahöyük tabakasındaki lağım tesisatında kil borular kullanılmışken, Arslantaş'ta dikdörtgen kireçtaşı taşlar kesilerek düzenlenmiş ve lağım kanallarının içi asfaltla kaplanmıştır. Tel

ve Girit ve Miken uygarlıklarında rastlanmaktadır. Ancak bunların sadece saraylar ve büyük yapılar gibi soylu ve yönetici sınıflara ait binalarda tespit edilmiş olmaları tuvaletlerin bir anlamda bina içlerinde lüks bir alan oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu tek örneklerin bulunduğu ortamlarda ise genel kullanım için yapılmış tuvalet örneklerine rastlanmaması yine tuvalet alanının mimari açıdan kullanımının ve temizliğinin ayrı bir külfet oluşturduğunu dolayısıyla da ev çevresinde çok sayıda hizmetçi ve temizlikçisi bulunan zenginlere özgü olduğunu ortaya koymaktadır.⁶

En eski yerleşim alanlarında muhtemelen temellerini bulabileceğimiz tuvalet ve kullanımına ait belirgin örnekler Hellen ve Roma toplumlarında görülebilmektedir.

Hellenlerde Tuvalet ve Temizlik

Arkeolojik bulgular ve yazılı kaynaklar, Hellenlerde tuvalet anlayışının varlığına işaret etmektedir. Hellen toplumunda tuvalet eğitiminin çocuklar için küçük yaşta başlatıldığı, bebekler için pişmiş topraktan üretilmiş lazımlıklar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Atina'daki Agora Müzesi'nde bulunan yüksek bir oturak tarzında pişmiş topraktan yapılmış olan lazımlık ve yine Londra'da British Museum'da sergilenen ve MÖ 440'lara tarihlenen bir *khous*⁷ üzerinde bir bebeği aynı tarzda bir lazımlık üzerinde tasvir eden resim Hellenlerin tuvalet eğitimine verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Temelde iki bölümden oluşan bu lazımlıklar, bir oturak tarzında imal edilmişti. Üst kısmı yukarı doğru genişleyen ve bir yanından da bebeğin bacaklarının aşağı sarkıtılarak düşmeden rahatlıkla yukarıdan aşağı doğru lazımlığın içine oturtulmasını sağlayan bir bölümdü. Bebeğin üstüne oturduğu uzun ayak kısmının ise bir deliği bulunmaktaydı.⁸

Halaf'takiler ise yine diğerlerinden farklı olarak yapı ustalarının becerisini ortaya koymaktadır. *Bk.* Naumann 1991, 206-211. Ayrıca *bk.* Gülbay 2003, 29. Eskiçağ'da medeniyet merkezlerinde tuvalet ve lağım tertibatlarının ilk örnekleri için ayrıca *bk.* Horan 1996, 3-6 vd.

⁵ Bu konuda Sevimli, Hititler döneminin önemli şehirleri olan Boğazköy, Alacahöyük ve Alishar'da Anadolu'da banyo ve müstemilatının ve iyi bir kanalizasyon şebekesinin bulunduğu anlaşılmaktadır ancak tuvalet bulunduğu dair çok kesin deliller bulunmadığını belirtmektedir. (*bk.* Sevimli 2005, 20-21). Ancak Büyükkale'de BK IVc katında dört odalı bir evde kazı yapmış olan Neve'nin odalardan birini tuvalet olarak düşündüğü görülmektedir. (*bk.* Ünal 1990, 206-207; Şahinbaş Erginöz 1999, 120-122). İlerleyen dönemde, Arslantaş ve Zincirli'deki sarayların banyo bölümlerinde ortada bir delik ve tuvalet taşının oturtulduğu dört kaide, bu şehirlerdeki saraylarda oturak şeklinde tuvaletlerin bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Naumann 1991, 212. 8. yüzyılda Urartular döneminde ise Anadolu'da tuvaletlerin varlığı ortaya konulmuştur. *Bk.* Belli 1989, 65-88; Belli 1997; Belli 2001, 178; Sevimli 2005, 20-21.

⁶ *Bk.* Horan 1996, 3-6, Gülbay 2003, 1-3.

⁷ *Khous*: Hellen Çağı'nda çocukların belli bir yaşa geldikten sonra, her yıl düzenlenen bir festivale katılarak, festivalin sonuncu günü kendilerine hediye edilen içki kaplarıdır. Belirli yaştaki çocuklar festivalin son günü, kendilerine hediye edilen üstleri çocukluk günlerine ait figürlerle bezenmiş bu kaplardan şarap içerlerdi. *Bk.* Jenkins 1993, 12-13; Deighton 2000, 19; Harris 2003, 60 vd.

⁸ Deighton 2000, 19.

Ancak yine de Hellen çağında tuvalet ihtiyacı tam anlamıyla belirli bir mekânda gerçekleştirilen bir iş değildi. Aristophanes, yetişkinlerin tuvalet ihtiyaçlarını hemen kapının dışında giderdiklerini, bazen bebeklerin de kapının dışına tutulduklarını anlatmaktadır.⁹ Antik Hellen Çağı'nda bazen evin dışında bahçe kenarında bir yerde eve ait bir tuvalet bulunabilirdi ve burası sadece düz bir oturma yerinden oluşurdu. Ayrıca bu dönemde oturak tarzında yapılmış gereçler de bu amaçla kullanılmaktaydı. Erkeklerin kullandıkları amisler kulplu olarak pişmiş toprak veya metalden imal edilirler ve evlerde diğer eşyalarla birlikte duvarlara asılı dururlardı.¹⁰ Biçimleri günümüzdeki minik tombul kavanozlara benzeyen bu kapların ön kısmında bir delik bulunmaktaydı. Hellen toplumunda evlerde pek çok işin yapılmasında hizmetçiler ve kölelerden faydalanılmaktaydı. Bununla birlikte evin bu emektarlarından oturağı getirmesini istemek pek de nazik bir davranış olarak görülmezdi. Bu ihtiyaç için odadan bir başka odaya geçilir veya evin dışına çıkılırdı. Kadınlar ise skaphion adı verilen ve kullanımı daha kolay kayak şeklinde kaplarda ihtiyaçlarını giderirlerdi. Amis ve skaphionlara yapılan hacetler dışarıya atılırdı. Caddede, sokakta sıkışmış ve sabrı taşmış bir kişi atılmış bir çanak, çömlek parçasını da bu amaçla kullanabilirdi.¹¹

Bunlardan başka, yaygın olmadığı düşünülmeyle birlikte Atina'da bir halk tuvaletinin ortaya çıkarılması, en azından genel kullanım için Hellen çağında tuvalet kültüründe önemli bir başlangıcın yapıldığının bir göstergesi olarak görülebilir. Atina şehrinde, MÖ 2. yüzyıldan sonraya tarihlenen umumi tuvaletin duvarları sıvalıdır ve tabanında ise pişmiş topraktan yapılmış kanallar bulunmaktadır. Ancak bu kanalların atıkları uzaklaştırmak için mi, temiz suyu tuvalete taşımak için mi, yoksa her iki amaçla mı tabana döşendikleri bilinmemektedir.¹²

Hellenistik dönemde tek ve yaygın olmayan örnekler olarak Pella, Priene, Delos, Antioch (Antakya) ve Alexandria'da su sirkülasyonu ve atık kanalizasyon sistemine sahip tuvaletler tespit edilmiştir. Antioch'daki tuvaletin atıklarının Orontes (Asi) Nehri'ne aktığı anlaşılmaktadır ki, her ne kadar Hellenistik dönem için bu tuvaletler fevkalade örnekler olsalar da çevreye hastalık saçmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.¹³

Hellen Çağı'nda genel olarak evlerde kullanılacak olan su kadınlar ve hizmetçiler tarafından çeşmelerden taşınmaktaydı ve tuvalet ihtiyacının giderilmesinden sonra da su

⁹ Aristophanes, *Bulutlar*, (1384). *Bk.* Deighton 2000, 18.

¹⁰ Aristophanes, *Eşek Arıları*, 810; Deighton 2000, 19; Ayrıca *bk.* Blank 1999, 54.

¹¹ Deighton 2000, 19. Ayrıca *bk.* Blank 1999, 54; Gülbay 2003, 5.

¹² Deighton 2000, 20. Eskiçağ'da hastalıklar için *bk.* Palaz Erdemir 2008, 852-879.

¹³ *Bk.* Oxford Classical Dictionary, *sanitation* maddesi.

kullanılmaktaydı. Hellenler, arkalarını temizlemek için su ve sünger kullanmaktaydı.¹⁴ Tuvalet ihtiyacı sonrası temizlikte her ne kadar su ve sünger kullanılsa da bunun günümüz ölçülerinde hiç de yeterli bir temizlik sağlamayacağı anlaşılabılır. Ayrıca süngerlerin ortak kullanıldığı da düşünüldüğünde Eski Çağ'da insanların hijyen sağlama konusunda bilgisiz ve yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu dönemde insanların tuvalet temizliğinden sonra ellerini yıkayıp yıkamadıkları ve suyla birlikte başka bir temizlik maddesi kullanıp kullanmadıkları da bilinmemektedir. İnsan dışkıının hastalık sebebi olabileceği düşüncesinin oluşmadığı ve suyun tabii kaynaklardan ya da şehrin ortak çeşmelerinden taşınarak sağlandığı bu ortamda büyük bir ihtimalle tuvalet sonrası eller yıkanmamaktaydı ya da muhtemelen buna önem verilmemekteydi.¹⁵

Bütün bu ifadelerimizden Hellen Çağı'nda şehirlerin mimari unsurlarının belirli standarda kavuşmuş olmasına rağmen, bu mimari bütünlüğün içerisinde, tuvaletin evin ya da şehirlerin kesin olarak bir mimari parçası hâline gelmedikleri anlaşılmaktadır. Hellen toplumu, münferit evlerle birlikte, savunma için kaleler, savunma sistemleri, agoralar, kutsal alanlar, tapınaklar, resmi binalar, tiyatrolar, gymnasion, stadionlar ve çeşmeler gibi ortak sosyal yapıların inşasına önem vermişlerdi. Ancak bu fevkalade yapıların içerisinde tuvaletin yer almaması çok önemli birkaç mimari inceliğin hâlen eksik olduğu şeklinde yorumlanabilir. Öncelikle tuvaletin ev ya da şehir içerisinde ayrı bir oda hâline getirilmesi, alelade bir mimari oda tasarımıyla gerçekleştirilemezdi. Çünkü kapalı bir mekân içerisinde tuvaletin, atıkları temizleyebilecek ve yerleşim alanından uzaklaştırabilecek bir atık su mekanizması ile temizlenme suyunu içeriye taşıyabilecek bir sisteme ihtiyacı vardı ki bunlar fevkalade bir mühendislik tasarımı gerektirmekteydi. Ayrıca evlerde veya şehir meydanlarındaki tuvaletlerde havalandırmanın da iyi tasarlanması gerekmekteydi. Elbette Hellen Çağı'ndaki tek bir örnekle Atinalılar'ın tuvaleti mekân olarak tasarladıklarını anlıyoruz. Ancak bu mekânın yaygınlaşmaması, Hellenlerin tuvaleti yapacak mühendislik elemanlarını yeterince kullanamadıklarını ve gerek konut içinde gerekse şehirlerde tuvaletin inşasının ayrı bir maliyet oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Suyun evlere insanlar tarafından taşınması ise böyle bir mekânın ev içinde çok büyük bir pislik ve koku meydana getireceğinin başka bir göstergesidir.¹⁶

¹⁴ Aristophanes, Arılar, Deighton 2000, 18-19. Wycherley de Helen çağında evlerin şehrin çeşmelerine bağlı olduğunu ve evin ihtiyacı olan suyun sarnıçlarda toplandığını belirtmektedir. Wycherley 1991, 169. Hellen Çağı'nda çeşmeler ve işlevleri hakkında Wycherley 1991, özellikle bk. 177-187.

¹⁵ Wiegand 1904, 294 vd. ve dipnot 74; Chamonard 1922, 181-190; Robinson 1938, 205.

¹⁶ Wycherley'in, Hellen Antikçağı'ndaki şehirlerden bahseden kitabında tuvaletler yer almamaktadır. Bk. Wycherley 1991.

Roma Toplumunda Tuvalet ve Temizlik

Roma toplumunda Hellenlerde olduğu gibi, evlerde, ortasında delik bulunan iskemle biçimindeki oturaklar (*sella pertusa*) ya da basit kil kaplar ve oturaklar (*matellio, lasanum*), sıradan insanların bir numaralı temizlik aracı işlevini görürdü.¹⁷ Kullanımdan sonra kap genel bir fosseptiğe ya da doğruca pencereden sokağa boşaltılırdı. Geceleri lağım çukurları, paralarını şehrin ödediğı temizlik işçileri tarafından boşaltılır ve arabalarla taşınırdı. Gösteriş meraklı Romalılar, rahat bir yerde ihtiyaçlarını gidermek ve statülerini ön plana çıkarmak için altın veya değerli metal ya da mücevherlerden çanaklar da yaptırırlardı. İskenderiyeli Aziz Clement, bu sebeple I. yüzyılda zenginlerin müsrifliğine karşı feryat etmişti. Lüks oturaklara sahip olanlar özellikle dikkati çekmekteydi. Oturak üretim sektörü konusunda Cicero'nun da kendine özgü fikirleri vardı. Hangi oturağın Korint'teki hangi işlikte yapıldığını, yalnızca kokusuna bakarak söyleme yeteneğine sahip olduğunu ileri süren iş erbabının zevkini değerlendirilmekteydi.¹⁸

Yoksul ya da sarhoş Romalılar, *insula* ya da çok kiracısı bulunan büyük binaların merdivenlerinde bulundurulan genel oturaklardan birini tuvalet olarak kullanırlardı. Tuvalet ihtiyacı olan kişi, ortada kimse yokken bir köşeye çömeliverirdi. Bu uygulamanın apartman sakinlerince hoş karşılanmadığını tahmin etmek güç değildir. "İşeyecek bir kabım bile yok!" deyiminin kökeni herhâlde bu olmalıdır.¹⁹

İdrar kaplarını pencereden dışarı fırlatma şeklindeki Roma uygulaması kolay bir uygulama olarak yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Birçok insan, kabın kasıtlı ya da kasıtsız olarak sokağa boşaltılmasının kurbanı olabilmisti. Kurban, zararlarını karşılaması için zanlıyı mahkemeye verebilirdi. Üstlerine düşen dışkılar sebebiyle oluşan tıbbî harcamalar ve işe gidememeleri yüzünden o gün ve izleyen günlerdeki ücret kaybı da zanlılardan tahsil edilmekteydi. Suçlu her zaman belirlenemediğinden, cezalar kabın boşaltıldığı binada oturan bütün kiracılardan ortaklaşa tahsil edilirdi. Oturakların evlerin pencerelerinden boşaltılmasının yol açtığı kargaşa, dönemin eserlerinde de ifadesini bulmaktadır. Juvenal tarafından yazılan üçüncü satır, bu yaygın olayı "bilinmeyen tepelerden gümbür gümbür inen fırtına" şeklinde tanımlamaktadır.²⁰

¹⁷ Horan 1996, Blank 1999, 79; Sevimli 2005, 58.

¹⁸ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20.

¹⁹ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20.

²⁰ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20.

Roma evlerinde tuvalet, banyo ve mutfak eve girenlere koku yapmaması için genellikle evin bir kanadına veya köşesine yapılırdı.²¹ Bu evlerde banyonun ve mutfağın sulu atıklarının da tuvalet (*latrina*) kanallarına akıtıldığı anlaşılmaktadır. Evin atık su borusu, klozetin altından geçirilerek döşenirdi. Büyük evlerde çok sayıda köle bulunduğundan tek bir ailenin yaşadığı evlerde bile ev halkının kalabalık olması, evlerdeki tuvaletlerde birden fazla oturağın yapılmasına sebep olmuştur.²² Ostia'daki Diana evinde bir tuvalet ve mutfağın yan yana olabileceği düşünülmektedir. Evin doğu ve güney cephelerinde pencereler bulunmasına karşın, tuvaletin bulunduğu kısımda sadece küçük bir havalandırma deliğinden başka pencere bulunmamaktaydı. Evin su tesisatı yoktu. Miladi I. yüzyılda yapıldığı düşünülen bu evin tuvaletinin iki oturaklı olması evin kalabalık olduğunu göstermektedir.²³

Çok miktarda yiyeceğin tüketildiği Roma ziyafetleri ve şölenleri uzunluğuyla şöhret yapmıştır. Bu toplantılarda akşam yemekleri iki ile on altı saat sürerdi. Önemli konuklar için midelerindeki fazlalığı boşaltmak ve başka yiyeceklere yer açmak için kullanacakları odalar (*vomitarium*-kusma odası) ya da çanaklar verilirdi. Bu kadar uzun süre yemek, çanakların sık sık boşaltılmasını gerektirirdi. Yemek yiyen bir Romalının tuvalete ihtiyacı olursa tek yapması gereken parmaklarını şaklatmak olur ve bir köle hemen bir oturak getirirdi.²⁴

Sınırlarını genişleten Romalılar, yeni ele geçirdikleri memleketlerde kendi şehirlerinin benzerlerini inşa ettirdiler. Kuzeyde İngiltere'den güneyde Mısır ve Arabistan çöllerine kadar pek çok şehrin kalıntılarının bir şekilde Pompeii'de bulunan kalıntılarla benzerlik göstermesi bunun önemli bir göstergesidir. Bir avlunun çevresinde inşa edilen evlerin, köşelere yerleştirilen mutfak ve tuvalet gibi hizmet odaları bulunmaktaydı. Kolonilerdeki askerî karargâhları yöredeki barbarlara karşı kale surları korumaktaydı. Romalılar mühendislik konusundaki ustalıklarını tuvaletleri surların tepelerine kadar çıkartarak göstermişlerdir. Northumberland'deki bir Roma surunun tepesinde, bir defada yirmi kişinin hacet görebileceği büyüklükte bir tuvalet tespit edilmiştir. İskoçları durdurmak amacıyla 120'de inşa edilen uzun Hadrianus Surunda bile, boylu boyunca tuvaletler sıralanmaktadır.²⁵

²¹ Blank 1999, 54. Ayrıca bk. Thorpe (2002), 73.

²² Latince *latrina* kelimesi, yıkama, yıkanma anlamına gelen *lavare*den gelmektedir. Önceleri aynı yıkanma odası içinde düşünülen tuvaletler, daha sonra ayrı mekânlar olarak inşa edilmişlerse de sonra yine *latrina* olarak isimlendirilmişlerdir. Bk. Sevimli 2005, 48-49, 71. Ayrıca bk. Kretschmer 2000, 54-56. Özellikle resim 61 ve 62.

²³ Thorpe 2002, 86-87.

²⁴ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, Slums 1986, 399-433.

²⁵ Roma ordusunun başarıyla sonuçlandırılan seferlerinin planlarının tuvalet oturaklarında hazırlandığı düşünülmektedir. Sonraları, işi tuvalette otururken de yürütmek şeklinde devam eden bu uygulama, 17. yüzyıl Fransız sarayının bu âdeti severek benimsemesinden sonra, "Fransız kibarlığı" ile özdeşleşecekti. Bk. Horan 1996, İngiltere'de Roma döneminden kalan yapılar ve tuvaletler için ayrıca bk. Scullard 1994, 100-103.

Romalılar askerlerinin sağlıklarına önem verdiklerinden askeri kamplarında bile umumi tuvaletler oluşturmuşlardır. İngiltere’de Housesteads’de, taş malzemeden duvarlarla çevrilmiş ve içerisinde ahşaptan oturakların yer aldığı düşünülen bir askerî kampın güneydoğu ucunda bulunan tuvalet örneği günümüze kadar ulaşmıştır. Tuvalet-hamam kompleksi içerisinde bir bütünlük oluşturan bu yapıda aynı zamanda lavaboların da bulunduğu ve askerlerin temizliği ve sağlığı için buna özellikle dikkat edilmiş olduğu belirtilmektedir.²⁶

Roma devrinde devlet hâkimiyetinin uzandığı her yerinde varlıklı insanların evlerinde tuvaletler yer almaya başlamıştır. Zengin bir şehir olan Pompeii’de yapılan kazılarda 300’e yakın tuvalet tespit edilmiştir.²⁷ Maddi güçleri kanala bağlantı yapmaya yetişmeyen Roma yurttaşları, rahat bir hacet giderme kaynağı oluşturan genel helaları kullanmaktaydı. Mesela 62 yılında Pompeii’yi yerle bir eden depremde sonra yeniden inşa edilmiş olan Vettii Evi’nin bir koridoru caddenin altındaki tuvaletlere açılmaktaydı.²⁸

Romalılar sosyal insanlardı ve bu hayat felsefesinin bir ürünü olarak, lüks olanından en basitlerine kadar kamusal helalar, ünlü Roma hamamları kadar yaşamın önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Evlerine tuvalet yaptırmaya gücü yetmeyenler belirli bir ücret karşılığı umumi tuvaletleri kullanırlardı.²⁹ Ancak bundan başka varlıklı insanların da genel helalarda toplanıp bir yandan ihtiyaç giderirken, bir yandan da komşularıyla dedikodu yaptıkları, partiler planlayıp, siyaset tartıştıkları ve iş anlaşmaları yaptıkları anlaşılmaktadır.³⁰

Diğer taraftan Roma imparatorları eyaletlerdeki diğer muhteşem yapıların bir parçası olarak ya da münferit olarak inşasına özen gösterdikleri bu tür sosyal binalardan sadece gelir elde etmemişler, bunları aynı zamanda önemli bir siyaset aracı olarak da kullanmışlardır. Yapılar, devletin ve imparatorun zenginliğinin ve gücünün de bir göstergesi olmuştur.³¹ Başta Roma olmak üzere Pompeii, Atina, Ostia, Küçük Asya’da Ephesos, Pergamon, Metropolis, Sardes, Magnesia, Side ve Alaşya (Kıbrıs)’da Salamis gibi Roma devri şehirlerinde evlerde ev halkı için tuvaletler ve şehrin belirli yerlerinde umumi tuvaletler yer almaktaydı.³²

²⁶ Bk. Davies 1989, 210-211, 221; Wells 1992, 240-241.

²⁷ Gülbay 2003, 23. Pompeii’deki Stabian Hamamı ve *latrinasi* için bk. Ramage and Ramage 1996, 151 vd.

²⁸ Thorpe 2002, 76-77. Ayrıca bk. Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd. Pompeii şehrinin batı kanadının kuzeyinde Pazar binasının yanında en köşede bir umumi tuvalet bulunmaktaydı. Bk. Thorpe 2002, 39.

²⁹ Çok katlı evlerde tuvalet ve lağım tertibatının bulunmaması sebebiyle bu binalarda oturanların sokak tuvaletlerini kullanmaları salık verilirdi. Kretschmer 2000, 96.

³⁰ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

³¹ Ramage and Ramage 1996, 165 vd. Roma kültür ve medeniyetinin ürettiği yapılar, değerler ve önemi hakkında bk. Barrow 2006, 85.

³² Efes için bk. Franz 1960; Hermann 1972; Thomas 1998, 29; Bergama için bk. Radt 1984, 56-57; Radt 2001; Sardes için bk. Yegül 1986. Ayrıca antik Sardeis şehrinin çeşitli kısımlarındaki temiz ve pis su tesisatları için bk.

300'lerde, Roma'da 140'tan fazla genel hela olduğu bilinmektedir. Roma'nın dışındaki Ostia'daki eski helanın kalıntıları, bir zamanların muhteşem süslenmiş bir tuvalet binasına iyi örnek olarak gösterilebilir.³³ M.Ö. I. yüzyılda yapıldığı düşünülen bu kamusal helanın oturaklarının arasını ayırarak müşteriler için bir derece olsun mahremiyet sağlayan yunusların fevkalade oyulduğu mermerden oturakları bulunmaktaydı. Yerleri, Roma yaşamından sahneleri betimleyen mozaikler süslemekteydi. Üzerine yazı yazılmasını önlemek için, duvarlara tanrı ve tanrıça resimleri yapılmıştı. Tanrıların yüzlerinde tahrifat yapmak Roma yasalarına göre ciddi bir suçtu.³⁴

Ancak umumi tuvaletlerin rahatlığı ve temizlik anlayışı kullandıkları araçlara yansımamıştı. Oturakların önündeki hendeklerdeki suda müşterilerin dışkıları akmaktaydı. Tuvaletlerin önüne yerleştirilen kovalar ya da orta kısmına yapılan küçük havuzlarda ucuna sünger takılı sopaların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir müşteri, arkasını sildikten sonra bu sopayı bir diğer müşteriye aynı işi görmek için uzatmaktaydı. Genel helanın bir diğer tipinde, oturak alttaki kanala boşalır ve öndeki su yalnızca süngerleri temizlemekte kullanılırdı. Bazen de bu amaçla papirüslerin kullanıldığı da olurdu.³⁵ Kadın ve erkekler için ayrı umumi tuvaletler yapılabildiği gibi ortak kullanılan helalar da bulunmaktaydı ve bu ortamlar gayrimeşru kadın erkek ilişkilerine ortam hazırlaması sebebiyle de ahlaki sorunlara sebep olmaktaydı.

Romalılar idrarı bile farklı işlemler için kullanmaya çalışmışlardır. Juvenal, idrardan para kazanmanın yolunu bulan çalışkan Roma zanaatkârlarına tepki göstermiştir. Çırpıcılar, bugünün terzisi ya da kuru temizleyicilerin yaptıkları işleri yaparak halkın giysilerini boyayan ve gerektiğinde onların ölçüsüne göre yeniden düzenleyen zanaatkârlardır.³⁶ Bu ustalar, insan idrarının yağ lekesini çıkardığını ve ucuz bir boyama malzemesi olarak kullanılabileceğini bulmuşlardı.³⁷ Çırpıcılar sürekli bir idrar kaynağı arayışı içinde, fullones adı verilen idrar

P. Erdemir ve Erdemir 2006, 68, 72. Menderes Magnesia'sı yapıları ve latrinaları için bk. Kadioğlu 1997; Bingöl 1998; Ayrıca bk. Gülbay 2003. Küçük Asya'da Antik Çağ'da kurulmuş pek çok şehirde bu tuvalet örneklerine rastlanmaktadır ve yeni yapılacak olan kazılarda da rastlanabilecektir. Pisidia'da Cremna şehrindeki Roma devri evlerinde ve şehrin çeşitli kısımlarında lağım tertibatlarına (bk. Mitchell 1995, 160, 172); Perge'de Helenistik tarzda inşa edilmiş ve miladi 5 yüzyıla tarihlenen peristilli bir özel konutta tuvalet ve çeşmeye rastlanmıştır (bk. Abbasoğlu 2001, 214).

³³ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd. Gülbay 2003, 19.

³⁴ Seneca, Epist. 70.20; Catullus, 36.1; Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996; Blank 1999, 79; West 1996, 53.

³⁵ Seneca, Epist. 70.20; Catullus, 36.1; Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996; Blank 1999, 79; West 1996, 53.

³⁶ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, Çırpıcılar için bk. Palaz Erdemir 2006, 23-30.

³⁷ İnsan idrarının yüzde 98'i sudan, yüzde 2'si ise üre, kalsiyum, fosfat, sodyum ve amonyumdan oluşur. Amonyum aktif bileşeni olan amonyağa ayrılır. Bu arada, insan ve çeşitli hayvanlara ait idrarların Eski Çağlardan günümüze kadar farklı hastalıkların tedavisinde kullanıldığı, pis olmaktan ziyade ya doğrudan ya da karışım hâlinde ilaç olarak önerildiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır. Üzerinde farklı disiplinlerden bilim insanlarının farklı görüşler sunabileceği bu konu, en azından "tabiatın hiçbir zaman anlamsız ve faydasız yere

biriktirme kaplarını dükkânlarının önüne koyarak halkın ücretsiz kullanımına sunmuşlardır.³⁸ Deri sanayinin, sepicilikteki bu ana hammaddeyi uzunca yıllar kullanılmıştır.³⁹

Girişimci İmparator Vespasianus (9–79) sürekli olarak gelirlerini yükseltme yollarını aramaktaydı.⁴⁰ Romalı tarihçi Suetonius, para elde etmek için imparatorun başvurduğu aşırılıkları dile getirmektedir. Suetonius'a göre, "Titus (Vespasian'ın oğlu), şehrin genel idrar kaplarına Vespasianus'un koyduğu vergiden yakındı"ğında, Vespasianus onun eline ilk günün hasılatının bir parçası olan madeni bir para koyarak "Kötü mü kokuyor?" diye sormuştu. Titus "Hayır" dediğinde, Vespasianus'un, "Yine de ayıptır söylemesi çişten geliyor" demişti. "Bir başka bilgiye göre, Vespasianus'un, "Delikleri aldığımızı göre, kokusuna da katlanacağız." dediği belirtilmektedir. Vespasianus'un ekonomik tedbirleri gereği üretilen bu kaplara "*Vespasiani*" adı verilmiştir.⁴¹ Bir kişi ortalama 3–4 litre idrar çıkardığına göre, idrar vergisinden elde edilen gelir küçük bir orduyu besleyecek kadar yüksek olmalıydı.

Roma tuvalet sisteminin en önemli mekanizmasını kanallar oluşturmaktaydı. Roma su kanallarının ne kadar önemli olduğu, halka ancak sınırlı ölçüde verilen kullanma hakkından da açıkça anlaşılmaktadır.⁴² Her yönden kesişerek şehri baştan sona aşan Roma su kanalları, Tiber Irmağı'na dökülmeden önce heybetli *Cloaca Maxima*'ya boşalıyordu.⁴³ Kanallar

atık üretmeyip her şeyin bir doğal dolaşım için var olduğu' düşünüldüğünde belki doğru olarak kabul edilebilir. Mesela mevsimlerin dönüşümü, suyun yeryüzünde farklı durumlara dönüşümü, canlılar içerisindeki besin zinciri gibi bazen canlılar için zararlı olan varlıkların aynı zamanda faydalı yanlarının olması gibi aslında pis kokan ve tiksinti uyandıran bir canlı atığı olan idrarın da faydalı olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Bu alanda çalışmalar yapılarak bunun ne derece doğru olup olmadığı konusunun aydınlatılması insanlık açısından faydalı olacaktır. Rusya'da bu türden çalışmaların yapıldığı ve insan idrarından ilaç ve aşılarda yapıldığı belirtilmektedir. Eski Çağ'da da idrarın farklı yerlerde faydalı olduğu düşünülmüş ve kullanılmıştır. MÖ 1200'lerden itibaren demircilerin demiri ve çeliği idrarla şekillendirdikleri ve Antik Yunan ve Roma Çağı'nda demircilerin kılıçları sertleştirmek için soğuk su, keçi kanı veya idrar kullandıkları; Romalıların yünlerini temizlemek ve renginin kalıcı olması için de idrar kullandıkları anlaşılmaktadır. Bk. Thomas 1995, 8-9. Kulak içi kiri, kulağa sinek kaçması, kadın hastalıklarının tedavisinde, göz rahatsızlıklarında, gut hastalığı, yaralar, kaşıntılar, pişikler, kellik, isilik, köpek ısırgığı, kıymık batması, yılan sokması, kuduz köpek ve kırkayak ısırması gibi rahatsızlıklarda insan idrarından faydalandığı Romalı yazar Plinius tarafından belirtilmektedir. Bk. C. Plinius Secundus, *Historia Naturalis*; Thomas 1995, 139-140. Ayrıca ünlü şair Catullus, İspanyalı Egnatius'un dişlerini parlatmak için idrar kullandığını tiksintiyle anlatmaktadır. Bk. West 1996, 53. Herodotos, Mısır'da Pheron adında bir firavunun kör olan gözlerini iyileştirmek için "kocasından başka kimseye yaklaşmamış ve dost tutmamış" bir kadının idrarı ile gözlerini yıkayarak iyileştiği anlatılmaktadır. Herodotos II. 111.

³⁸ Bk. Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd. Blank 1999, 79; Gülbay 2003, 22.

³⁹ Bk. Yıldız 1993, 242-247 vd.

⁴⁰ Vespasianus, kâhyalık ile diğer mevki ve unvanları bedelli hale getirmiştir. Senato'nun kendi adına bir heykel dikirme kararı aldığı bildirildiği zaman, Vespasianus heykel için toplanan parayı tercih edeceği cevabını vermişti.

⁴¹ Suetonius, Vespasianus, XXIII; Cassius Dio, LXV.14; Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd; Jackson 1999, 47.

⁴² Roma'da su kaynaklarının tespiti, suyun taşınması, su kanallarının inşasındaki büyük mühendislik çalışmaları, suyun şehirlerde gerekli yerlere pompalanması işlemleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Landels 1996, 33-90. Suyun şehir içerisindeki dolaşımı hakkında ayrıca bk. Thorpe 2002, 36.

⁴³ *Cloaca Maxima*, Roma'nın kuzeydoğusundan gelen bir su kaynağıdır. Zamanla Roma'nın en büyük atık kanalı hâline gelmiştir. *Cloaca Maxima* dünyanın en eski kanalizasyon sistemlerinden biridir. Antik Roma'da,

mahkûmlara temizletiliyordu. Bu sistemden bütün yurttaşlar faydalanamıyordu. Yalnızca birkaç ayrıcalıklı eve şehir kanallarına bağlantı yapma hakkı tanınmaktaydı. Roma memurları tarafından satılan ruhsatlar çok pahalıydı ve dolayısıyla ancak zengin ev sahipleri bu yapıdan faydalanabilmekteydi.⁴⁴

Belki de sadece rahatlık değil, Romalılar çevrenin temizliğini sağlamak ve insan sağlığını korumak için Roma'da ve diğer şehirlerde pek çok sıkıntı ve harcamayı da göze alarak kanallar, oturaklar ve su tesisatları yapmışlardı. Genel bir uygulama olarak insan atıkları kanallar yoluyla nehirlerle akıtılarak şehirlerden uzaklaştırılmaktaydı. Ancak insan atıklarının yine kanallar yoluyla bazı evlerin bahçelerine veya şehrin dışındaki çiftliklere yakın kısımlarına boşaltılarak gübre olarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Çiftçiler belli bir ücret karşılığında insan dışkılarını satın alarak tarımda bunlardan faydalanmaktaydılar.⁴⁵

Ünlü devlet adamı Agrippa (MÖ 63–12) Romalıların kendi kanalizasyon sistemlerine karşı duydukları hayranlığı açıkça ifade etmektedir. Forum ve Aventine mahallelerinin pis sularını boşaltan Cloaca Maxima'nın saman yüklü bir arabayı bile kaldırabilecek büyüklükte olduğu belirtilmekteydi. MÖ 33'te Cloaca Maxima'nın temizlendiği sırada, Agrippa kanalın

yerel bir bataklığın drenajı ve döneminde dünyanın en kalabalık şehirlerinden birinin atık sularının tasfiyesi için yapılmış olup, atık suları şehrin içinden akan Tiber Nehri'ne taşırdı. İsmi tam olarak anlamı "en büyük lağım"dır. Geleneklere göre, MÖ 600'lerde Roma Kralı Lucius Tarquinius Priscus'un emriyle inşa edilmiş olabilir. Bu halk yapımı eser büyük ölçüde, Etrüsklü mühendislerin ve Roma'nın en fakir sınıfından çok sayıda yarı mecburi iş gücünün yardımıyla bitirilmiştir. Livy, onu Roma'nın altında kazılmış tüneller olarak tasvir edip, bu olaydan sonra "harika bir iş" diye yazıyordu. Yazıtlardan ve ipuçlarından anlaşıldığı kadarıyla orijinalinde, akıntılarla ve komşu tepelerin ağaçlarıyla şekillendirilmiş açık bir drenaj kanalı olup, ana Forum'a doğru kanallar açılmış oradan da Tiber Nehri'ne bağlanmıştır. Bu açık kanalların üzeri zamanla şehrin değerini arttıran boşluklar oluşturacak şekilde azar azar kapatılmıştır. Her iki teorisinin de doğru olması mümkündür ve sistemin bazı alçak bölümlerinin gösterdiği gibi destek yapıları zamanında, zemin seviyesin altındaydılar. Ana kanalizasyondan ayrılan birçok kol vardı ama görünüşe göre resmi lağım, halk tuvaletlerine, hamamlar ve kamu binalarına hizmet veriyordu. Roma'daki özel ikametler, özellikle zengin olanlarınkinde lağım için çeşitli fosseptik çukuru bulunurdu. *Cloaca Maxima*, Roma İmparatorluğu süresince iyi korunmuştur ve iddiaların ispatı olarak Batı Roma İmparatorluğunun geleneksel yıkılışının ardından geçen onca zamana rağmen hâlâ çalışmaktadır. MÖ 33'te bilindiği kadarıyla Agrippa tarafından incelenip, bakımı yaptırılmıştır ve arkeolojinin açığa çıkarttığı birkaç binanın stili ve farklı dönemlerden buluntular sistemin düzenli olarak kontrol edildiğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde, geride kalan geçitler modern lağım sistemi ile birbirine bağlanmış, asıl olarak nehir suyunun geri hareketi problemi ile uğraşmıştır. *Cloaca Maxima*'yı Tanrıça *Cloacina*'nın koruduğu düşünülürdü. Roma kayıtlarına göre, kanallarda sürüklenen insan cesetlerinin sayısı, imparatorlar Elagabalus ve Saint Sebastian arasındaki sürede, normal cenaze töreni ile gömülenlerden daha fazladır. Cenaze görüntüleri ünlü ressam Lodovico Carracci'ye konu olmuştur. *Cloaca Maxima*'nın Tiber nehrine açılan dış duvarları bugün hala Ponte Palatino ve Ponte Rotto köprüleri yakınında görülebilir. Forum'daki Julia Bazilikası yanında aşağıya inen merdivenlerden yine dış duvarları görmek mümkündür. *Bk.* Oxford Classical Dictionary, *Cloaca Maxima* maddesi. Carcopino 1962, 51; Horan 1996, 6-20 vd; Kretzschmer 2000, 95; Landels 1996, 51.

⁴⁴ Carcopino 1962, 51; Horan 1996,

⁴⁵ Gülbay 2003, 26-28. Hellenler de toprağın verimini arttırmak için gübre kullanmışlardır. Ancak Hellenlerde gübrelemede, öküz ve katır dışkıları, baklagiller ve yabancı otlar kullanılmaktaydı. Hellenlerde insan dışkısı kullanıldığına dair bilgimiz bulunmamaktadır. *Bk.* Özdizbay 2004, 13.

muazzamlığını bizzat gözleriyle denetlemeye karar vermiş ve bir kayığa binip kürek çekerek temizlenme operasyonunu denetlemek üzere dev kanalı baştan sona geçmiştir.⁴⁶

Lağım kanalları, sıradan halkın yaşamını sosyal ve ahlaki açıdan da etkiliyordu. Yaşam ve ölüm, bu fevkalade düzenlenmiş kanalizasyon sisteminin varlığının gölgesinde gerçekleşmekteydi ve Romalı kadınlar burayı istenmeyen bebeklerini bırakmak için kullanmaktaydılar. Aralarından hayatta kalmayı başaranlar, kısır kadınlar tarafından kurtarılabilmekteydi. Bu kadınlar bebeği eve götürüp kocalarına kendi çocuğu olarak sunmaktaydılar.⁴⁷

Ölüm ve kanal arasındaki bu akıl almaz ilişki Roma'nın hapisanelerinde de varlığını hissettirmektedir. Yeraltındaki Mamertine zindanından *Cloaca Maxima*'ya kolayca geçilebiliyordu. Mahkûmlara işkence yapıldıktan sonra idamları gerçekleştirilip kolayca kanala atılabiliyordu. Galya önderi Vercingetorix, MÖ. 52'de yenilgiye uğratılmasından sonra Julius Caesar'la birlikte Roma'ya döndü. Julius Caesar, altı yıl sonra kazandığı zaferden sonra Vercingetorix'i teşhir etti. Ardından Galyalı'yı idam ettirip herhalde kanalizasyona attırdı. Aziz Petrus çok sayıdaki mucizelerinden birini Mamertine zindanındayken gerçekleştirdi. Mahkûm yoldaşlarını vaftiz edecek hiç su bulamadığı için, hücresinde kanalizasyondan bir kaynak suyu fişkırttığı söylenir.⁴⁸

Diğer taraftan az tanınmış bir diğer Roma imparatoru olan Elagabalus (veya Heliogabalus MÖ. 204–222), tuvaletten ölen ünlü kişiler listesinde yer almaktadır. İmparatorun tuvaletinde otururken öldüğü ve ardından cesedinin alttaki kuyuya atıldığı düşünülmektedir.⁴⁹ İmparatorun bu şekilde ölmesi ne kadar ilginçse cesedinin bir lağım çukuruna atılması da o derece çarpıcıdır ve imparatorun kendi rakipleri ya da onu sevmeyenler tarafından öldürüldüğünün bir göstergesi olabilir. Böylece tuvaletler ve lağım çukurları sadece insanların atıklarını temizleyen önemli bir mekân değil aynı zamanda siyasetin kirli yüzünü de temizleyen bir yer olmuştur.

Oturaklar, lağım çukurları ve helalar Roma'nın kısmen temiz bir şehir olmasına katkıda bulunan unsurlardır. Cadde ve sokak kenarlarına konulan *gustra* adı verilen çanaklar, yolcuların hacet gidermesine yarıyordu.⁵⁰

⁴⁶ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁴⁷ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁴⁸ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁴⁹ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁵⁰ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

Eski Romalılar doğa güçlerine tanrıların ve tanrıçaların hükmettiğine inanırlardı. Dışkı dünyasıyla birlikte yeraltında kaybolup gitmiş, adları anılmayan tanrılar tuvaletle ilgili olanlardı. Mesela *Cloacina* ortak lağım kanalı tanrıçasıydı. Kanal tıkanmış ya da taşıdığı zaman ona dua edilirdi. Erken dönem bir Roma hükümdarı olan Titus Tacius, *Cloacina*'nın güçlerine inanırdı. Kendi helası, tanrıçanın bir heykelini koydurduğu *Cloacina*'ya yaraşır bir tapınaktaydı. Bazı insanlar *Cloacina*'nın ışığı aşk tanrıçasıyla paylaştığına inanırlardı. Bir kanalda Venüs'ün *Venüs Cloacina* adlı bir heykeli bulunmuştur. *Stercutius*, kazurat (yellenme) ya da dışkı tanrısıydı. Çiftçiler, tarlalarını gübreledikleri zaman *Stercutius*'a dua ederlerdi. Kraliçe I. Elizabeth'in vaftiz oğlu ve portatif parçaları olan tuvaletin mucidi Sir John Harington, *Stercutius*'un gerçekte kılık değiştirmiş Satürn olduğuna inanıyordu. Satürn, tarım tanrısıydı ki, bu onun *Stercutius*'la yakın ilişkisini açıklayabilirdi.⁵¹ *Crepitus*, rahatlama ve mide gazı tanrısıydı. İshal ya da kabız olan kişiler için özel bir önemi vardı. Tanrı ve tanrıçaların insan şeklinde tasvir edilmiş olmaları, onların da bedensel fonksiyonları bulunduğu anlamına geliyordu. Yağmur, tanrı ve tanrıçaların gözyaşı veya idrarı olarak görülürdü. Çevrelerinin genellikle pis olmasına karşılık, Romalılar için görgü kuralları önem taşırdı. "Edepsizlik yapmayın!" uyarısı, tapınaklarda hacet gidermeye kalkışarak tanrıları rahatsız edebilecek kişileri engellenmeye yönelikti. Baş Roma tanrısı Jüpiter'in gazabının yanlış davranan ruha yöneleceği inancından dolayı heykellere çiş yapmak yasaktı.⁵²

Aynı şekilde, Romalılar imparatorlarını rahatsız etmekten de kaçınırlardı. İmparator Claudius'un huzurunda yellenmekten kaçınan bir adam karın ağrısından ölmüştü. Adamın hekimi, adabımuaşeret kurallarına uymasının ölümünde büyük bir payı olduğunu söylemişti.

⁵¹ Benzer şekilde Mısırlılar, insan dışkısı ve tarımla ilişkili olan *scarabe* (bokböceği)yi, dışkıları parçalayıp çürütmesine yardımcı olarak dünyada önemli bir görevi yerine getirdiği için kutsal sayar ve ölü gömme merasiminden önce altından yapılmış bir *scarabeyi* ölünün kalbinin üzerine yerleştirirlerdi. Bk. Herodotos II. Skarabe eski Mısır'daki en yaygın sembollerden biridir. Mısır geleneğinde üç farklı anlamda kullanılmış olan sembolün simgelediği anlamlar şöyle açıklanmaktadır: Ra'nın "khepre" şeklini temsil eden kullanımlarında kozmik evrenin meydana getirilişini simgelemektedir. Bu böceğin üreme biçimi, kendi kendini doğuran, daha doğrusu kendi kendinin nedeni olan yaratıcı güç "Phtha"nın evrendeki kozmik nesneleri şekillendirerek oluşturmasını temsil etmekteydi. Bu güç, yoktan var eden değil, "var edilen"i biçimlendiren bir güçtü. Mısır'ın hiyeroglif yazısında "olmak", daha doğrusu "verilen biçimi alarak varlık haline dönüşmek" anlamına gelen "hpr" ya da "kheper" fiili ayakları açık bir skarabe ile yazılmaktaydı. İlah Khepra'nın adı da bu fiilden türemiştir. Güneş ile birlikte kullanımlarında, Güneş Sistemi'nin kendisine yaşam veren, kendisini yöneten Sirius Sistemi ile ilişkisini simgelemektedir. Böceğin yumurtalarını koyduğu ve itme gücüyle yuvarladığı küre, kozmosda bir güçle yuvarlanıp giden bir ateş küresi olan ve tohumlarını Sirius'tan alan Güneş'i simgelemektedir. Sembolün bu anlamdaki kullanımında, sembole genellikle Güneş'i simgeleyen bir diskin eşlik ettiği görülür. Ölüm ve ölüm-ötesi konularıyla ilgili olarak kullanımında ise reenkarnasyonu simgelemek üzere kullanılırdı. Bununla birlikte scarabenin eski Mısır'da aynı zamanda bir tür muska olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Apis öküzlerinin de dillerinin altında scarabe işaretinin bulunduğu inanılmaktadır. Herodotos, III. 28.

⁵² Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

Ölümünün nedenini öğrendiğinde, düşünceli imparator karın ağrısı çeken herkesin kendi huzurunda yellenebileceğini bildiren bir ferman çıkarmıştı.⁵³

Gerçek anlamda medeniyetin, insan pisliğinin lağım tertibatları ve tuvaletler sayesinde şehirlerin dışına çıkarılmasıyla ve bu yapıların geliştirilmesiyle başladığı belirtilebilir.⁵⁴ Ancak, şehir ve medeniyet hayatının önemli bir parçası olan bu mimari yapıların Orta Çağ'da varlığını devam ettiremediği görülmektedir. 375 Kavimler Göçü sonucunda Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun ürettiği pek çok mimari yapı ve medeniyet unsurunun yerle bir edilmesinden sonra Avrupa'ya yeni gelen kuzeyli kavimlerin Yeni Çağ'ın başlarına kadar Roma seviyesinde tuvaletler yapamadıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple Orta Çağ'da Avrupa'da şehirlere pencerelerden atılan dışkılarından ve pis kokudan girmenin ne derece riskli olduğu düşünülebilir.⁵⁵

Sonuç

Mısır, Mezopotamya ve Anadolu gibi Eski Çağ Akdeniz dünyasının bilinen büyük medeniyet merkezlerinde tuvalet ihtiyacının karşılanması ve suyun kullanılması konusunda önemli bir yol kat edildiği bilinmektedir. Akdeniz dünyasında oluşan bilgi ve görgü birikimi bu konuya zamanla toplumsal ve kişisel temizlik açısından bakılmasını da sağlamaya başlamıştır. Hellen ve Roma Çağı'nda bilgi birikimi sonucunda çevre ve tabiatın yeniden yorumlanmasıyla, insan üzerindeki düşünceler yeniden şekillenmiştir. İnsanın varlığı ile ilgili sorularla birlikte, ihtiyaçlarına yönelik düşüncelerde de atılım yaşandığı söylenebilir. İnsanın çevresiyle var olduğu, bir bütün olduğu gibi yeni yaklaşımlar, bir yönetim merkezi olan polis ile birlikte yeni şehir planlamasını da beraberinde getirmiştir. Kalabalıklaşan şehirlerin kamu ve özel binalarının planlanması bir ihtiyaç olduğu kadar, büyüyen devletlerin ihtişamını ve medeniyet düzeyini ortaya koyması bakımından önemliydi.

Roma döneminde, şehirlerin düzenlenmesi, asayiş ve temizliğinin sağlanması gibi konular devletin kontrolü altına alınmıştır. Roma, bu düzenlemelere emek harcayarak finansman ayırmış, böylece mimari anlamda Roma devrinde tuvaletler bir mekâna kavuşmuş ve belli yerlerde yaygınlaşabilmiştir. Ancak çok katlı evlerde ya da ücra bölgelerde yaşayan fakir halkın evlerinde ayrıntılı bir tuvalet tertibatı henüz gerçekleşmiş değildir. Çok önemli bir gelişme aşaması olmakla birlikte, özellikle zengin ailelerin konutlarına götürülebilmüş olan ve

⁵³ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁵⁴ Carcopino 1962, 48-55; Horan 1996, 6-20 vd.

⁵⁵ Horan 1996, 6-20 vd.

üzerinden vergi alınan bu hizmet hâlen özel binalar için bir lükstü. Bu sebeple her zaman şehirlerin temizlik ve hijyeni kısmen sağlayabildiği söylenebilir.

2. yüzyılda Galenos'un havada insanı hasta eden gözle görülemeyecek kadar küçük canlıların bulunduğunu tespit etmesine karşın⁵⁶ Romalıların bunların kaynağının su ve havaya karışan insan dışkı ve atıklarıyla da bağlantılı olabileceğini bilip bilmedikleri hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Konutlarda ve umumi tuvaletlerde oturaklara çok sayıda insan oturduğundan, bunun idrar yollarıyla geçen hastalıklara yol açacağı açıktır. Ayrıca bir sohbet merkezi haline gelen tuvaletlerde uzun süre oturularak zaman geçirilmesi de bu tür rahatsızlıkların yaygınlaşmasında etkili olmuş olmalıdır.⁵⁷

Hellenler ve Romalılar suya doğrudan idrar ve tuvaletini yapmayı uygun görmeseler de şehirlerin tuvalet atıklarının kanallara ve oradan da kuvvetli akan bir akarsuya yönlendirilmesi ve karıştırılması içme sularındaki hastalık etkenlerini arttırmaktaydı.⁵⁸

Günümüzde de idrarın bileşenlerinden, amonyak ve ilaç üretimi yapıldığı konusunda tartışmalı görüşler ileri sürülmekle birlikte idrarın tekstilciler ve dericiler tarafından açık kaplarda toplanmaları,⁵⁹ idrarların şehirlerin her yerinde gelişigüzel yapılmasını önlemişse de, genel anlamda pis koku ve hastalıkların başka bir kaynağı olmalıdır. Ayrıca idrarın bu işlemlerde kullanılmasından sonra giysilerin ve bu işlemleri yapan ellerin suyla yıkanıp yıkanmadığı, ya da ayrı bir temizlenme işleminden geçirilip geçirilmediği de bilinmemektedir.

Evlerde, banyo, mutfak ve tuvaletlerin atık suları değerlendirilmek için birbirine yakın mekânlarda ya da iç içe yapılmaları, Roma evlerinde özellikle yaz aylarında yiyeceklerin etrafında çok sayıda haşere ve böceğin oluşmasına sebep olmalıydı. Tuvalet ve banyodaki pis atıklar üzerinde gezinen bu canlılar biraz sonra yiyecekler üzerinde de dolaşüyor ve dışkı-besin zincirinde önemli bir hastalık etkeni oluşturuyordu.⁶⁰ Jackson, lağım çukurlarının içme suyu sağlanan kuyularla yan yana bulunması ve tuvaletlerin çoğu yerde mutfakın içinde tasarlanmış olmaları sebebiyle diyare ve dizanteri gibi hastalıkların yaygın olduğunu belirtmektedir. Hatta bu hastalıkların yaygın olması sebebiyle, toplumun bunlara direnç

⁵⁶ Bk. Singer 1997.

⁵⁷ West 1996, 53. Jackson Roma toplumunda sosyal bir mekân olarak kullanılan hamam ve tuvaletlerin temizlenmeyi sağladığı kadar, hastalık etkenleri arasında önemli olduğunu belirtmektedir. Bk. Jackson 1999, 43-48.

⁵⁸ Perslerde "bir akarsuya içmek, tükürmek, elini yıkamak, hiç yapmadıkları şeylerdir ve başkalarının yapmasına da katlanamazlar; zira ırmağa en büyük saygı beslerler". Herodotos, I. 138.

⁵⁹ Juvenal, Satires, III.38. Ayrıca bk. Jackson 1999, 47.

gösterdiğini ancak sadece başka bir hastalık sebebiyle güçsüz olanların bu hastalıklara yenik düşmüş olduklarını açıklamaktadır.⁶¹

Mahremiyet kavramının tuvaletlerde yer almadığı Roma toplumunda tuvaletler gayrimeşru kadın erkek ilişkilerinin gerçekleşmesine imkân sağlamasıyla da hastalık sebebiydi. Bu durum gayrimeşru ya da istenmeyen çocukların tuvalet ve ona bağlı kanallar çevresinde zayi edilmesi veya bırakılması olaylarıyla da önemli bir sağlık problemi ve sosyal sorunun da nedeni olabilirdi. Bu anlamda tuvalet ve kanalizasyon şebekeleri tahmin edilenin ötesinde işlevlere sahip olduğunu göstermektedir.

Tuvaletlerde umum tarafından kullanılan temizlenme araçları ve herkesin süngerli sopasını yıkadığı arklar içerisinde akan suda dolaşan dışkı parçaları yine insan sağlığını tehdit etmekteydi.⁶²

Hellen Çağı'nda olduğu gibi Roma'da fakir ailelerin evlerinde kullanılan pişmiş topraktan yapılmış kaplar da ayrıca evlerde mikrop saçan tuvalet gereçleriydi.

Romalıların lükse ve zevke olan düşkünlükleri kendi döneminin ölçüleri içerisinde temiz bir çevreyi doğurmuştu. Yukarıda belirtilen bütün bu olumsuzluklara rağmen tuvaletler ve kanallar yine de şehir yaşamında medenilik düzeyinin ve gelişmişliğin önemli bir göstergesiydi. Eski Çağ'da nüfusu artan şehirlerin dışkıları sebebiyle pis kokması ve şehir merkezinde, orada burada insan dışkılarının dağınık bir şekilde yayılması ihtimalini de ortadan kaldırmıştı.

İnşası ve bakımı da lüks ve zenginliğin belirtisi olan tuvaletler ve kanallara imparatorların da önem verdikleri, bir noktadan sonra da bu yapıların ayakta kalması, bakımı ve temizliği konusunda özel görevlilerin tayin edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bugünkü çevre-temizlik vergisi gibi kanallara bağlı tuvaletlerden vergi alındığı, evlerden atılan dışkıların yoldan geçenlerin üzerine düşmesinden dolayı da ceza kesildiği görülmektedir.

Kronolojik olarak, Orta Çağ dünyası, Eski Çağ'dan yüzyıllar sonra oluşmasına rağmen şehirlerin tuvalet problemine ve temizliğine Romalılar kadar kesin çözüm bulamamışlardı. Eski Çağ'da Roma idaresi altındaki bölgelerde sadece dar gelirli ailelerin tuvalet kapları içerisinde cezasına katlanarak pencerelerden attıkları, şehirde çok da alışık olunmayan uygulama Ortaçağ'da saray ve villalarda bile oldukça yaygındı. Bu, tuvalet ve kanalların

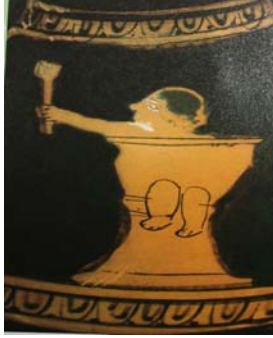
⁶⁰ Günümüzde yapılan araştırmalar, tuvalet ve tuvalet etkenlerinin bağırsak parazitleri, tifo, dizanteri, kolera, çocuk felci, çocuk yaz ishalleri, gıda zehirlenmesi ve Hepatit A gibi ciddi hastalıklara sebep olduğunu göstermektedir.

⁶¹ Jackson 1999, 47-48.

⁶² İnsanların taşıdığı hastalıkları ve bakteri, virüs diğer hastalık yapıcı etkenleri bir başka kullanıcıya aktarmaları ihtimali kuvvetlidir. *Bk.* West 1996, 53. Ayrıca *bk.* Jackson 1999, 32, 41,42-46,128, 130.

insanın büyük bir mühendislik bilgisine ve ekonomiye gereksinim duymasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Orta Çağ'da, hatta sonraları da pek çok Avrupa şehrinin pis kokuyla mücadele etmek için tuvalet ve sistemlerini inşa etmek yerine, sadece geçici çareler buldukları bilinmektedir.

Resimler



Resim 1-M.Ö. 440'lara tarihlenen British Museum'dan bir *khous* üzerinde lazımlıkta oturan bebek tasviri. Harris 2003, 60.



Resim 2-Bir bebeği *khous* üzerinde gösteren aynı vazanın temsili resmi. Jenkins 1993, 13.



Resim 3-Ephesos *Latrina* oturakları. Thomas 1998, 29.



Resim 4-Bergama antik şehir planında kentin *Latrinası*. Radt 1984, 21.

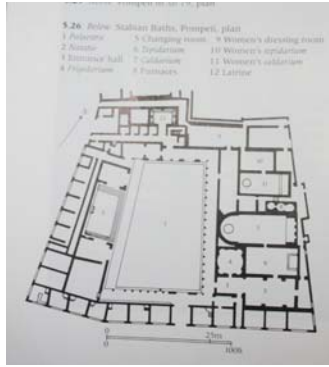


Resim 6- Sardeis Antik Şehrinin Su Şebekeleri



Resim 7-Su Tertibatının Ev Döşemesindeki Durumu

Fotoğraflar Halil Erdemir tarafından çekilmiştir.



Resim 8- 79 yılından kaldığı düşünülen Pompeii antik şehir planında *Latrina*. Ramage ve Ramage 1996, 152.



Resim 9- İngiltere’de Housesteads’de, Hadrianus Suru’nda Roma döneminde bir askeri kamp için yapılmış *Latrina*. Dış duvarlarla ortadaki dikdörtgen havuz arasına ahşap oturaklar konularak askerlerin tuvalet ihtiyacını gördükleri düşünülmektedir. Davies 1989, 210-211.



Resim 10- İtalya’da Ostia’da *Latrina* oturakları West 1996, 53.

Antik Kaynaklar

Aristophanes, *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunları*, (2006), çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Cassius Dio, (1914, 1927), *The Roman History*, translated by Earnest Cary, 9 volumes, Loeb Classical Library, McMillan and Co, New York.

Catullus, *Bütün Şiirleri (Latince Aslı ile)*, Kabalcı Yayınevi, çev. Çiğdem Dürüşken, Erdal Alover, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997 1. Baskı, Kabalcı Yayınları, 2002 İkinci Baskı.

C. Plinius Secundus, *The Natural Historie of C. Plinius Secundus (The Historie of the World)*, translated by Philemon Holland, London.

Herodotos, (1972), *The Histories*, translated by Aubrey de Sélincourt, Penguin Classics, Middlesex.

Juvenal (1974), *The Sixteen Satires*, translated by P. Green, 9th edition, Penguin Books, London.

Seneca (1999), *Ahlaki Mektuplar (Epistulae Morales) Kitap I-XX*, çev. Türkan Uzel, TTK, Ankara.

Suetonius, (2007), *The Twelve Caesars*, translated by Robert Graves, Penguin Classics, London.

Modern Bibliyografya

Abbasoğlu, Haluk, (2001), "The Perge Excavations", *Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey 1932-2000*, ed. Oktay Belli, Istanbul University Rectorate Publication, İstanbul, 211-216.

Alp, Sedat, (2000), *Hitit Çağında Anadolu*, TÜBİTAK, Ankara.

Barrow, Reginald. H., (2006), *Romalılar*, çev. Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul.

Belli, Oktay, (1989), "Urartu Kalelerindeki Anıtsal İşaretler", *Anadolu Araştırmaları XI*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 67, İstanbul, 65-88.

Belli, Oktay, (1997), *Doğu Anadolu'da Urartu Sulama Kanalları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Belli, Oktay, (2001), "Çavuştepe (Sardurihinili) Excavations", *Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey 1932-2000*, ed. Oktay Belli, Istanbul University Rectorate Publication, İstanbul, 173-178.

Bingöl, Orhan, (1998), *Menderes Magnesiası*, Ankara.

Blanck, Horst, (1999), *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*, çev. İslam Tanrıcut, Arion Yayınevi, İstanbul.

Carcopino, Jérôme, (1962), *Daily Life in Ancient Rome*, Fransızca'dan İngilizce'ye tercüme eden E. O. Lorimer, Penguin Books, Middlesex.

Chamonard, *Exploration archéologique de Délos*, 8, 181-190.

Davies, Roy, (1989), *Service in the Roman Army*, ed. David Breeze ve Valerie Maxfield, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Deighton, Hilary J., (2000), *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*, çev. Hande Kökten Ersoy, Homer Kitabevi, İstanbul.

Gülbay, Onur, (2003), *Eskiçağ'da Tuvalet Kültürü*, TEBE Yayınları, İstanbul.

Harris, Nathaniel, (2003), *History of Ancient Greece*, Chancellor Press, London.

- Jackson, R., (1999), *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, çev: Şenol Mumcu, Homer Kitabevi, İstanbul.
- Jenkins, Ian, (1993), *Antik Devirde Çocuk Eğitimi*, çev. Hasan Malay, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Harris, Nathaniel, (2003), *History of Ancient Greece*, Chancellor Press, London.
- Horan, Julie L., *The Porcelain God: A Social History of the Toilet*, Seacus, N.J: Carol Pub. Group, 1996.
- Kadıoğlu, Musa, (1997), *Menderes Magnesiası Latrina Opus Sectileleri*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara.
- Koç, İlker, (2006), *Hititler*, derleyenler Çiğdem Atakuman, Tuğba Tanyeri Erdemir, Deniz Erdem, İlker Koç, ODTÜ Yayıncılık, Ankara.
- Kretschmer, Fritz, (2000), *Resimlerle Antik Roma'da Mimarlık ve Mühendislik*, çev. Z. Zühre İlkelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Landels, J. G. (1996), *Eski Yunan ve Roma'da Mühendislik*, çev. Barış Bıçakçı, TÜBİTAK, Ankara.
- Miltner, Franz, (1960), *XXIV. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos*, Band XLV.
- Mitchell, Stephen, (1995), *Cremna in Pisidia (An Ancient City in Peace and in War)*, Sarah Cormack, Robin Fursdon, Eddie Owens and Jean Öztürk, Swansea.
- Naumann, Rudolf, (1991), *Eski Anadolu Mimarlığı*, çev. Beral Madra, TTK, Ankara.
- Özdizbay, Aşkım, (2004), *Eski Yunan'da Tarım*, TEBE Yayınları, İstanbul.
- Palaz Erdemir, Hatice, "Antikçağ'da Hierapolis ve Çevresinde Koyun Yetiştiriciliği ve Yan Sektörleri", *Uluslararası Denizli ve Çevresi Tarih ve Kültür Sempozyumu, Denizli, 6-7-8 Eylül 2006*, 23-30.
- Palaz Erdemir, Hatice, (2008), "Eskiçağ Topluluklarında Tespit Edilen Belli Başlı Hastalıklar ve Sağlık Sorunları", *I. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi, 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Bildiri Kitabı*, C. I, 20-24 Mayıs 2008, 852-879.
- P. Erdemir, Hatice ve Halil Erdemir, (2006) *Sardes, A Forgotten Metropolis at the Beginning of Royal Road*, Manisa Ofset, Manisa.
- Radt, Wolfgang, (1984), *Bergama, Arkeolojik Rehber*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul.
- Radt, Wolfgang, (2001), *Pergamon, Antik Bir Kent'in Tarihi ve Yapıları*, çev. Suzan Tammer, İstanbul.

- Ramage Nancy H. and Ramage, Andrew, (1996), *Roman Art*, Calmann and King Ltd., London.
- Scullard, H. H., (1994), *Roman Britain (Outpost of the Empire)*, Thames and Hudson, London.
- Sevimli, Şükran, (2005), *Anadolu Uygarlıklarında Temizlik Kavramı ve Uygulamalarının Evrimi*, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı, danışman: İlter Uzel, Adana.
- Singer, P. N., (1997), *Galen (Selected Works)*, Oxford University Press, Oxford.
- Slums, Alex Scobie, (1986), "Sanitation and Mortality in the Roman World", *Klio*, 399-433.
- Şahinbaş Erginöz, G., (1999), *Hititlerde Anatomi ve Tıp*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- The Oxford Classical Dictionary*, (1996) ed. By Simon Hornblower and Anthony Spawforth, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Thomas, Carmen, (1995), *Çiştaki Mucize*, çev: Leman Çalışkan, Doğan Yayın, İstanbul.
- Thomas, Christine M., (1998), *Ephesus*, Do-gü Yayınları, İstanbul.
- Thorpe, Martin, (2002), *Roma Mimarlığı*, çev. Rifat Akbulut, Homer Kitabevi, İstanbul.
- Ünal, A., (1990=1992), "Ritual Purity Versus Physical Impurity in Hittite Anatolia: Public Health and Structures for Sanitation According to Cuneiform Texts and Archaeological Remains", in *Uluslararası Birinci Hititoloji Kongresi Bildirileri*, Çorum, 19-21 Temmuz 1990, 208-223="Hititler Devri Anadolu'sunda Temizlikle İlgili Araştırmalar: Çivi Yazılı Metinler ve Arkeolojik Verilere Göre Kentlerde Halk Sağlığı ve Temizlikle İlgili Yapılar" Uluslararası Birinci Hititoloji Kongresi Bildirileri, Ankara, 186-207.
- Valbelle, Dominique, (1992), *Eski Mısır'da Yaşam*, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wells, Colin, (1992), *The Roman Empire*, Fontana Press, London.
- West, Robert Sackville, (1996), *Life In Ancient Rome*, London.
- Wycherley, R. E., (1991), *Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?*, çev. Nur Nirven-Nezih Başgelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Yegül, Fikret, (1986), *The Bath-Gymnasium Complex at Sardis*, Harvard University Press, Cambridge.
- Yıldız, Nuray, *Eskiçağda Deri Kullanımı ve Teknolojisi*, Marmara Üniversitesi Yayınları No. 540, İstanbul.

İstanbul'daki Çinili Hamamlar

Latife Aktan*

Yüzyıllarca yıkanma (su ile arınma) mekânı olarak tanımlanan hamamlar, günümüzde yerini banyo, sauna ve benzeri yapılara bırakmıştır. "Hamam" Arapça ısıtma anlamına gelen *hamma* kelimesinden gelir ve buhar banyosu anlamındadır.

Roma ve Bizans hamamları Selçuklu ve Osmanlı hamamlarına örnek teşkil etmiştir. Roma Hamamı'nın kaynağı olan Diocletianus dünya tarihinde yapılmış en büyük hamam olarak bilinir.

İslamiyet'te temizlik dinin temel taşlarından olduğu için hamamlar da camiler kadar büyük önem kazanmış ve çok sayıda inşa edilmiştir.

Sultan, çarşı, konak gibi çeşitli gruplara hizmet eden hamamlar yaptırılmıştır. Osmanlı geleneğinin yoksula yardım davranışı, belirli zamanlarda ücretsiz hamamlar şeklinde bu alanda da görülmüştür.

Hamamlar tek veya genellikle çifte olarak yapılmıştır. Çifte hamam; Selçuklu devrinden bu yana çok kullanılmış, günümüze ulaşan hamamlarda da, kadınlar ve erkekler kısmı paralel eksene göre düzenlenmiştir.

Hamamlarda bulunan üç alan sırasıyla *Camekân* (Apoditerium) giriş, *Soğukluk* (Tepidarium), *Sıcaklık* (Caldarium) Harare, birbirine küçük ara kapılarla geçişli mekânlardan oluşur.¹

İnşa edilmiş 237 İstanbul hamamından bu gün sadece 60 adedi faaliyetini sürdürmektedir. Bunlardan 12 tanesi 1990 sonrası eski durumlarını muhafaza etmek kaydıyla

* Yrd. Doç. Dr. Latife Aktan,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü, Öğretim
Üyesi, Çanakkale.
latifeaktan@yahoo.com

¹ Süheyl Ünver, *Türk Hamamı ve Hamamlar Tarihi*, Yayınlanmamıştır. (Sayın Orhan Ağın'dan Temin Edilmiştir.)

çarşı olmuş. 9 adedi müşteri azlığından kapanma tehlikesi ile yüz yüze kalmış, çalışanların çoğunluğunda kadınlar kısmı faaliyetini durdurmuştur.²

Günümüze ulaşamayan hamamların yanı sıra, ulaşım soğuk hava deposu, matbaa, bar, iş hanı, çarşı, lokanta vs. dönüşenleri, amaçları dışında kullanılarak ayakta kalmayı sürdürmekte olanlar da vardır.

Hamamla birlikte gelişen toplumsal etkinlikler; hamam âlemleri, hamam faslı, loğusa ya da kırk, gelin, kına, damat, sünnet, çarşı, kuşluk, halk v.s. hamam toplantıları artık yapılmamaktadır.

Bir zamanlar "*han hamam sahibi olmak*" sözcüğü ile insanların varlık durumu tespit edilirdi. Zenginlik göstergesiydi.³

Eskiden vakıf olarak yaptırılan hamamlar, yakın geçmişte kişilere ait mülk hâline gelmiştir.

Hamam, birçok sanat dalına konu olmuş ve çok sayıda farklı alanda eserin meydana gelmesine neden oluşturmuştur. Batılı ressamalar oryantalist tablolarında hamam konusunu resmederken çinileri unutmamışlardır. Minyatürlerdeki hamam sahnelerinde de çiniler kullanılmıştır. Edebiyata, şarkı ve türkülere de konu olan hamamlar İstanbul'un mimarisinde önemli bir yere sahiptir.

Bir kısım hamam, 1960'lı yıllarda restore ettirilerek orijinal çinilerinin yerine Kütahya Çinileri ile bezeli hale getirilmiştir.

Bir dönem çinili olduğu bilinen hamamlar, çinisiz olarak işlevini sürdürürken adı *Çinili Hamam* olmasına rağmen çini bulunmayan hamamlar da faaliyettedir.

Hamamların çoğunun, çok sayıda ismi vardır. Yaptıranı, semtin adı, hizmet verdiği grubu tanımlayan isimlerle tanımlanmaktadırlar.

Çinili Hamam / Kaptan Paşa Hamamı / Tezgâhçılar Hamamı / Zeyrek Çinili Hamamı / Barbaros Hayrettin Paşa Hamamı

Fatih İlçe'sinde Kırkçeşme Mahallesi'nde İtfaiye Caddesi ile Çinili Hamam Sokağı'nın birleştiği noktada yer almaktadır.

Çinili Hamam; yaptıranından dolayı Barbaros Hayrettin Paşa veya Kaptan Paşa Hamamı, bulunduğu semtten dolayı Zeyrek Hamamı, semtin eski adından dolayı Tezgâhçılar

² Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 8.

³ A. Süheyl Ünver, "İstanbul Hamamları", *Yeni Tarih Dünyası*, Yıl 1, S. 16, Ercan Matbaası, 30 Nisan 1954 İstanbul, s. 654-657.

Hamamı veya eskiden semtte bulunan esnaf nedeniyle Tezgâhçılar Hamamı⁴ ve çinilerinden dolayı da Çinili Hamam olarak bilinir.⁵

İstanbul'daki Türk hamam mimarisinin en büyük ve güzel örneklerindendir. Hamam Beşiktaş'taki Barbaros Hayrettin Paşa Medresesi'ne gelir getirmek amacıyla 1546–50 arası Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Diğer kaynaklara göre yapım tarihi belli değil, bir diğerine göre de tahmini 1540'tır.⁶

Bu gün faaliyette olan çifte hamamdır. (Kadın ve erkekler kısmı hizmet vermektedir.) Dış görünüş olarak iki kısımda eşit büyüklüktedir. Plan bakımından, çok kullanılan klasik hamam tipinin en karakteristik örneğini teşkil eder. Her iki taraf birbirine paralel ve simetrik olarak inşa edilmiştir.⁷

1728–1833 Cibâli yangınlarında çok hasar görmüş, sonradan onarılmıştır.

Hamam önceleri vakıf malı iken, sonra şahıs malı olmuş. Yapının sahipleri konusunda birçok kişiden bahsedilmesine rağmen, en son tapu kayıtlarında, Nejat Yılmaz ve Hafize Uyanık kardeşlere ait olduğu belirtilmiştir. Şimdiki kiracısı Yusuf Atılğan, yakın geçmişte patlayan göbek taşını restore ettirdiğini ve odununu da Trakya'dan getirttiğini ifade etmektedir.

Camekân kısmının ortasında bulunan dört köşe fiskiyeli yekpare mermerden yapılı havuzun İran Şahı'nın hediyesi olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Hamamın çinileri, sadece erkekler kısmının girişinde ve sıcaklık kısmı duvarlarındadır. Girişin alınlığını çevreleyen kemer kısmının çok az bir bölümüne parça çini karolar monte edilmiştir. Mavi – beyaz grubu Babanakkaş ekolü çini parçalarının yanı sıra hurda rumi, geometrik formlu lacivert, sulu mavi ve turkuvaz renklerle bezeli sıratlı tekniğinde diğer çini parçalar da görülmektedir.

Hamamın avlusunda önceden var olduğu belirtilen çinilere günümüzde rastlamak mümkün değildir.

Hamamın harare (Sıcaklık) bölümü, 3 tonozla örtülü ılıkılık ve haçvari planlı 4 eyvanlı sıcaklık sekizgen göbek taşının çevresinde düzenlenmiştir.

⁴ Orhan Yılmazkaya, *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*, Çitlembik Yayınevi, İstanbul 2002, s. 88.

⁵ Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 106.

⁶ *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 2, s. 516.

⁷ A. Süheyl Ünver, "İstanbul Hamamları", *Yeni Tarih Dünyası*, Yıl 1, S. 16, Ercan Matbaası, 30 Nisan 1954 İstanbul.

Sıcaklık kısmı göbek taşı etrafındaki duvarlarda, halvet odalarının dış cephelerinde, eyvanda çini panolar bulunur. Panolar, dikdörtgen ve altıgen formdadır. Hamamda mavi-beyaz ekolü çiniler yer almaktadır.

Yedi adet altıgen pano bulunmaktadır. Halvet kapıları ve eyvan duvarı ortalarında görülmektedir. Farklı desenlerden oluşan bu panolar kapı üstleri ve eyvan ortaları olarak aynı renkleri ve aynı bölünmeleri, rumi, hatai, gonca, penç ve yaprak motiflerini içermelerine rağmen farklı tasarlanmışlardır. Her bir pano içinde yedi adet altıgen formlu kompozisyon, ara boşluklarında üçgen alanları çevreleyen bordürler bulunur. Hatai tarzı desenlendirilmiş panolar sıratlı tekniğindedir. Lacivert konturludur.

Altıgen panolar beyaz çamurlu, kenar uzunluğu 15 cm, genişliği 25 cm'dir. Üçgen alanların kenarı 10 cm ve bordür genişliği 3 cm'dir.⁸

Sayın Hocamız Prof. Dr. Şerare Yetkin'e göre hamamın çinileri, 16. yüzyıl *İznik* çinisidir.

Bazı kaynaklara göre de yenilenerek *Kütahya* ürünü çiniler kullanılmıştır.

Çini ustası Sayın Faik Kırımlı ise bu hamamın çinileri için *İstanbul* çinisi olduğunu söylemektedir. Bu farklı görüşler tarafımdan yorumsuz kalıyor.

Bu hamamın dikdörtgen formlu panoları Talik hatla yazılmış Farsça şiirden Hammamiye mısraları sekiz adet panoya dağıtılmış olarak yer almaktadır.

Ten çü nukre-i ham umezar-ı muflis-i'ur / Beden ham gümüş gibi ve halvet odası bomboş

Girifte kise be kef beher nukre-i hameş / Ham gümüş için eline kese almış

Sahn-ı hammam hem çü firdevsest / Hamamın sahnı cennet gibidir

Gercebünyad-i ost ez gil-i hışt / Her ne kadar temeli çamur ve kerpiçten ise de

Hub ruyan der o çu gılmaned / Oradaki güzel yüzlüler gılman gibidir.

Futeha pur ze zilha-yi bihişt / Avluları (kaygan) cennet hasırındandır.

Sefide dem ki şud ez hane azm-i hammameş / Sabah vakti evden hamama yönelince

Mezar dileş şud hak rehber-i gameş / Toprak onun adımlarını boş olan halvet odasına yöneltti

Şemse formu içindeki mısraların zemini lacivert, mısralar beyaz, mısraların boşluğunu dolduran helezon kurgudaki motifler turkuvaz olarak renklendirilmişlerdir. Bu panolar 53 x 19 cm. boyutlarındadırlar.

⁸ Şerare Yetkin, "İstanbul'da Çinili Hamamın Çinileri", *Kültür ve Sanat Dergisi*, Yıl 1, S. 1, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara, s. 26-30.

Çinilerin benzerlerini Manisa'daki Sultan Camii'nde, Bursa'daki Yeni Kaplıca'da, Silivrikapı'daki Hadım İbrahim Paşa Camii'nde, Edirne Muradiye Camii'nde, Çinili Köşk Müzesi'nde, Topkapı Sarayı, Sünnet Odası cephesi panolarında görmek mümkündür. Aynı zamanda yurt dışı müzelerinde ve özel koleksiyonlarda benzer kompozisyonlu çiniler rastlamak mümkündür.⁹

Çinili Hamam'ın suyu yakın zamana kadar bostan kuyusundan temin edilirmiş. Sıcak hazne önündeki külhanı ile külhan odaları bir zamanlar külhanbeylerine mesken olmuştur.¹⁰

Yeşildirek Hamamı / Direklice Hamamı / Sokullu Mehmed Paşa Hamamı / Süleyman Nahhas Hamamı / Azapkapısı Hamamı / Galata Mehmet Paşa Hamamı / Mehmet Paşa Hamamı / Çeşme Meydanı Hamamı

Galata'da, Azapkapısı, Çeşme Meydanı civarındadır. Fatih Sultan Mehmet dönemi hamamlarındandır. Fatih'in Türkçe vakfiyesinde Galata'da Süleyman Nahhas Mahallesinde olduğu ve onun vakıflarında bulunduğu kayıtlarda belirtilmektedir.

Bu gün mevcut olan bina asıl şeklini kaybetmiş, 16. yüzyıl yapısıdır. Bu hamam Sokulu Mehmet Paşa tarafından inşa ettirilerek Azapkapısı'ndaki Camisine vakfedilmiştir. İnşaatı Mimar Sinan yaptırmıştır. Çifte hamamdır ve faaliyettedir.

Birçok kaynakta "*Galata Mehmet Paşa Hamamı*" diye geçer. Evliya Çelebi ise "*Mehmet Paşa Hamamı*" olarak bahseder. Bu günkü adı "*Yeşildirek Hamamı*"dır. Yerinde Fatih Sultan Mehmet'in Ayasofya Cami'ne vakfettiği *Direklice Hamamı* vardı. Bu isim zamanla Yeşildirek olmuştur. Sonradan özel kişilere devredilmiştir.

Erkekler kısmında yer alan sekiz sütundan dolayı "Yeşildirek Hamamı" olarak adlandırılmıştır.¹¹

Hamam özel kişiler devredilmeden önce Sokullu Mehmed Paşa'nın oğlu ve İbrahim Han-Zade ailesinin ceddi İbrahim Han vakfı idi. Hamamın erkekler kısmı 1957 mağaza olmuş.¹²

Şimdi kullanılan hamam erkeklere hizmet etmektedir.

⁹ Şerare Yetkin, "İstanbul'da Çinili Hamamın Çinileri", *Kültür ve Sanat Dergisi*, Yıl 1, S. 1, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara, s. 26-27.

¹⁰ Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 110.

¹¹ *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 7, s. 509 -510.

¹² Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 297.

Eskiden çinileri varmış. Günümüzde hamam iç (sıcaklık) girişi, kenarları biyeli fayanslarla kaplıdır. Hamama ait orijinal kısım, sadece duvarın boyanmamış bir kısmında kalan kalem işidir.

Topkapı Sarayı'nda Hünkâr Hamamı Panosu

Haremdeki *altın yol* panolarından biri olan Bahar ağaçlı panonun III. Murat Has odasına çok yakın bulunan bir hünkâr hamamı için sipariş edildiği kaynaklarda belirtilmiştir.

Sivri kemer altında, lacivert zemine beyaz kitabeli, bahar ağacı kompozisyonlu, sıratlı tekniğinde İznik ürünü çini panodur.¹³

Panonun bordürü; rumi kompozisyonludur. Kırmızı zeminli kapalı formlar ile lacivert alanların arasında dolaşan rumiler, beyazdır. İki yandan ulama rumi kompozisyon, panonun, kartuşların ve de üst köşelerdeki bulutların etrafını çevrelemektedir. Panonun köşelerinde kırmızı zeminli beyaz bulut kompozisyon görülür.

Panonun alınlığı yan yana iki kartuştan oluşmuştur.

Kartuşların içinde, hat istifle iki mısradan oluşan bir beyit yer almaktadır. Lacivert zemin, üzeri beyaz hatla istiflenmiş beyitte hamamın padişah için çok değerli olduğunu ve hicri 980 tarihinde bittiğini işaret etmektedir.

Kartuşlardan soldaki içinde 1. mısradaki "Nuhsad-u haştad devr ez hicret-i hayr-ül beşer"

Kartuşlardan sağdaki içinde 2. mısradaki "Yaft itmam şehnişin-i hamam-ı âli mâkâm" yazmaktadır.¹⁴

Dolmabahçe Sarayı, Hünkâr Hamamı

Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan incelemede 65 no'lu oda ile aynı cephede yer alan tek hamamın duvarları çini ile kaplı olan 75 no'lu Hünkâr Hamamı olduğu saptanmıştır.

Kendine ait bir sofası da hamamın soğukluk bölümü "Camekân odası" olarak adlandırılmıştır.

Padişahın bölümündeki bu hamamda birbirine geçişli soğukluk, sıcaklık ve dinlenme, giysi bölümleri ile geleneksel Türk hamamının özelliklerini görmek mümkündür. Hamamın duvarları Art- Nouveau tarzda desenli eflatun çiçeklerle bezeli çinileri 20. yüzyılın başında bir yenileme yapıldığını gösterir. Mermer kurnaların ayna taşlarının oyma süslemeleri

¹³ Deniz Esemeli, *Hamam, Tarihte Yıkanma Kültürü ve Osmanlı Sarayında Hamam*, İstanbul 2006, s. 156.

¹⁴ Hamit Arbaş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı öğretim üyesi) tarafından açıklanmıştır.

muslukların üstünde görülen kartal figürü özel bir görünüme sahiptir.¹⁵ Bu karoların Türk çinisi olduğunu düşünmüyorum.

Hamamın girişinde, çini bir sehpa vardır. Sehpa 8 adet mum konulacak metal aksama sahip ve dilimlidir, şemse kompozisyonu ve bordürden oluşmaktadır. Çinileri Kütahya ürünü, sıratlı tekniği karolardan meydana gelir. Klasik çini motifleri ile bezenmiştir.

Örücüler Hamamı / Sırt Hamamı / Mercan Hamamı

Beyazıt'taki Kapalıçarşı'nın Örücüler Kapısı çıkışıındadır. Eskiden sırtında yük taşıyanların gittiği hamam olduğu için Sırt Hamamı adını almıştır. Kapalıçarşı Mercan yakınında olduğu için de "Mercan Hamamı" ismini almış olmalı.

Kesin yapım tarihi bilinmemekle beraber Fatih Camii Vakfından olarak 1489dan önce yapılmıştır. Hamamın adı Fatih Vakfiyesinde geçmektedir.

Sıcaklık kısmı birbirinden geçmeli 5 halvet ve dikdörtgen şekilli 2 göbek taşından oluşur. Çapraz tonoz örtülü bir mekân sıcaklığı korur. İki büyük, iki küçük kubbeli, kare planlı halvetler sıcaklığı oluşturmaktadır.¹⁶

Hamamın soyunma yerinde, ahşap çatı feneri, 1833 tarihli mermer çay ocağı¹⁷ ve hamamın sıcaklığına giriş cephesini kaplayan çiniler dikkat çekicidir.

Sıratlı tekniğinde Kütahya ürünü, serigraf baskılı çiniler, 1967'de devir alan sahibi tarafından yaptırılmıştır.

Çini desen, yanlardan simetrik yukarı doğru kaydırma ulama şeklinde tasarlanmış, lale, yaprak, hatai ve rumi motifleri ile kompozisyon oluşturulmuştur. Kırmızı, turkuvaz, fıstık yeşili, lacivert renklerle, siyah konutlar ve lacivert zeminli bordürde şemse içi rumiler ile pençler ve dilimli yapraklardan oluşan bordür ile çerçevelenmiştir.

Girişin üstünde yer alan yaşmak, ikizkenar üçgen dilimlerden oluşmuş, bir karanfilli kabara ile sonlanmıştır

Galatasaray Hamamı

Galatasaray'da Galatasaray Lisesi'nin sol tarafında Turnacıbaşı Sokağı ile Çapanoğlu Sokağının kesiştiği köşede yer alır.

Mahalle hamamı olarak en büyük ölçüde inşa edilen yapıdır. Halka hizmet amaçlı "çarşı hamamı" III. Ahmet dönemi sadrazamlarından Şehit Ali Paşa zamanında 1715

¹⁵ <http://dolmabahcesarayiharemhamam1.blogspot.com/> (Eylül 2007)

¹⁶ *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, C. 8, s. 350.

¹⁷ Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 78.

tarihinde Galata Sarayı Ocağı'nın İçoğlanlar Kışla-Mektebi'nin 4. kez yenilenmesi sırasında yapılmıştır. Bu okula ait inşa edilmiş bir başka hamamdan bahsedilir.

Fatih İsfendiyaroğlu'nun eseri, Galatasaray Tarihi'nde bir çarşı hamamı olmadığını okulla birlikte yapılmış, onun bünyesine dahil bir yapı olduğunu destekleyen birtakım deliller bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, hamamcı esnafı esami defterinde ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde hamamın ismine rastlanmamasıdır. Çünkü Evliya Çelebi yalnız çarşı hamamlarını yazmış, müesseselere bağlı hamamları kaydetmemiştir

1834 tarihinde kışla mektebi dağılmış, çarşı hamam hâline getirilen Galatasaray Hamamı 1965'te büyük onarım görmüştür. Onarımda ana hatları aynı kalmakla birlikte, kuzey kısmına küçük kadınlar kısmı eklenmiş, mimari ayrıntılar yenilenmiş, ancak özgünlüğünü yitirmemiştir.¹⁸

Hamam dört eyvanlı şemaya göre şekillendirilmiştir. Ortada, göbek taşının yer aldığı kare planlı, merkezi mekân kubbe ile örtülmüştür.¹⁹

Galatasaray Hamamı iç cephe çinileri ulama desenli bir kompozisyona sahiptir. Rumili vazodan çıkan dallardan birinde hatai, penç, gonca ve yapraklar mavi ile renklendirilmiş ve konturludur. Kendi içinde simetrik olan desen rumi köşebentlerle bitirilmiştir. Rumili vazo ve köşebentlerin zemini renklendirilmiş rumiler beyaz bırakılmıştır. Kapı üstü yaşmak kısmı da çini bezelidir. Yaşmak deseni, duvardaki ulama desenin aynısı olmasına rağmen, yukarı doğru daralarak konik formu oluşturmuştur. Çiniler yaşmak yüksekliğinin iki tarafında paralel olarak yan duvarlara da taşan bir şekilde yerleştirilmiştir.

Dış cephe çinileri; binanın dış yüzünde birer adet pano olarak, saçak altı pencere aralarında görülmektedir. "Besmele ve Maşallah" yazılı panolar tek karodan oluşmuştur. Lacivert zeminli hat kompozisyonların etrafı çiçekli ve rumili tasarlanmıştır.

Kılıç Ali Paşa Hamamı/ Tophane'de Kapudan Ali Paşa Hamamı

Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii'nin sağ tarafında ve Ali Paşa Medresesi Sokağı üzerindedir.

Tophane Meydanı'nda Camii, medrese, türbe ile küçük bir külliye'dir.

Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa tarafından yaptırılmıştır. Kesin tarihi bilinmemekle beraber 1583'teki camii inşasından kısa bir süre sonra yapıldığı düşünülmektedir. Tek hamam olarak yapılmıştır.²⁰

¹⁸ Ebru Karkaya, "Hamamlar", *Geçmişten Günümüze Beyoğlu I*, İstanbul 2004, s. 246–248.

¹⁹ *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 3, s. 369–371.

Günümüzde atıl durumda bulunan hamam, Mimar Sinan yapısıdır. Kitabesi yoktur. Kapısının iki yanında bir sıra dükkân bulunur. *Tezkiret'ül-bünyan*'da "Tophane'de Kapudan Ali Paşa Hamamı" diye kayıtlıdır.

Sokaktan birkaç basamak merdivenle camekâna girilir. Sekiz yüzlü bir kasnağa oturtulan kubbe içten dilimli trompludur. Burası küçük çatı penceresinden ve fenerinden ışık alır.²¹

Kılıç Ali Paşa Hamamı, son derece bakıma muhtaç vaziyette sahiplerini arıyor. Büyük bakım ve onarım geçirecek olan bu hamamın camekân kısmında bir zamanlar turkuvaz ve lacivert çini karolarla kaplı bir köşesi varmış. Fotoğraflardan tespit edebildiğimiz çiniler hakkında bilgi yoktur.

Çinili Hamam (Üsküdar)

Üsküdar'da, Çinili semtinde Çınçınlı Hamam Sokağı, Çavuşdere Caddesi ve Çinili Külhan Sokağı ile çevrili alanın bir kısmını kaplayan bir çifte hamamdır. Erkekler kısmının karşısında Kösem Sultan Sıbyan Mektebi, kadınlar kısmının karşısında ise, Ümmi Ahmet Efendi Tekkesi bulunmaktadır.²²

Çinili Hamam 1640 yılında Mahpeyker Kösem Sultan tarafından yaptırılmış. Kösem Sultan, hamamın kadınlar bölümü bittiğinde ölmüş ve inşaatı kardeşi devam ettirmiş. İnşaat sırasında Çinili Camii, kütüphane karakol ve hamam olarak 4 eser bir arada yaptırılmış. Çinili Hamam, Çinili Camii'nin inşaatında çalışan ustaların yıkanmaları için yapılmış.

Hamama isim veren çiniler maalesef hırsızlar tarafından çalınmış. Ancak hamamın günümüzdeki işletmecileri duvarlarda maviye yakın fayanslar kullanarak orijinal hâline sadık kalmaya çalışmışlar. Hamamın genelinde çok fazla bir değişiklik yapılmamış, dışarıda bulunan kubbelerde el değmeden tüm özelliğini bugüne kadar korumuştur. Hamamda bulunan mermerlerde ki kabartmalar kurnalar tarihin izlerini taşımaktadır. Sadece kapı doğramaları ve duvar boyaları yapının doğal yapısını bozmadan yenilenmiştir. Hamamın duvar kalınlıkları iki metredir.

Hamam bayanlar kısmı ve erkekler kısmı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bayanlar kısmı erkekler kısmının yanında yer alıp ayrı bir yerdedir. Çinili Hamam'ın tarihi

²⁰ Orhan Yılmazkaya, *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*, Çitlembik Yayınevi, İstanbul 2002, s. 114.

²¹ Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 208.

²² Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 100–103.

özelliklerini ve güzelliklerini keşfeden birçok dizi yapımcısı ve fotoğrafçılar bu hamamda çekimler yapmış filmlere ve dergilere konu olmuştur.²³

Cağaloğlu Hamamı

Eminönü'nde, Alemdar Mahallesi, Hilali Ahmer Caddesi, Cağaloğlu Hamamı Sokağı ve Gümüşhaneli Sokağı ile çevrili alanı kaplayan büyük bir çifte hamamdır. Erkekler kısmının kapısı caddeye, kadınlar kısmının kapısı hamam sokağına açılmaktadır.²⁴

Hamam, giriş kapısı üstündeki manzum kitabe, yedi sıra ve 28 mısradan oluşur. Bu kitabede belirtildiği üzere 1154/ 1741'de I. Mahmut tarafından Ayasofya Camii'ne gelir getirmesi amacıyla inşa ettirilmiştir. Hamamın planı Baş mimar Süleyman Ağa tarafından yapıldığı, ancak inşaatın yerine atanan Abdullah Ağa tarafından bitirildiği düşünülmektedir.²⁵ Hamam hakkında inceleme yapan H. Glück, işleticisinden aldığı bilgiye dayanarak bu eserin Hüsrev adlı bir mimara ait olabileceğini ihtiyat kaydı ile belirtmiştir.

Cağaloğlu Hamamı, Osmanlı hamam mimarisinde dört eyvanlı ve dört halvetli hücre tipin çok değişik ve yeniliklerle dolu bir örneğidir. Yapısındaki Barok üslup nedeniyle de Osmanlı sanatında yabancı sanat akımının başlangıcına işaret eder.

III. Mustafa 1768'de İstanbul'un su ve odun ihtiyacı nedeniyle bundan böyle bu şehrin içinde yeni hamam inşa ettirilmemesini bir fermanla bildirdiğinden Cağaloğlu Hamamı İstanbul'un son büyük çarşı hamamı olarak önemli bir yere sahiptir.²⁶

Hamamın kadınlar ve erkekler kısmı arasında köprü oluşturan bir koridoru vardır. Bu koridorun bir tarafında bar karşı tarafında da bir avlu yer alır. Bar içi mermer raf destek altı ve yanlarında ve de bar dış cephe raf altlarında çini karolar yer alır.

Çini karolar, sıratlı tekniğinde, köşeler ve ortalarındaki dairenin parçalarından oluşan biçimlerle bezelidir. Mavi-beyaz grubu içinde değerlendirilecek olan bu karolar beyaz zeminli, lacivert kontursuz desenlidir.

Barın kemerli açıklığının iki yanında ajurlu yaldızlı, Yıldız Porselen Fabrikası ürünlerini çağrıştıran yarım silindir formlu figürler görülür. Duvara monte edilmiş olarak yer almaktadırlar.

²³ <http://www.cinilihamam.com/tarihce.html/> (Eylül 2007)

²⁴ Mehmet Mermi Haksan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 86-89.

²⁵ Orhan Yılmazkaya, *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*, Çitilembik Yayınevi, İstanbul 2002, s. 75-77.

²⁶ *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 2, s. 371-372.

Kaynaklar

- Esemenli, Deniz, *Hamam, Tarihte Yıkanma Kültürü ve Osmanlı Sarayında Hamam*, İstanbul 2006.
- Haksan, Mehmet Mermi, *İstanbul Hamamları*, Ttok Yayını, İstanbul 1995.
- <http://dolmabahcesarayiharemhamam1.blogspot.com/> (Eylül 2007)
- <http://www.cinilihamam.com/tarihce.html/> (Eylül 2007)
- İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- Karkaya, Ebru, "Hamamlar", *Geçmişten Günümüze Beyoğlu I*, İstanbul 2004, s. 246-248.
- Ünver, A. Süheyl, "İstanbul Hamamları", *Yeni Tarih Dünyası*, Yıl 1, S. 16, Ercan Matbaası, İstanbul 30 Nisan 1954, s. 654-657.
- Ünver, Süheyl, *Türk Hamamı ve Hamamlar Tarihi*, Yayınlanmamış (Sayın Orhan Ağın'dan Temin Edilmiştir.)
- Yetkin, Şerare, "İstanbul'da Çinili Hamamın Çinileri", *Kültür ve Sanat Dergisi*, Yıl 1, S. 1, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara.
- Yılmazkaya, Orhan, *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*, Çitlembik Yayınevi, İstanbul 2002.

Yakup Kadri'nin Eserlerinde Anadolu İnsanı ve Temizlik Sorunu

H. Harika Durgun*

Önceleri “sanat şahsî ve muhteremdir” düsturunu benimseyen ve Fecr-i Âti topluluğuna katılan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Balkan Savaşı ve I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle ferdîyetçilikten sıyrılarak toplum meselelerine yönelmiş ve Milli Edebiyat akımının önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Edebiyat hayatına tiyatro, mensur şiir tarzındaki yazılarla başlayan Yakup Kadri, hikâye, roman ve anı türünde yazdığı eserlerle kendisinden söz ettirmiştir.

Biz bu bildirimizde Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hikâyelerinde ve romanlarında karşımıza çıkan Anadolu köylüsü ve köy hayatına ait izlenimlerini “temizlik problemi” açısından ele alacağız. Yakup Kadri'nin köy insanını fiziksel açıdan nasıl değerlendirdiğini, köy tasvirlerinde köyün hangi özelliklerine dikkat ettiğini göstermeye çalışacağız. Yakup Kadri'nin köye ve köylüye bakışında yetiştiği aile çevresinin ve içinde bulunduğu sosyal ve siyasi ortamın etkisi olduğunu da hatıralarından istifade ederek vermeye çalışacağız.

Bilindiği gibi edebiyat sosyolojisinin amaçlarından biri yazar sosyolojisinin edebiyat eseriyle olan bağlantısını ortaya koymaktır. Özellikle yazarın sosyal kökeni, aile çevresi, ekonomik durumu hakkında toplanan birtakım bilgiler, yazarın edebî eserleriyle karşılaştırıldığında edebiyat araştırmacısına bir kolaylık sağlayabilir. İşte bu noktada “Yakup Kadri gibi, roman tekniği bakımından realist olmakla birlikte eserlerinde kendi iç dünyasını ve duygularını yansıtmaması bakımından sübjektif olan bir yazarın eseri söz konusu olduğunda yazardan hareketle esere veya eserden hareketle yazara dönük değerlendirmeler yapmak mümkün ve hatta kaçınılmazdır”¹ görüşünü kabul edebiliriz. Buna ek olarak kendi hayatı ile eserleri arasında bir ilişki olduğunu itiraf eden Yakup Kadri, “çocukluğumuzdan beri görüp

* H. Harika Durgun,
Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi, İzmir.
harika.durgun@hotmail.com

¹ Fazıl Gökçek, “Yaban Romanında Yabancılaşma”, *Türk Yurdu*, S. 168, Ağustos 2001, s. 33-38.

geçirdiğimiz olaylar, tanıdığımız kimseler, seyrettiğimiz manzaralar"ın² eserin malzemesini ortaya çıkardığını söyler.

1889 yılında Mısır'da doğan Yakup Kadri, küçük yaşta ailesiyle birlikte Manisa'ya gelerek çocukluğunun bir kısmını burada geçirmiştir. Yakup Kadri, baba tarafından Manisa'nın tanınmış Karaosmanoğlu ailesine mensup olup, anne tarafından da Mısır sarayına mensuptur. Kendisi "devlet düşkünü bir aile çevresi içinde"³ büyüdüğünü söyleyerek yetiştiği sosyal muhit hakkında bize bir fikir verir. Niyazi Akı da Yakup Kadri'nin çocukluk dönemi ve özellikle köylü çocuklarıyla olan ilişkisini ağa-köylü ilişkisi içerisinde değerlendirir:⁴

"Yazın köylü çocuklarıyla, köy havası içinde geçirdiği bu yıllar, onun, mahallî hayatı tanınmasına, tabiat duygusu bulmasına şüphesiz yardım etmiştir; lâkin, Yakup Kadri, varlıklı, evine kitap girmiş, devrin hiç değilse edebî kültürüne aşina bir aile kucağında yetişmiştir. Köylü çocuklarıyla münasebetini de nihayet bir ağazadenin münasebeti derecesinde kabul etmek yerinde olur."

Hatıralarında babasını hâl ve hareketleri, konuşma tarzı bakımından kaba ve görgüsüz biri olarak anlatan Yakup Kadri, onu "üst baş temizliğiyle, terbiye, düzen, disiplin meselelerini her şeyin fevkinde tutan"⁵ annesine yakıştıramaz. Hayatı boyunca annesine hayranlık duyan Yakup Kadri, "çirkin şeylere karşı daima gönül bulantısı duymuştur".⁶ Yakup Kadri, hatıralarında, Fevziye Mektebi'ne giderken, yolda gördüğü çirkin manzaraları ayrıntılarıyla anlatır ve taşranın bakımsızlığına ve pisliğine dikkat çeker. Yazarın hatıralarında önemli bir yer tutan bu husus, daha sonra onun hikâye ve romanlarındaki çevre tasvirlerinde tekrar karşımıza çıkar:⁷

"Evvelâ, ortasından çirkef suyu akan sokağımızın Arnavut kaldırımlı yokuşunu tırmanıyor; sonra viran bir evin köşesini dolanarak Kışla meydanının yıkık setine çıkıyor, bu seti geçer geçmez de kendimi, ilk merhale olarak, ıssız bir hapisane binasının önünde buluyordum: Bir müddet, bana pek uzun ve sıkıntılı gelen bir müddet, bunun boz renkli yüksek kerpiç duvarları boyunca yürüyordum."

² Y. K. Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İletişim yayınları, İstanbul 2003, s. 240. Yakup Kadri'nin romanları ile hayatı arasındaki ilişki için bk. Sema Uğurcan, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hatıraları ile Romanları Arasındaki Münasebet", *Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1989, s. 205-218.

³ Y. K. Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı*, İletişim yayınları, İstanbul 2005, s. 12.

⁴ Niyazi Akı, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan, Eser, Fikir, Üslup*, İletişim yayınları, İstanbul 2001, s. 16.

⁵ Y. K. Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı*, İletişim yayınları, İstanbul 2005, s. 81.

⁶ Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İletişim yayınları, İstanbul 1989, s. 26.

⁷ Y. K. Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı*, İletişim yayınları, İstanbul 2005, s. 24-25.

Ev ile okul arası bu yolculuğu "tatsız yolculuk" olarak nitelendiren Yakup Kadri, okul kapısından içeri girdiğinde başka bir tatsız, tiksindirici durumla karşılaşır. Ona göre okulun hademesi, okulun kendisi ve öğrencileri temizlikten yoksundur, kötü kokuyorlardır. Dolayısıyla Yakup Kadri'nin köy insanında ve köy hayatında dayanamadığı başka bir husus da "koku"dur.⁸

"Bizim umumi abdeshanenin kokusu onun üstüne öyle bir sinmişti ve her vakit ıslak duran ellerinde öyle tiksindirici bir yapışkanlık vardı ki, dostça da olsa düşmanca da olsa, bana yaklaşıp yüzümün herhangi bir noktasına dokunması beni çileden çıkarmak için yeter artardı.(...) Ben buranın yalnız pisliğinden, mundarlığından mustariptim. Her sabah, -belki doğdukları günden beri vücutları sabun ve su yüzü görmemiş- üstleri başları pejmürde ayakları çıplak bir alay çocukla tıklım tıklım dolu sınıftan içeri girince bir boğucu gazla tıkanır gibi olarak kendimi yere düşmekten güç tutar ve sendeleye sendeleye sırama geçip oturduktan sonra da uzun bir müddet gönül bulantılarımı bastırmak, baş dönmelerimin önünü almak gayretiyle kıvrım kıvrım kıvranırdım. (...) lâkin öğle paydosu gelip de mektep binasının bodrum katındaki yemekhaneye indiğim zaman gönül bulantılarım yeniden tepirdi. Bir geniş ahır andıran bu yerde, çok defa, gübre kokusuna rahmet okutur, mahiyeti şüpheli bir acayip taaffün vardı. O kadar inatçı ve sinsî bir taaffün ki, sefertasımın sımsıkı kapalı madenî kaplarından içeri sızarak kuru köftelerimi söğüş etlerimi veya zeytinyağlı dolmalarımı birer kurumuş fare leşine çevirirdi. O vakit, ben, bütün açlığımın rağmen bunların hiçbirine el süremez, melûl melûl önüme bakar kalır, bazen de gözyaşlarımı tutamayarak sessiz sessiz ağlardım."

Bu satırlardan anlaşıldığı üzere Yakup Kadri'nin çocukluk dönemine ait hatıraları ile eserleri arasında bir bağlantı kurulabilir. Taşra hayatına ve ona ait her şeye olumsuz bir gözle bakan Yakup Kadri, bu bakışını hikâye ve romanlarında da hissettirmiştir.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan hikâyeleri daha sonra *Bir Serencam* (1914), *Rahmet* (1922), *İzmir'den Bursa'ya* (1922), *Milli Savaş Hikâyeleri* (1947) ve *Hikâyeler* (1985) adlarını taşıyan kitaplarda toplanmıştır. Toplam elli sekiz hikâyesi bulunan Yakup Kadri'nin Anadolu köylüsüne ve köy hayatına dair konumuzla ilgili hikâyelerinin yanı sıra özellikle aydın-halk çatışmasını ele aldığı *Yaban* romanında da köye ve köy insanına dair izlenimlerini görebiliriz.

⁸ *age.*, s. 25-26.

Yakup Kadri'nin köye ve köylüye bakışı ile sosyal olaylar arasında bir bağlantı kurulduğunda hikâye ve romanlarını "Milli Mücadele Öncesi", "Milli Mücadele Dönemi", "Milli Mücadele Sonrası" olmak üzere üç grupta değerlendirebiliriz.

Yakup Kadri, *Bir Serencam*'da yer alan "Baskın" hikâyesinde Manisa tahrirat başkâtibi Hilmi Efendi'nin başından geçen bir olayı anlatır. Hikâyede mekân ile kişilik arasındaki zıtlığı vurgulayan yazar, Hilmi Efendi'nin tren istasyonunda karşılaştığı "uzun püsküllü, poturlu ve heybeli" Rum köylülerin hem sigara dumanıyla hem de konuşmalarıyla ortamı kirlettiklerini belirtir:⁹

"Bu adamlar oranın havasını pis, gasiyan verici bir tütün dumanıyla kirletiyor ve etrafa sükûnu bozan bir ses ve hareket gıltısı yayıyordu."

"Bir Kadın Meselesi" adlı hikâye ise Sarioğlu Veli Bey'in bir gençlik hatırasına dayanır. Sarioğlu Veli Bey, kapatması Cemile'yi, bir işret meclisinde kendisine ihanet ettiğini düşünerek nasıl öldürdüğünü övünerek anlatır. Yazar, bir çiftlik ağası olan Sarioğlu Veli Bey'in vahşiliğini, caniliğini fiziksel görüntüsüyle de pekiştirmiştir. Çünkü "yarı köylü ve yarı şehirli" kıyafetiyle "çok tüylü, iri yarı, kırkını geçmiş"¹⁰ bir adam olan Sarioğlu Veli Bey, hareketleriyle de "uykudan uyanan bir hayvanı"¹¹ anımsatır.

Hikâyeler kitabındaki "Bulgar Köyünde Bir Gece" hikâyesinde Yakup Kadri, bir Bulgar köyüne gelen vergi memurlarını köylünün nasıl karşıladığını(!) anlatır. Etrafta domuzlar dışında bir canlıya tesadüf edilmezken köylülerin her biri bir yere saklanmış. Tahsildarlardan Şaban Ağa'nın köylüler için "Köpekler neredeyse gelirler, geceyi ormanda geçirecek değiller a"¹² demesi köylüleri bir "hayvan" olarak kabul ettiğini gösterir. Bunun yanı sıra bu Bulgar köyünün garip bir âdeti vardır: Akşam, erkekler kadınlarını, önem verdikleri misafirleriyle beraber yatırırken kendileri de yabancı gibi bir köşede yatarlar. Tahsildarların yan yana yattıkları bu kadınların çok kötü koktukları özellikle vurgulanmıştır:¹³

"Gayet fena kokuyorlardı. Şaban Ağa'nınkini bilmem, fakat benimki vücutça ihtimal çekilir bir güzel olmasına rağmen -çok uzun boylu, geniş kalçalı, iri kara gözlü bir kadındı, ve on altı on yedi yaşında ya var ya yoktu- pisliği tahammül edilir şey değildi." Bu hikâye Yakup Kadri'nin köye ve köylüye nasıl baktığını gösteren çarpıcı bir örnektir. Köyün kadınları kadar

⁹ Y. K. Karaosmanoğlu, *Bir Serencam*, İletişim yayınları, İstanbul 1998, s. 67

¹⁰ *age.*, s. 174.

¹¹ *age.*, s. 175.

¹² *age.*, s. 23.

¹³ Y. K. Karaosmanoğlu, *Hikâyeler*, Hzl. Niyazi Akı, İletişim yayınları, İstanbul 1999, s. 25.

bu Bulgar köyü de temizlikten yoksundur:¹⁴ "Köyün yollarında aylardan beri kalmış müteaffın su birikintileri var"dır.

"Bir Aşk ve İhtiras Faciası" adlı hikâyede Gaffar Ağa'nın karısının ölümünden sonra köyün biraz "şuh ve fettan" kadınlarından Necibe'yle evlenmesi anlatılır. Yazarın Necibe'yi tasvir edişi oldukça ilginçtir. Necibe'nin fiziksel özelliklerinin mükemmeliyeti ile kötü ahlâkı arasındaki zıtlık öne çıkarılmak istenmiştir. Hikâyenin kahramanı Necibe, diğer köylü kadınlarına nazaran temizdir; dişleri beyazdır, vücudu pürüzsüzdür, endamı düzgündür. Yazar bir bakıma onun isminin anlamını fiziksel özelliklerinde göstermeye çalışmıştır, diyebiliriz. Hikâyenin sonunda Necibe, uzun bir süreden beri kullanılmayan bir mandırada ölü bulunur. Mandıranın kokusu ile ceset kokusu birbirine karıştığı için buradaki koku da "tahammülfersa bir derecede"dir.¹⁵

Yakup Kadri, "Kadın ve Ukubet" adlı hikâyesinde de kocası askere gittikten sonra köy halkının ve kumalarının ağır muamelelerine, hakaretlerine maruz kalan Cennet'in köyden kovuluşunu anlatırken aslında kadının çaresizliğine, toplum tarafından ezilmişliğine yer verir. Cennet dış görünüş itibarıyla köyün diğer kadınlarına benzer, o da "çıplak ayaklı ve kırmızı donlu"dur¹⁶ ve onun da "çatlak ve siyah topukları"¹⁷ vardır. Yakup Kadri'ye göre köy kadınları bakımsız ve temizlikten yoksundur. Köy kadınlarında görülen bakımsızlık, kirlilik yaşadıkları mekânda da karşımıza çıkar. Çünkü yazara göre "sincabî Anadolu köyleri (...) her yerden uzak, mensi, metruk, muzlim ve mukassî"dir.¹⁸

Yakup Kadri'nin ilk hikâyelerinde, köye dair tasvirlerinde bir menfilik söz konusudur. Köylerin her yerden uzak oluşu, bu sebeple unutulmaya mahkûm oluşları, bu mekânı daha da kasvetli ve karanlık yapar. Nitekim "Sılada" hikâyesindeki evler de "hep siyah çatılı" ve "sıvasız"dır.¹⁹ Dolayısıyla köy evleri, dış görünüş itibarıyla köyün atmosferine uygundur.

"Milli Mücadele Dönemi" başlığı altında Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Milli Savaş Hikâyeleri*'ni değerlendirebiliriz. Yazarın bu hikâyelerinde bambaşka bir Yakup Kadri ile karşılaşırız. Onun bu hikâyelerde köye ve köylüye kısmen hoşgörülü, merhametli ve iyimser yaklaşmasında Milli Mücadele'nin etkisi vardır. Milli Mücadele'yi destekleyen Yakup Kadri, Sakarya Savaşı'ndan sonra Yunanlıların bölgede yapmış oldukları tahribatı incelemek üzere kurulan Tetkik-i Mezalim Heyeti'ne katılmıştır. Onun *Milli Savaş Hikâyeleri*

¹⁴ *age.*, s. 20.

¹⁵ *age.*, s. 145.

¹⁶ Y. K. Karaosmanoğlu, *Hikâyeler*, Hzl. Niyazi Akı, İletişim yayınları, İstanbul 1999, s. 132.

¹⁷ *age.*, s. 132.

¹⁸ *age.*, s. 131.

¹⁹ *age.*, s. 81.

adıyla yayınladığı hikâyeleri bu inceleme esnasında şahit olduğu olaylara dayanır. Nitekim kitabın sonundaki notta bunu açıkça ifade eder.²⁰

"Küçük hikâye adı altında neşrettiğim bu yazılar gerçek vak'alara müstenittir. Bunlar, açıktan açığa, doğrudan doğruya "Anadolu Hatıraları" serlevhasıyla çıkabilirdi. Fakat ben, onların bazılarını kendi arzu ve muhayyileme göre değiştirmek ve canlandırmak zorunda kaldığım için hepsinin birden tamamıyla edebiyata malolmalarını müreccah buldum."

Milli Savaş Hikâyeleri'nin ilk hikâyesi "Ses Duyan Kız"dır. Hikâyenin kahramanı Emine, nişanlısını Balkan Savaşı'nda kaybedince üzüntüyle aklî dengesini kaybeder ve gapten sesler duymaya başlar. Hikâyede köylünün, bu kızı bir evliya mertebesine çıkardığı, kızın mezarını âdeta bir türbe hâline getirdiği anlatılır. Emine, önceki hikâyelerdeki köylü kadınlarına göre daha olumlu bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu köylü kızı güzeldir, akıllıdır, uzun saçları vardır, kendi gibi sesi de güzeldir, ilâhi okur. Hikâyenin geçtiği Garipler köyü de "az çok çıplak ve kayalık bir yar ortasında sıkışmış, ıssız ve melûl durur."²¹ Yakup Kadri diğer köyler gibi bu köyün de konum itibarıyla çıplak ve sessiz bir yerde bulunduğunu söylerken kullandığı sıfatlar daha olumludur. Özellikle köyün "melûl" durması, onun mahzunluğunu, yardıma ve korunmaya muhtaç oluşunu çağırıştır.

Düşman saldırısına uğrayan bir köyün durumuna yer verilen "İssız Köy ve Dilsiz Kız" adlı hikâyede düşman zulmü karşısında dehşete kapılmış bir genç kızın korkuyla aklını kaybettiği anlatılır. Yazara göre "âdemin ezeli bekçisi olan İsfenks"²² bu kızın bedeninde vücut bulmuştur. Bu kız "bir yabanî kedi"²³ tavrıyla kaçarak köye gelenlere kendini göstermek istemez. Kızın vücudu "sincabî" renkli, gözleri ise "iri, koyu ve güzel" vücudu da "yarı hayvanî, yarı insanî" özelliklere sahiptir. Yakup Kadri "Ceviz" adlı hikâyesinde de yine düşman saldırısına uğrayan bir köyün ve bu köyde yaşayan bir ailenin dramına yer verir. Köyü incelemeye gelen grubun karşısına çıkan çocuğun eli yüzü o kadar kirli, saçları o kadar uzamıştır ki bunun bir kız mı yoksa oğlan mı olduğu anlaşılmaz. Yazara göre bu çocuk "bir ürkek hayvan yavrusu"na benzer. Yazar bu hikâyede de düşmanın eziyeti, kötü muameleleri karşısında insanların, insanî özelliklerini kaybedip âdeta "hayvan"a benzediklerini söyler. Aynı zamanda düşman saldırısına uğrayan bu iki köyün de diğerlerinden farkı yoktur. Sessizlikleriyle "ıssız virane"yi andıran bu köyler aslında "taş yığınlarından ibaret"tir.

²⁰ Y. K. Karaosmanoğlu, *Milli Savaş Hikâyeleri*, İletişim yayınları, İstanbul 2006, s. 126.

²¹ *age.*, s. 13.

²² *age.*, s. 32.

²³ *age.*, s. 32.

Etraftaki hayvan leşleri, köylere hâkim olan yanık kokusu Yakup Kadri'yi rahatsız etmez ve kötü koku duymaya alışmış biri gibi davranarak bu kötü kokudan etkilenmediğini belirtir.²⁴

"Vardığımız köyün methalinde bir bulanık su birikintisi var ki, hayvan leşleriyle doludur. Burnumuz artık koku almıyor; fakat altımızdaki atlar henüz bizden daha çok hassastır; yanı başlarındaki leşleri hissederek etmez, birdenbire dolu dizgin koşmaya başlıyorlar."

Yakup Kadri "Hüseyin Çavuş" adlı hikâyesinde ise zamanında Balkan Harbi'ne, İstiklâl Savaşı'na katılan elli beş yaşındaki Hüseyin Çavuş'un savaştan sonraki hayatına değinir. Anadolu'nun işlek bir yolu üzerinde han işleten Hüseyin Çavuş, hanın temizliğine, düzenine karşı ilgisizdir, gelen misafirlere karşı "abus ve haşin"dir. Hikâyede bunun sebebi memleketin düşman elinde olmasına dayandırılır. Hüseyin Çavuş'un hanı da diğer köy hanları gibi düzen ve temizlik açısından bakımsız ve kirlidir. Yakup Kadri, önceki hikâyelerindeki mekân tasvirlerinde anlatma yöntemini kullanır ve çarpıcı sıfatlarla dolu tasvirler yaparken, "Hüseyin Çavuş" adlı hikâyesinde hanın bakımsızlığını ve temizlikten yoksun oluşunu diyalog şeklinde vererek tasvirin o sert anlatımını biraz olsun kırmıştır.

Babasını savaşta kaybeden ve evin bütün geçimini üstlenen on dört yaşındaki bir köylü çocuğunun hayatına yer verdiği "On Dört Yaşında Bir Adam" hikâyesinde Yakup Kadri, köylü çocuğunun sorumluluğunu ve çalışkanlığını ön plana çıkarır. Bu çocuğun üstü başı temizdir, hâl ve hareketlerinde büyük bir adam tavrı vardır. Yazar, bu hikâyede köy yollarının bozukluğundan, gidilebilecek doğru düzgün bir yolun bulunmayışından, köyün merkeze olan uzaklığından şikâyet eder. Yakup Kadri, Anadolu yollarının karmaşık, dönemeçlerinin fazla olduğuna "Garip Bir Benzeyiş" adlı hikâyesinde de yer verir.

"Köyünü Kaybeden Kadın" hikâyesinde ise köyü düşman istilâsına uğrayan bir kadının dramı anlatılır. Düşmandan kaçarken hem ailesini hem aklını hem de yolunu kaybeden kadın, tekrar köyüne dönmek için hükümetten yardım ister. Yazara göre bu kadının üstüne başına bakıldığında onun bir "çalı"dan hatta "bostan korkuluğu"ndan bir farkı yoktur. Fakat yine yazara göre bu benzetme, kadın için bir hakaret, bir haksızlık olur. Çünkü savaşın getirdiği açlık ve sefalet, insanları bu duruma düşürmüştür.²⁵ "Üzerine muhtelif renkte birçok bez ve kumaş parçaları takılmış bir tutam çalıya benziyordu. Vâkıa, onun için, doğrudan doğruya, bir bostan korkuluğu gibi idi, demek daha muvafıktır; fakat, buna gönlüm razı olmuyor; böyle bir teşbih, ona karşı, belki bir hakaret teşkil eder. Köyünü kaybetmiş bir

²⁴ *age.*, s. 100.

²⁵ *age.*, s. 111.

kadından, vücudu bir diken gibi kurudur ve aynı zamanda üstü başı paçavralara bürülüdür, diye neden hakaretle bahsedeyim?"

Aynı şekilde "Muhacir Kerim Ağa" hikâyesinde de Kerim Ağa "beyaz -fakat temizlenmemiş tiftik gibi beyaz- saçları, rengi atmış, kenarları yağlı bir fes" ile karşımıza çıkar. Onun bu kirliliğine, bakımsızlığına sebep yine savaş ortamıdır, savaşın getirdiği yoksulluk ve kıtlıktır.

Yakup Kadri, hayalindeki köyü "Gizli Posta II" adlı hikâyesinde karşımıza çıkarır. "İnkılâbın ilk senesi"nde edebiyat âleminde tanınmış bir şair olan hikâyenin kahramanı, alafranga hayat tarzına alışkın biri olarak, Paris'e gitmeye karar verir. Fakat Paris'te umduğunu bulamaz ve yurda dönüşte babasının çiftliğine yerleşerek bütün enerjisini buraya vakfeder. Batılı yaşam tarzına alışkın olan bu şair, artık bir köy ağası olmuştur. Kahraman-anlatıcı, arkadaşına yazdığı mektupta köy hayatından büyük bir zevkle bahsederken, kendini burada mutlu ve huzurlu hissederek:²⁶ "Kendi yerimizde ve kendi yuvamızda iki avare, iki serseri kuş idik. Her sabah, yatağımın içinde gözlerimi açınca: 'Yarabbim, Yarabbim; bugünü de nasıl geçireceğim?' diye, bir tarafım ağrıyormuşçasına, inliyordum. Günün birinde bu ıstırabım o kadar çoğaldı ki âdeta kendimi kaybettim ve şaşkınlığımdan hiç hatırıma gelmeyen bir şeyi yaptım; gidip babamın çiftliğinde çalışmak! Sen, ben İstanbul'dan çıkacağım gün acı acı gülüyordun: 'Anadolu'da çiftlik hayatı mı? Muhakkak hiç tahammül edemezsin!' diyordun.

"Kardeşim, yedi sene var ki buradayım. Vâkıa ilk zamanlar hayli azap çektim; vücudum, ruhum iyice hırpalandı. Fakat, arkamda bıraktığım âlemden gözüm o kadar yılmıştı ki dişlerimi sıktım ve kendimi toprağa, suya ve hayvanlara, otlara verdim. Evvelâ geldiğim zaman, bir ahırdan farkı olmayan çiftlik binasını bir sene içinde bir küçük şato hâline soktum; bunun yanında bir ufak göl vardı ki içinde mandalar yıkanır ve atlar sulanırdı; suyu bulanıktı. O, şimdi, berrak ve parlaktır. Çiftliğin tâ ortasından bir ince ırmak geçer. Ben geldiğim vakit bunun kenarı çırpıplaktı; şimdi orada bir sürü meşe fidanlarından bir korucuk peydah olmaya başlıyor ve tarlalar şimdiye kadar görmedikleri bir feyz ve berekete mazhar oldular. Ben ise ayaklarımda çizme, elimde kamçı, daima at üstünde dolaşan, benzi yanık, tıraşı uzamış, elleri nasırlaşmış bir köy ağasıyım. Harp esnasında, köyün bütün delikanlıları asker oldular. Ben ihtiyarlar ve kadınlarla kaldım. Gidenler için çalıştım. Vâkıa ben de gitmeli idim. Fakat toprak beni bırakmadı; onda bir ağaç gibi dikiliyim. O bana kuvvetli usaresinden veriyor. Ben onu gölgem altında barındırıyorum.

²⁶ *age.*, s. 145-146.

Kardeşim bu satırları sana yazıyorum ki azaplı ruhlar için selâmet yolunun en umulmayan yerde olduğunu bilesin diye! Saadet ne şöhrette, ne sefahette, ne de uzlettedir. Saadet toprağını ve iklimini bulmaktadır. Eğer sen hâlâ bıraktığım karanlık ve dar yerde isen bil ki, müsbet sâyin dışında her şey boş ve meyve vermeyen her faaliyet bir ıstırap kaynağıdır.”

Yakup Kadri “Gizli Posta II” hikâyesinde aslında hem köyü hem de köylüyü değiştirmiştir. O, bir ahırdan farkı olmayan çiftliği bir “şato”ya dönüştürürken, mandaların yıkandığı bulanık gölü de masmavi bir göl yapmıştır. Bunun yanı sıra hikâyede köylünün yerini şehirli bir kahramanın alması da anlamlıdır. Bu şehirli kahraman, ayaklarında çizme, elinde kamçı, daima at üstünde dolaşarak işlerini görür. Nitekim Yakup Kadri, nasıl bir köyün hasretini çektiğini, karşısında nasıl bir köylü görmek istediğini bu hikâyesinde somutlaştırmıştır.

Yazarın köye ve köylüye dair görüşlerinde *Yaban*’a gelinceye kadar birtakım değişiklikler olmuştur. Özellikle *Milli Savaş Hikâyeleri*’ndeki Yakup Kadri ile *Yaban*’daki Yakup Kadri çok farklıdır. Bunda memleketin içinde bulunduğu sosyal ve siyasi ortamın etkisi büyüktür. İşgal altındaki bir memlekette halk özellikle köylüler eleştirilemezdi. Yakup Kadri de bu düşünce ile *Milli Savaş Hikâyeleri*’nde köylülere kısmen ılımlı, sevecen yaklaşmış, ifadelerinde onlara duyduğu merhameti, acıma duygusunu hissettirmeye çalışmıştır. Fakat hikâyelerin satır araları dikkatle incelendiğinde *Yaban*’daki Yakup Kadri’yi görebiliriz.

Yakup Kadri’nin “Milli Mücadele Sonrası”nda ele alacağımız eseri *Yaban*’dır. Yakup Kadri, 1932’den sonra Mustafa Kemal’in inkılâplarını halka benimsetmek amacıyla kurulan Kadro’daki yazılarında farklı bir tutum içine girmiştir. 1932 yılında yazdığı *Yaban* romanında da köye, köylüye ve köy hayatına olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. O dönemde Yakup Kadri dışında Ahmet Haşim, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi Anadolu’yu gören diğer aydınlar da köy ve köylüye ait izlenimlerinde Yakup Kadri ile aynı fikri paylaşırlar: “Anadolu külliye temizlikten mahrumdur” ve “bir tezek memleketi”dir.²⁷

Romanın geçtiği köy, konum itibarıyla Haymana Ovası’nın ortasında, Porsuk Çayı’nın yanı başındadır. Porsuk Çayı, bir yer sarsıntısının açtığı “uzun, yılankavî yarık gibidir”, suyu “bir cerahat gibi ılıktır” ve çayın balçığı “leş gibi kokar”.²⁸ Çayın etrafındaki tepeler ise “birer

²⁷ Sabahattin Çâğın, “Sadece Yakup Kadri mi?”, *Dergâh*, Ekim 2007, C. XVIII, S. 212, s. 20-22.

²⁸ Y. K. Karaosmanoğlu, *Yaban*, İletişim yayınları, İstanbul 1998, s. 46, 60.

urdu". Yazara göre köy, "bu çirkin, galiz tabiat ortasında"dır.²⁹ Yakup Kadri'nin, köyün coğrafi konumu ile ilgili tespitleri bütünüyle olumsuzdur. Bunun yanı sıra bu köy, bir çöl ortasında donmuş kalmış gibidir, zaman ve mesafe kavramı sanki ortadan kalkmıştır. Köydeki ağaçlar bile "ne sünepe, ne miskin, ne biçare"dir.³⁰ Yazara göre köyün tek yaşam belirtisi saman ve tezek kokularıdır. Köy, "bataklıkta bir uyuz manda gibi" kokar ve köy hayatının en zor tarafı da "temizlik"tir. Köydeki kuyunun, çeşmenin başında abdest alan ihtiyarlar, evlerine su taşıyan kızlar, çamaşır yıkayan kadınlar vardır. Yakup Kadri bu manzaraya dair "Hatta çok kere, yenilecek şeylerin; çocuk bezleri, kirli don ve gömleklerle bir arada çalkalandığı da olur."³¹ derken "pisliğin köylülükten o kadar ayrılmaz bir vasıf" olduğuna inanır. Romanın kahramanı Ahmet Celâl'in her gün tıraş olması, dişlerini fırçalaması, saçlarını taraması bile köylüler tarafından yadırganır.

"Gerçekten, bir eski Hitit harabesine benzeyen bu köyde, insanların, toprak altından henüz çıkarılmış kırık dökük heykellerden farkı ne?"³² diye soran yazar, hem köyün ilkel yaşayışına hem de köydeki insanların çoğunun sakat oluşuna değinir. Nitekim Ahmet Celâl, bu köye ilk geldiğinde sağ kolu olmadığının farkına varılmasını, kendisine merhamet gösterilmesini ister, fakat "bu illet ve sakatlık yuvasında" kimse onun kolsuz olduğunun farkına varmaz. "Bu dikenlerin",³³ "bu balçıktan insanlar"ın³⁴ arasında o, bir yabancısıdır, bir yabandır. Yazara göre köy çocukları da sanki "yüzlerine, kırk yaşında bir adam maskesi takmış (...) kederli cüceleri"³⁵ anımsatır, onlar köyün çöplüğünde, süprüntülerin içinde köpek enikleriyle beraber oynarlar. Köy çocuklarına bakışını Mehmet Ali'nin çocuğunun şahsında gösterir:³⁶ "Küçük insan yavrusu ayaklarının ucunda, yarı toprağa karışmış, döğlek cinsinden sürünge bir nebat gibidir. Kımıldadıkça bir büyük solucan kümesini andırıyor. Her ne tarafından bakılsa bir ana karnından çıkmış olmaktan ziyade topraktan bitme şeylerden biri hissini veriyor."

Yakup Kadri, köy kadınları hakkında:³⁷ "Çoğu biçimsiz, bücür, yusuvarlak veya lüzumundan fazla iri olmakla beraber aralarında kat kat kumaş yığınlarına rağmen, insana narin, körpe ve tombul hissini veren vücutlar da yok değil. Fakat bunların ellerine, ayaklarına

²⁹ *age.*, s. 47.

³⁰ *age.*, s. 60.

³¹ *age.*, s. 42.

³² *age.*, s. 48-49.

³³ *age.*, s. 66.

³⁴ *age.*, s. 87.

³⁵ *age.*, s. 55.

³⁶ *age.*, s. 106.

³⁷ *age.*, s. 51

bakılınca o hafif tatlı his hemen dağılıveriyor" derken köy kadınının vücut yapısının biçimsiz ve şekilsiz olduğunu vurgular. Ona göre köy kadını aynı zamanda kötü de kokar. Nitekim Yakup Kadri, Mehmet Ali'nin annesi Zeynep Kadın'ı tasvir ederken: "Eli ayağı, bir ağacın henüz topraktan sökülmüş kökleri gibidir ve bilirim ki, vücudu, bir meşe kütüğü kadar sağlamdır"³⁸ der ve kafasının "küçük bir kaya parçasını"³⁹ andırdığını söyler. Yakup Kadri, bu benzetmesiyle Zeynep Kadın'ın fizikî olarak sert ve kaba görünüşünü ve fakat aynı zamanda güçlü, kuvvetli oluşunu vurgular. Zeynep Kadın'ın dış görünüşüne paralel olarak konuşması da "çalı gibi sert ve dikenli"dir.⁴⁰

Ahmet Celâl'in yardımcılığını yapan Emeti Kadın da fiziksel özelliği bakımından "meşe kütüğünü andıran kalın bir kadındır" ve "yüzü o kadar çiçek bozuğudur ki, cepheden bakıldığı vakit karnabahar göbeğini andırır ve bu karnabahar bir kasırga esnasında, bir bostandan henüz koparılmış gibi toprak ve çamurla bulanmıştır."⁴¹ Ahmet Celâl'in bir gün "Emeti Kadın, sen hiç yüzünü yıkamaz mısın?" sorusuna karşılık "Ay oğul, hiç vaktim olmuyor ki" der. Hiç yüzünü yıkamayan Emeti Kadın, diğer köylü kadınları gibi temizlikten yoksundur.

Köy kadınları içerisinde Cennet, diğerlerine benzemez. Hafifmeşrep bir kadın olan Cennet, uzun boylu, alımlı ve süslüdür.⁴² "Cennet, levent, gelgelli, kahkahası bol ve keskin bakışlı bir kadındır. Kaşlarına rastık çeker ve ellerine kına yakar.(...) Kulaklarında küpeleri vardır. Boynunda küçük Mahmudiye altınları dizi dizi parlıyordur. Göğsünün birkaç düğmesini mahsus açık bırakmıştır." Yakup Kadri'nin hikâyelerinde de böyle "çapkın" karakterli köy kadınlarına tesadüf ederiz. Cennet'in de "Bir Kadın Meselesi"ndeki Cemile'den veya "Bir Aşk ve İhtiras Faciası"ndaki Necibe'den bir farkı yoktur.

Köy kadınları arasında Emine'nin özel bir yeri vardır, Ahmet Celâl'in ona bakışı farklıdır. Giyimi kuşamı ile diğer köy kızlarına benzese de onun "sedef" gibi "iri beyaz" dişleri vardır, "alaca donunun altından (...) çıplak ayakları her şeye rağmen uzun, narin ve küçük" görünür. Fakat elleri bir İstanbullu hanımın elleri gibi beyaz, yumuşak, güzel kokulu olmayıp, katı ve sert derilidir. Yakup Kadri'nin Emine hakkındaki benzetmelerinde, tasvirlerinde Ahmet Celâl'in beğenisi, sevgisi söz konusudur. Ona "Dulcine" ismini koyan Ahmet Celâl, onu hâl ve hareketlerinden ötürü bazen "bir yabani çiçek"e bazen de bir "körpe

³⁸ *age.*, s. 54.

³⁹ *age.*, s. 187.

⁴⁰ *age.*, s. 74.

⁴¹ *age.*, s. 131.

⁴² *age.*, s. 68, 70.

geyik"e benzetir. O, aslında "bir dağ gülü"dür. Fakat Emine, İsmail'le evlendikten sonra "(...)temizlenmeyecek surette kirlenmiştir. Tazelenmeyecek derecede çürümüştür, kokmuştur."⁴³

Mehmet Ali'nin kardeşi İsmail, on dört yaşında olmasına rağmen vücutça gelişmediği için bir "cüce"ye benzer. Hatta yazar, Emeti Kadın'ın torunu Hasan ile İsmail'i karşılaştırırken, Hasan'ı "körpe bir çocuk"a İsmail'i de "bir kart cüce"ye benzetir.⁴⁴ "Bostan korkuluklarının en biçimsizine" benzeyen İsmail, hareketleriyle bir "salyangoz"u çağrıştırırken görünüş itibarıyla "daha on yedisine varmadan dişleri dökülmüş, yüzü buruşmuş" bir ihtiyara benzer.

Köyün zenginlerinden Salih Ağa ise kılık kıyafet itibarıyla bir dilenciden farksızdır. Çorap giyme alışkanlığı olmadığı için "kara ve çatlak topuklu ayakları"⁴⁵ her zaman ortadadır. Hareketleriyle bir "sansar"ı andıran Salih Ağa, tarla meselesinden dolayı tartıştığı Ahmet Celâl'i "kara, seyrek dişleri" ile "bir hayvan gibi ısırmaya çalışır."⁴⁶

Köye şifa dağıtmaya gelen Şeyh Yusuf'un da köylülerden bir farkı yoktur:⁴⁷ "Sırtında eskiden yeşil olduğu belli bir cüppe (...) Üstü başı, sakalı o kadar kirli ki, -yanına yaklaşmaya hacet yok- kapıdan itibaren bir teke gibi" kokar. Fakat köylüler bu "dişsiz ihtiyar teke"ye hizmette kusur etmezler.

Ahmet Celâl, Mehmet Ali'nin evinden ayrılıp yeni bir eve geçince ölen annesini anımsar:⁴⁸ "Ey beyaz hayalet; senin burada ne işin var? Bu çakılların üzerinde yürüyemezsin. Bu rendelenmiş tahta kapıya elini dokunduramazsın. Bu taştan sert kerevette oturamazsın. Burası, pis ve lizol kokuludur. Ocağın içinde gördüğün bu kara yığınlar, adını yalnız darbu mesellerde işittiğin "tezek" denilen bir şeyin külleridir. Sana kıyamam, benim daima temiz, titiz ve sabun kokan beyaz anneciğim! Seni burada bir saniye alıkoyamam." Bu cümleler, âdeta Yakup Kadri'nin hatıralarında ayrıntılarıyla anlattığı annesini hatırlaması gibidir.

Yaban romanında köye, köy hayatına ve köylüye dıştan bakan ve onu dış görünüşüyle değerlendiren Yakup Kadri, köyün ve köylünün iç dünyasına vâkıf olmak istemez. Çünkü ona göre bu mekân ve insanlar, ruhlarına girilmeyecek kadar kirlidirler, pistirler. Kitabının ikinci baskısının önsözüne yazdığı "Barbarların Yaktığı Köyler Ahalisine" adlı yazısında Anadolu köylüsünden af dileyen bir tavır takınsa da yazının satır aralarında yine iki tarafın

⁴³ *age.*, s. 135.

⁴⁴ *age.*, s. 132.

⁴⁵ *age.*, s. 44.

⁴⁶ *age.*, s. 91.

⁴⁷ *age.*, s. 64.

⁴⁸ *age.*, s. 119.

farklılıklarına yer verdiği görülür. Yakup Kadri, köylülere hitaben "siz o viraneler içinden, göçmüş neslin cehennemden dönen hortlakları (...) siz benim için yerin dibinden çıkmış müstahasellersiniz"⁴⁹ derken Anadolu köylüsüne dair düşüncelerinde yine olumsuzdur.

Sonuç olarak Yakup Kadri Karaosmanoğlu ilk hikâyelerinde Anadolu köylüsü ve köy hayatı hakkında olumsuz bir tavır sergilemiş Milli Mücadele yıllarında bu tavrından kısmen uzaklaşmıştır: "Bunda tabîî yazarın, savaşlar dolayısıyla insanımızı daha yakından tanınmasının rolü olmuştur. (...) çoğu zaman da yazarın Refik Halit ve Halide Edip'te olduğu gibi Anadolu insanıyla beklenen ölçüde bir yakınlaşma veya sevgi dolu bir kaynaşma içinde olmadığını belirtmemiz gerekir."⁵⁰ *Yaban* romanında ise önceki tavrına geri dönmüştür. *Yaban*'da da köy, mekân olarak "metruk ve mukassî"dir; köylüler fiziksel görünüşleri bakımından bazen hayvana bazen de ilkel insanlara benzer, bunların çoğu sakattır, temizlikten yoksundurlar özellikle köy kadınları kötü kokar, ayakları çıplak, topukları çatlaktır; köy hayatındaki en büyük sorun ise "temizlik"tir, çeşmelerde çamaşır ile sebzelerin bir arada yıkanması, insanların aynı kaptan yemek yemesi, kış için evlerin tezekle sıvanması vb. Kısacası Yakup Kadri'nin köylülere ve köy hayatına bakışı sosyal olaylara bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Fakat temelde bu bakışın olumsuz olduğu ve bu olumsuzlukta da temizlik meselesinin belirleyici bir yeri bulunduğu görülmektedir.

Kaynaklar

Fazıl Gökçek, "Yaban Romanında Yabancılaşma", *Türk Yurdu*, S. 168, Ağustos 2001, s. 33-38.

Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İletişim yayınları, İstanbul 1989.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Anamın Kitabı*, İletişim yayınları, İstanbul 2005, s. 12.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Bir Serencam*, İletişim yayınları, İstanbul 1998, s. 67

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İletişim yayınları, İstanbul 2003.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Hikâyeler*, Hzl. Niyazi Akı, İletişim yayınları, İstanbul 1999.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Milli Savaş Hikâyeleri*, İletişim yayınları, İstanbul 2006.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Yaban*, İletişim yayınları, İstanbul 1998.

Akı, Niyazi, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan, Eser, Fikir, Üslûp*, İletişim yayınları, İstanbul 2001.

Huyugüzel, Ö. Faruk, "Yakup Kadri'nin Hikâyelerinde Anadolu", *Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1989, s. 113-114.

Çağın, Sabahattin, "Sadece Yakup Kadri mi?", *Dergâh*, Ekim 2007, C. XVIII, S. 212, s. 20-22.

⁴⁹ *age.*, s. 26.

⁵⁰ Ö. Faruk Huyugüzel, "Yakup Kadri'nin Hikâyelerinde Anadolu", *Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Marmara Üniversitesi yayınları Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1989, s. 113-114.

Uğurcan, Sema, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hatıraları ile Romanları Arasındaki Münasebet", *Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1989, s. 205-218.

Elif Şafak'ın *Bit Palas* Romanında Çöplük Olgusu, Temizlik ve Arınma

Cafer Gariper*

Yasemin Küçükcoşkun**

Türk edebiyatında toplumun problem alanlarına zaman zaman eleştirel bakış getiren edebiyat eserleriyle karşılaşılır. Bu eserler bazen ideolojik bakışın dışında, realist-natüralist yönelişle toplumun içten içe eskiyen, çürüyen, hatta kokuşan yanlarını dikkatlere sunmaya yöneliktir. Bu tür edebî ürünlerin içerisinde Ömer Seyfettin'in *Kaşığı* ve Sabahattin Ali'nin *Kağmı* hikâyesi gibi az da olsa insanı, toplumu ve sürdürülen hayatı nesneler etrafında ya da nesnelerle ilişkilendirerek yorumlayan eserlerle de karşılaşılır. Elif Şafak'ın içinde bulunduğumuz zamanı konu alan, yaşanan hayata ve topluma çöplük olgusu etrafında yaklaşım getiren postmodern özellikler taşıyan *Bit Palas* romanı, nesneler yığını olarak çöpün merkeze alınarak insan hayatının çöple temasını dile getirmesi bakımından bunlardan biridir. Elif Şafak, yaşadığı döneme gecikmiş bir natüralist yazar gibi yaklaştığı toplum hayatında eskiyen çürüyen, kokuşan, kısacası çöplükleşen yanları bulmasını ve göstermesini, bu hayatı postmodern öğelerle birleştirerek vermesini bilir.

Elif Şafak'ın 2002'de *Metis Yayınları* arasında çıkan dördüncü romanı *Bit Palas*, çok katmanlı ve açık uçlu postmodern bir eserdir. Roman, ele aldığı modernleşme, yalnızlık, yabancılaşma, iletişimsizlik gibi konuların yanında çöplük konusunu ve olgusunu da problem hâline çevirir ve bunu zaman zaman ironik düzlemde insanın hayatın içindeki absürt duruşuna kadar götürür. Postmodern roman olması dolayısıyla konu düzleminde çok katmanlı bir yapı kurar. Bu katmanlardan birini çöp fikri etrafında kurulan yaşama alanlarının gittikçe daha karmaşık bir hâl alması ve çöplüğe dönüşmesi oluşturur. Romanın kurmaca dünyasında ironik bir dille aynı mekânda farklı yaşama alanlarının çöp kokusu çevresinde birbirleriyle etkileşim alanına girmeleri anlatılır. Anlatıcı, çöp ve çöp kokusundan başlayarak çöpleşme olgusunu mekândan insan ilişkilerine ve hayatın ayrıntıda kalan alanlarına doğru genişletir. Böylece

romanın üst katmanında çöp ve çöp kokusunu ele alırken alt katmanında insanı dikkatlere sunma yoluna gider.

Art Nouveau (yeni sanat) tarzında, her katı farklı mimaride planlanmış bir apartman olan *Bonbon Palas*'ın merkez alınarak modern hayatın içerisindeki ilişkiler ve ilişkisizlikler ağının çöplüğe dönüşmesinin dikkatlere sunulduğu romanda, somuttan soyuta uzanan bir çizgide yaşanan mekânın, tarihin, dilin ve hafızanın kokuşmuşluğunda, kişilerin çeşitlenen, bu çeşitlenme içinde sınırlı kalan kurtulma, arınma arzusu ve arayışları sergilenir. Mekânın anlamsızlaşmasına ve ötekileşmişliğine bağlı olarak aykırı kişiliklerin de hayatları anlamsızlaşmış ve ötekileşmiş yahut ötekileştirilmiştir. Hayatın kirlenerek değersizleşmesi, ruhun yitimi içerisinde insanlar, yer yer temizlenmeyi ve arınmayı arayacaklardır. Bu da anlatı düzlemine bağlı olarak romanda koku ve renklerin anlam değişimine uğradığı, etnisitenin, dil ve inanç farklarının, hatta insanın önemsizleştiği, kendi içine sürgün, yalnızlaştırılmış hayatların sürdürüldüğü anlatı evrenin kurulmasına zemin hazırlayacaktır. Hayatın içinden yaşamının dışına düşen insanların kayıtsızlığının çöplük hâline getirdiği yaşama alanlarında sınırlı kalan temizlik ve arınma çabası da kendini gösterir. Fakat bu, her zaman istenen şekilde olmayacak, arzulanan sonucu vermeyecektir.

Elif Şafak'ın *Bit Palas* romanı *çöp olgusu* etrafında oluşturulan, '*saçmalama*'yı da postmodern düzlemde anlatıma dönüştüren bir kurguya sahiptir. Çöp ve çöplük olgusunu anlatan roman, birçok anlatım ögesini bünyesine katıp karnavallaştırarak aslında çöplük olgusunu da kendine mal etmiş, başka bir ifadeyle romanın kendisi biriken bir çöp hâline gelmiş olur. Sonunda roman birçok konunun, problemin, hayat tarzının ve kişinin üst üste yığıldığı, iç içe geçtiği bir yapıya dönüşür. Çöplükte farklı özellik ve yapılarıdaki nesnelerin rast gele bir araya gelmesi gibi zıt karakterli insanların kurmaca dünyada bir araya toplanması söz konusudur.

Postmodern romancının sıradan herhangi bir konu düzleminden, kelimedenden, insan tipinden, tarihi olaydan yola çıkarak ele aldığı kendi içinde anlamlı bir bütün oluşturan kurgusu, *Bit Palas* romanında *üstkurmaca* ile sağlanır. Romanda esas itibariyle eski zamanlarda çöp kutularının gri teneke kapaklarıyla oynanan bir çeşit fal oyunu arasındaki ilgi, zaman-mekân kavramları içerisinde kısıtlanan insanın yazgısı karşısındaki çaresiz duruşu ile ilişkilendirilerek ele alınır. Bu çerçevede roman, varoluşçu felsefeye yaklaşan şekilde, biraz da insanın hayatın içindeki absürtlüğünü ve anlamsızlığını dikkatlere sunar. Çevrenin kirlenmesi, iletişim kopukluğu, duygu ve düşüncelerin, inancın gittikçe değer yitimine uğraması, sonunda bizzat insanın kendisini çöpe, toplumu çöplüğe çevirecek mahiyettedir.

Bit Palas'ta çöplük olgusu, romanın adına uygun düşecek şekilde, önemli bir yer tutar. Romanın kurmaca dünyasında çöplük, somut ve soyut planda yer alır. Somut planda başlayan çöplük olgusu gittikçe maddî çevreyi aşan, soyut plana doğru genişleyen yapıda karşımıza çıkar. Anlatıcı, kirlenen çevreyle birlikte insan ilişkilerinin de kirlenmesini, gittikçe bunun iletişimsizliğe dönüşmesini konu edinir. Çöplük olgusu, zamanla dildeki ve zihindeki kirlenmeye kadar genişler. Roman, bir tarafıyla Bonbon Palas çevresinde çöplük olgusu etrafında modernizme bağlı olarak insanın çevreden, insanın tabiatı, insanın insandan, insanın kendisinden kopmuşluğunu dikkatlere sunar. Diğer yandan insanların önce kokuya ve çöpe karşı duyarlı davranırken zamanla bunu kanıksamalarını, hayatlarının içine katmalarını, ister istemez buna katlanmalarını ve alışkanlık hâline getirmelerini anlatır. Çöp ve çöplük insanın görünmez, ancak hissedilir parçası hâline gelir. Sonunda insan hayatını daha çok alışkanlıkları yönlendirir.

Mekânın dili ve gösterge alanları: Çöplükleşen mekân

Bit Palas romanı, 1966 yılında inşa edilen ve Bonbon Palas adı verilen (s. 33) modern bir bina içerisinde ve etrafında sürdürülen insan yaşamalarını konu alır. Mekân, insan hayatının önemli bir tarafını kurar. İnsanın varoluşunu gerçekleştirdiği, kendisini konumlandığı, ruhunun oturma alanı kıldığı, bedeniyle bütünleştirdiği dış dünya ve nesnelerden oluşur. Dış dünya ve nesneler insanın iç dünyasından ayrı değildir. Dış dünya ile birlikte var olan, onunla anlam kazanan insan, mekân ve onu oluşturan nesneler dünyasıyla uyum sağladığında iç dünyasını da düzenler. İnsan, dış dünyayla ve nesnelerle iç dünyası arasında uyum sağlayamadığında huzurlu ve uyumlu bir yaşama alanı da kuramaz.

Elif Şafak'ın *Bit Palas* romanı, bir tarafıyla insanın mekânla olan çatışma alanında varlık kazanır. Bolşevik ihtilâli sonucu Rusya'dan sürülen, İstanbul'da yaşama şartlarını kuramayınca Paris'e giden, fakat uzun yıllar sonra tekrar İstanbul'a dönen, ülkesinde general iken hayatın içinde değersizleşen Pavel Pavloviç Antipov'un ısrarı üzerine, modası çoktan geçtiği hâlde Art Nouveau tarzında yapılan binanın en çarpıcı özelliği, katlardan hiçbirinin diğerine benzememesidir. (s. 58) Bu da aynı binada yaşayan insanlar arasına önemli bir mesafe koyar. Anlatıcı bu durumu, "[a]radaki farklılıklar öylesine çarpıcıydı ki, insan bunlara bakarken, apartman sakinlerinin hem aynı mekânı paylaştıklarını, hem de aynı yerde yaşamadıklarını düşünmeden edemiyordu." (s. 58) şeklinde dile getirir. Apartmanda yaşayan insanların birbirleriyle iletişimsiz, birbirlerinden kopuk yaşamaları, yapıcı bir iletişim ağı kurmadan sadece kendi hikâyelerini yaşamaları gittikçe çöplükleşen bir çevreye, ortama

zemin hazırlar. Ancak, bu birbirinden kopuk evleri ve içinde yaşayan insanları birbirine bağlayan bir öge vardır: O da çöp kokusu.

Bonbon Palas'ta yaşayanlar, uzun süre duvar dibinde biriken çöplerden şikâyetçidir. "Şubat başından Nisan ortasına kadar, bölgenin çöp toplama işini üstlenen özel şirketin batması ve yeni bir şirketin ihaleyi alması arasında geçen süre boyunca çöp tepesi ve onunla birlikte palazlanan ekşimsi koku dayanılmaz bir hâl almıştı[r]." (s. 14) Ortalık "[b]uram buram kedi çışı" kokmaktadır. (s. 77) Apartman sakinleri kokunun bahçeye atılan çöplerden geldiğini düşünür. (s. 218) Apartmanın çöplerine dadanan kediye "Çöplük" adı verilmiştir. (s. 76) Duvar dibindeki çöplük onun krallığı durumundadır. (s. 77) Etrafı kaplayan koku, daha önce 2 numarada oturanın beslediği yirmi, otuz kedinin çişinin çıkardığı kokuyu unutturacak hâl almıştır. Bir süre sonra çöpler yeniden toplanmaya başlanır. Çöpçüler yanlış saatte de olsa düzenli olarak çöpleri alırlar. Buna rağmen apartmanda sürekli artan bir çöp kokusu vardır. (s. 83)

Çevreyi çöp ve çöp kokusu kapladıkça insanlar bundan etkilenir. Kendilerini değişik şekillerde çöpten ve çöp kokusundan korumaya çalışırlar. Roman kişilerinden Hijyen Tijen "[m]ikrop kapıca[k] diye sokağa çıkmaz" olur. (s. 81) Fakat çoğu zaman bu da çözüm olmaz. "Köpekler nasıl kendilerinden korkanların yanında alırsa soluğu ya da saç kılları, sofrada onlardan en çok iğrenenlerin çorba kâselerinden çıkıverirse, Cemal'in lafa dalıp izini kaybettiği hamamböceği de, görüş alanına girmek için Hijyen Tijen'i bulmuştu bunca insan içinde." (s.112) Yalnız bununla da kalmaz. Kızı Su, bitlenmiştir. O da kızının elbiselerinin üzerlerinde bit dolaşıyor diye hepsini camdan atar. (s. 114) Su, "[a]nnem diyor ki, bit babamdan geçmiş. Babamın sürtüklerinden babama bulaşmış, sonra babam bana sarılınca da bana bulaşmış." (s. 115) şeklinde annesinin bu duruma getirdiği yorumu aktarır. Hijyen Tijen'in çöp kokusuyla birlikte mutsuzluğu da günden güne artar. (s. 214) Hijyen Tijen şahsında anlatılan şu bilgiler onun çöp fikri etrafında paranoyaya varan psikolojik durumunu göstermeye yarar:

"Uzunca bir süredir kronik düzeyde seyreden temizlik merakı, sinsi bir hastalık gibi gözlerine vurmuştu belli bir aşamadan sonra. Artık gözleri, iki çalışan kıyma makinesi gibi, gördükleri her şeyi ince ince çekiyor; bütünü parçalarına, parçaları ayrıntılarına, ayrıntıları da katrelerine ayırıyordu. Salondaki halıya baktığında mesela, halıyı değil de desenlerini ve o desenlerin içinde barınan lekeleri ve o lekelerle tutunan pislik zerrecikleri seçiyordu. Ayrıntılarda keskinleşen gözleri, gözle görülmeyen parazitlerin peşine düştüğünden beri, baktığı hiçbir şeyi bütünüyle kavrayamaz olmuştu." (s. 252)

Apartmanda Sidar'ın dairesinde çöp kokusu en az hissedilen yerdir. (s. 197) Fakat bu durum fazla bir şey ifade etmez. Anlatıcı, çöpün aldığı vahim durumu ifade etmek için "[h]er geçen gün, sıcaklarla birlikte, çöp kokusu da arsızlaşıyor. İnsan böyle bir kokuya sokakta maruz kalsa adımlarını sıklaştırır, arabadaysa camları kapatır. Ama oturduğunuz ev böyle kokuyorsa, kapana kısılmışsınız demektir." (s. 239) der. Sonunda Bonbon Palas'ın etrafının çöplüğe dönüşmesi karşısında,

"BU DUVARIN ALTINDA
YATIR VAR
ÇÖP DÖKMEYİN!" (s. 273)

şeklinde *Art Nouveau* tarzında yapılan binanın bahçesinin duvarına paradoksunu kendi içinde barındıran bir yazı yazılır.

Çöp ve çöplük fikri büyüyerek bütün şehri içine alır. *Bit Palas*'ta Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomore* romanıyla metinler arasılık kurabileceğimiz tarzda şehrin olumsuzlanmasıyla karşılaşırız. Bu çerçevede on numarada oturan Madam Teyze,

"Erkek kardeşim, Kahire'ye gitmişti seneler evvel. Dedi ki uçaktan iner inmez bir uğultu duyuyormuş insan. Kahire'nin uğultusu. Oysa havaalanı şehre epeyce uzakmış. Meğer fersah fersah ötesine uğultusunu yayarmış şehir. Düşünün bir. Bu nasıl şehir, orada yaşayan insanlar nasıl insanlar ki sığamamışlar kaplarına, taşıvermişler böyle... Ama Kahire uğuldar, İstanbul kocar. Daha bu şehre yaklaşımadan, uzaktan bile kokusunu alabiliyor yabancılar... Kahireli de kendi uğultusunu duymaz herhâlde, İstanbullu da kendi kokusunu almaz. Her ne kadar eski şehirler bunlar. Ben gençken bilmezdim İstanbul'un bu kadar yaşlı olduğunu. Yaş ilerledikçe, çöpler de artıyor hâliyle." (s. 118) değerlendirmesinde bulunur. Kişileştirilen İstanbul,

"Eğer şu dinmeyen iştahıyla, daima aç gövdesine indirdiklerinden hiçbir şey çıkarmasaydı dışarıya, çoktan infilak etmiş olurdu şimdiye değin; kendiyle birlikte, karnındakileri de canlarından ederek. Çıkarıyordu neyse ki. Yaşadığı için ve yaşamak için, pis kokulu gazlar, mide bulandırıcı sıvılar, dışkılar, kusmuklar ve balgamlar çıkaran bir insan gibi ve bir insan kadar, arındırıyordu o da yorgun ve kindar gövdesini. Çöplere akıtıyordu cılk yaralarının cerahatlerini. Şehr-i şehir, açılan çukurlara gömülseler de tepe tepe biriken, kürek kürek yakılsalar da küllerinden yükselen, uzaklara götürülseler de bir türlü ortalıktan eksilmeyen ve içlerinde mıknatıs varmışçasına birbirlerini çeken çöplere borçluydu hâlâ hareket edebiliyor olmasını (...) Bir son değildi çöplük. Yaşam sona ermiyordu orada; biçim ve öz değiştiriyordu sadece." (s. 259)

şeklinde çöple ilişkilendirilerek tanıtılır. İstanbul'un böylesine kötü tasvirlerle verilmesi, bu şehrin farklı 'diğer' yanının belirmesini sağlar. İstanbul, tarihin farklı kesitlerinde değişik milletlere ve medeniyetlere ev sahipliği yapmasıyla, her zaman çok göç alan, kozmopolit yapısıyla çoktan bir çöp şehre dönüşmüştür. Bu şehir bir yönüyle dünyanın çöplüğü hâline gelmiştir ve arınmaya ihtiyacı vardır.

Romanda apartman ve şehir, insan ve şehir, insan ve apartman, hatta tarih ve insan, kısacası bütün diğer unsurlar birbirinden bağımsız görünse de bütün bunlar çöp fikri etrafında birleşir. *Bit Palas*'ta çöp, bazen esrarengiz görünüm alır. Çöp torbalarının kapı önlerinden çalındığı düşünülür. (s. 157) Bu durumun farkına varan roman kişileri bazen dışarıya bıraktıkları çöpu tekrar içeriye alma paranoyasına kapılırlar. Zeren Ateşmizaçoğlu'nun gözüne kapının önüne bıraktığı çöp torbası "[b]irden, sırlanmış bir mahfaza, ağzı mühürlü bir mektup gibi" görünür. (s. 103) Fakat döndüğünde çöp torbasını kapının önünde bıraktığı yerde bulamaz.

Roman kişilerinden yirmi beş sene önce kocasını kazada kaybeden Madam Teyze, çöp biriktirmeye başlamıştır. Romanın kurmaca dünyasında bu durum,

"Madam Teyze, bundan yirmi beş sene evvel kocasını bir kazada yitirip, Bonbon Palas'ın 10 numaralı dairesine tek başına yerleştğinde, başkalarına ait eşyalarla karşılaşmıştı burada. Sahiplerini yitirmiş, son kullanma tarihlerini geçirmiş, yüz seksen bir adet eşya... (...) Belki geçmişte kendi eşyalarına sahip çıkmamıştı ama bundan böyle sebatkâr bir emanetçi gibi göz kulak olacaktı başkalarının eşyalarına. Çünkü artık, ne vaktiyle istemeden yitirdiği eşyaların aslında kendisine ait olduğuna inanıyordu, ne de şimdi istemeden edindiklerinin aslında başkasına ait olduğuna.

... kaldırıp atmak da, mülk edinmeye çalışmak da, kendilerini eşyalarının sahibi zannedenlere mahsustur. Oysa sahipleri değil, sadece hikâyeleri vardır eşyaların. Ve zaman zaman bu hikâyeler, onlara bulaşan insanlara sahip olur." (s. 349-350)

şeklinde ifadesini bulur. Aslında Madam Teyze, psikolojik olarak, pek de farkında olmadan, hayatında açılan boşluğu doldurma çabası içindedir. O, biraz da tesadüfün eseri olarak kiraladığı evdeki başkalarına ait eşyaları atmak istemez, bir gün sahiplerinin gelip alabileceği düşüncesini geliştirir, sonra bu tavrı çöp biriktirmesine yol açar. Sonunda o, dış mekânın çöplerini de evinde biriktirmeye başlar:

"Denizin kıyısında saatlerdir sabırla bekliyordu Madam Teyze, kendi gibi lodosçularla birlikte. Parçalanmış yelkenler, kırılmış kürekler, ibresi bozulmuş pusulalar, rotasını yitirmiş dümenler, tekne isimlerinden dökülmüş harfler, çoktan yerlerine ulaşmış yolculardan ve asla

o asude cennete varamamış yolculuklardan artakalan nesneler getiriyordu dalgalar lodosun her celallenişinde.

Tatilde kaptırdığınız deniz yatakları ya da plastik toparlar; rüzgârın kaçırdığı hasırlar veya şapkalarla oynamaktan hevesini alınca, hepsini birer birer teslim eder deniz, getirip başka başka kıyılara...

Denizin getirdiklerini topluyordu Madam Teyze, kendi gibi lodosçularla birlikte." (s. 300)

Bonbon Palas'ın sakinleri her yanı, hatta evlerin, kuaför salonunun içini saran çöp kokusunun ve böceklerin kaynağını merak ederler. Bir kısmı bunun sebebinin bahçeye ve bahçe duvarına yakın yere atılan çöplere yüklerken durum ortaya çıkar. Madam Teyze, dışarıdan topladığı çöplerle evini *çöp eve* çevirmiştir. Roman kişilerinden ilkokula giden Su'nun bir gün Madam Teyze'nin evine girmesiyle durum anlaşılır. Çevreye yayılan çöp kokusunun da, böceklerin de kaynağı Madam Teyze'nin çöp evidir. (s. 258, s. 332 -335) O, "[e]vini ağzına kadar çöp doldurmuş"tur. (s. 359)

Bit Palas, yalnızca insanın çevresinin çöplüğe dönüşmesinin anlatımıyla kalmaz. Roman, mekânla birlikte insanın çarpık, kirlenmiş, çöplüğe dönüşmüş yanlarını gören bir dikkatin ürünüdür. Bonbon Palas'ta dedikoduyla kirletilen hayatın merkezi durumundaki kuaför salonu insan ilişkilerinin çarpık yanlarını göstermeye yarayan ayna gibidir. Bayan kuaförü olan ikiz kardeşlerden Cemal, yanlarında çalışan çıraklar ve bazı müşteriler bunu sergileyecek hayat anlayışına sahiptir. Yüzü sivilceli, ergenliğe yeni geçen çırağın anlatımından müşteriler ve bina sakinlerine kadar yapılan tanıtma ve dedikodular bunu gösterir. Bonbon Palas'ta oturan Hijyen Tijen hakkında Cemal'in müşterilerle yaptığı dedikodunun üzerine gelen temizlik hastası Hijyen Tijen'in dikkatiyle kuaför salonu şu şekilde karşımıza çıkar:

"Karşısındaki kadın bu karşılaşmadan zerre kadar hazzetmediğini ele veren donyağı bakışlarıyla onu tepeden tırnağa şöyle bir süzdükten sonra, hiçbir şey demeden başını çevirip sağı solu incelemeye koyuldu. Yerde süpürülmeyi bekleyen saç kırpıklarına, yıkana yıkana rengi atmış havluların eprimişliğine, müşterilerin boyunlarına bağlı leopar desenli muşamba örtülerdeki lekeler, bir duvarı boydan boya kaplayan aynanın kenarındaki incecik çatlağa, aynanın kıyısında paralel uzanan tezgâhın kıyısında köşelerinde kalmış sivrisinek ölülerine, üzerinde kutu kutu aynı marka jöle, saç köpüğü ve briyantın dizilmiş rafların tozuna, saç fırçalarına sıkışmış kıl yumaklarına, koltukların yırtıklarından görünen delik deşik süngerlere, eşyaların döküntülüğüne, tekerlekli üç katlı manikür sehpasında çalkalanan muhtevası şaibeli

köpüklü sulara takıldı birer birer. Gördüklerinden duyduğu hoşnutsuzluk o kadar derin, burayı derhâl terk etme arzusu öylesine belirgindi ki, ona baktıkça, çalıştığı mekânla beraber kendisini aşağılanmış hisseden Cemal, dilinin ucunda biriken tek mil nidalarını gerisin geri yutup, suspus oldu.” (s. 108-109)

Burada yüzeysel insan ilişkileriyle kirlenen, çöplükleşen mekân, aynı poetik anlamı üretir. Mekânın kirlenmesi ve çöplüğe dönüşmesi aslında insanın iç dünyasında başlayan kirlenmenin mekâna, çevreye genişlemesinden, insanın ruhundan ilişkilerine taşmasından başka bir şey değildir. *Nadya*’nın “[i]nsanı kirleten ağzına giren değildir. Ağzından çıkandır insanı kirleten.” (s. 181) sözü, romanın bu anlamda öncelediği fikri göstermesi bakımından dikkate değerdir.

İnsanlara karşı olan ilgisizlik ve sevgisizlikte çöp olgusu ve koku da rol oynar. Nadya, doğru dürüst bir işi olmayan, kendisine yalan söyleyen ve sonunda kendisini aldatan kocasını sevemez. Onunla birlikte “pis kokulu Karagöz kuklaları”nı koyduğu kehribar çantaya da tahammül edemez. (s. 183) Bu olumsuz bakışta kocası Metin Çetin’in ait olduğu dünya, kehribarın ve Karagöz’ün kendisine yabancı kültür öğesi olması da rol oynar. Bu sevgisizliğe Bonbon Palas’ta günden güne artan çöp kokuları da karışır, içinde bulunulan mekânı nefret edilen alana çevirir.

Elif Şafak’ın *Bit Palas* romanı, ülkenin sosyal hayatından, geçtiği tarihî süreçten ayrı düşünülemez. Sürdürüle gelen hayatın içerisindeki değişimler ve gelişmeler romanın kurmaca dünyasında yerini bulur. Çöpün kimi zaman tehlikenin odağı durumuna dönüşmesi bunlardan biridir. Yahudi olan Ethel’in derviş sevgilisi “[o] sene yılbaşına bir hafta kala bir akşamüstü İstiklal Caddesi’nin çöp bidonlarından birinde patlayan ve hiçbir örgütün sorumluluğunu üstlenmediği bombanın dört kurbanından biri” olur. (s. 164)

Romanın kurmaca dünyasında bakışlarını gezdiren anlatıcı, psikolojide algıda seçicilik şeklinde adlandırılan duruma uygun, çöplük olgusu etrafında farklı gelişmeleri de aktarır. Televizyonun verdiği bir habere göre “[ü]ç günlük bebeğini bir poşetin içine koyup, süpermarketlerden birinin çöplüğüne bırakan 16 yaşındaki anne” yüzünü kameralardan saklamaya çalışırken yakalanmıştır. Polisler bebeğin adını “Kader” koymuşlardır. (s. 249)

Romanda hafıza, hatıralar, bilgi, tarih ve dil gibi öğeler de çöplük fikriyle birleşir. İnsan, bir yığın bilgiyi hafızasında depolamaktadır. “Başkaları hakkında edinilen bilgiler, çöplükten gelişigüzel çıkarılan yiyeceklere benzer. Tadına varamayacak olduktan sonra, kokutmak zorunda değiliz beynimizde.” (s. 278) sözü, başkalarıyla ilgili gereksiz bilgiyi öteleyen bakış açısını yansıtır. Bilgi edinme de “[m]ümkün olduğunca fazla bilgi

müsveddesini, mümkün mertebe bulaşmadan, karışmadan, üstlerini başlarını pisletmeden edinebilmek için sabırla kıvranarak bekliyorlardı konuşmanın devamının gelmesini." (s. 115) cümlelerinde anlamını bulduğu üzere çöplük fikriyle gelir.

Tarih, savaşların ve yenilenlerin çöplüğüdür. Çarlık rejiminin yıkılmasıyla İstanbul'a gelen insanlar memleketlerinden itilmişlikleriyle, hatta atılmışlıklarıyla sürgün bir hayatı yaşamak zorunda kalırlar. Çünkü yeni rejim, onları eski rejimin artığı çöplükler gibi görmüş, yok etmek istemiş, onlar da başka ülkelere sığınmak zorunda kalmışlardır.

İronik bakışla dil de çöp kavramı içerisindeki yerini alır:

"Ve nasıl yemeklerin posası varsa, dillerin de artığı vardır. Gün içinde kullanmadığımız, kullanmak bir yana telaffuz etmeye dahi çekindiğimiz kelimelerden, sessizce geçiştirdiklerimizden, yakışık almayacağı için kendimize sakladığımız herzelerden, aklımıza geldiği hâlde yapmaya cesaret edemediğimiz eleştirilerden, dilimizin ucunda ince ince dilip gerisin geriye yuttuğumuz kinayelerden, pimini çekip fırlatmaya vakit bulamadan damağımızda patlayan sövgülerden, bulunduğumuz ortam itibarıyla ağır gelecek tabirlerden yahut hafif kaçacak esprilerden mürekkep bir adet çöplük dil. Başkalarıyla konuşurken ya da yazışırken sarfettiğimiz dikkatin, gösterdiğimiz nezaketin, verdiğimiz özenin posası. Bodrumkatında, tavanarasında ya da yastıkaltında olmasa da, genizkatında, damakarasında ya da dilaltında biriktirilen ve yeterince biriktiğinde, kokmaması, kokuşmaması için bir torbaya doldurulup ağzı bağlanarak, derhâl atılması gereken, geri dönüşümlü bir *Katı Atık Dili*." (s. 140)

Romanda çöplük fikri ve olgusuyla birlikte sınırlı olarak temizlik ve arınma fikri de yerini alır. Bir bakıma anlatıcı, çöplük fikri ve olgusu etrafında çöp evlerden şehrin çöplüğe dönüşmesine kadar genişleyen çöplük fikrinden insanın zihnindeki gereksiz bilgilere ve hatta dilin çöplüğe dönüşmesine kadar genişleyen çerçevede çöplük olgusuna yer verdikten sonra sınırlı şekilde temizlik ve arınmaya da yer ayırır. Burada temizlik ve arınmadan önce hayatın içinde yer bulan çöplük alanlarını belirlemek doğru olacaktır.

Mezarlık, hapishane ve toplum dışı cinsellik alanları

Romanda mezarlıkları, hapishaneleri, yaşlıların ötekileştirildiği ve mahkûm edildiği yaşama alanlarını ve toplumun değer yargılarının dışında kalan cinsellik alanlarını da çöplük olgusu etrafında düşünmek mümkündür. Bu mekânlar, sahip oldukları ilk sözlük anlamlarının yanı sıra genişleyerek madde ötesine ait anlam alanları ve ifadeleri de kazanırlar.

Mezarlıklar, yaşama enerjisi biten insanların yaşayan insanlardan uzaklaştırıldığı mekânlardır. Toplum, bir bakıma insan kullandığı ve eskittiği nesneleri nasıl hayatının dışına atıyorsa, ölmüş kişileri de hayatının dışında bir mekâna atmakta, onları gömmektedir. Bu durum, atılan çöple atılan insanı bir noktada birleştirir. Nitekim romanda mezarlıktaki cesetlerin kaldırılıp üzerinde yol geçirileceği zaman yakını olmayan cesetlerin, kemiklerinin çevreye saçılması dağılan çöplerle birlikte düşünebileceğimiz bir imge yaratır ve ölmüş insanların çöpten farklı olmadığı düşüncesini de beraberinde getirir. Bu bağlamda mezarlıklar, insan çöplükleridir. Bu anlam düzleminde romanda her eşyanın kullanım süresi, böceklerin belirli bir ömrü olduğu düşüncesi ileri sürüldükten sonra eşyaların da, böceklerin de ölümlü olduğu, kullanımdan düşenlerin ya da ömrü dolanların çöpe atıldığı, ayrıştığı ve başkalaştığı ifade edilir. Arkasından bu anlam düzlemi çerçevesinde insanların da ölümlü olduğu, eşyalar gibi, hamam böcekleri gibi çürüdüğü, başkalaştığı söylenir. (s. 349)

Hapishaneler de bir tür insan çöplüğüdür. Hapishane, toplum içinde istenmeyen suçlunun, kirlenen insanın temiz insanlardan ve yaşama alanlarından uzaklaştırılması, burada ıslah edilip, yani arındırılıp topluma yeniden kazandırıldığı ya da idam edilerek yok edildiği yerdir. Çöp de kullanımdan düşen eşyanın, kirlenen ya da posası çıkan, kokuşmaya başlamış yiyecek maddelerinin insan hayatından ve yaşama alanından uzaklaştırılmasından oluşur. Bu bakış açısıyla çöplükle hapishane birleşir. Kahraman anlatıcının bulunduğu yer, aslında toplumun suçlulardan arındırıldığı yer olan hapishanedir. Bir bakıma anlatıcı, hayatın içinde kendi yerini de işaret etmiş olur.

Toplumun değer yargılarının dışında kalan cinsellik alanlarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu mekânlar da âdeta birer insan çöplüğüne dönüşmüştür. Romanda "(...) İstanbul'un üzerine Sodom ve Gomora'nın lanetini çekecek pavyonların ve teknil batakhanelerin kapatılmasını sağlamak/ Kiev ve Odessa genelevlerinden sökün edip, Galata sokaklarını mesken tutmuş fahişeleri kışkırtmak/..." (s. 44) şeklinde ifade edilen Bolşevik ihtilaline bağlı yeni oluşum, şehri çöplüğe çeviren hayat tarzının anlamını verir. Bunun yanı sıra toplumun onaylamadığı cinsellik alanlarının kapılarını aralayan kişiler, toplum tarafından cezalandırılmaya layık görülen kişilerdir. Bu yaşama alanlarına ait kişileri dışlayarak cezalandırmak, bu insanlardan uzaklaşmak isteği toplumun geliştirdiği bir tavır, hatta toplumu temizleme ve arındırma girişimidir.

Roman kişilerinden Mavi Metres'in yaşama alanıyla temsil ettiği insan tipi de bu çöplük olgusuyla birlikte düşünebileceğimiz anlama sahiptir. Çünkü o, babası yaşındaki zeytinyağı tüccarıyla sürdürdüğü metres hayatıyla toplumun dışına itilmiştir. İnsanlar onu

olumsuzlayan bir gözle bakarlar. Bunun yanında Mavi Metres'in çocukluğundan gelen dinî bilgileri yaşama alanıyla paradoks oluşturacak derecede kuvvetli yapı gösterir. O, yetişme tarzı, değerler sistemi ile yaşama tarzı arasına sıkışan, hayatın değersizleştirdiği biridir. Mutlu bir çocukluk dönemi geçirmiş iken üvey babanın hayatlarına karışması sevgisizliği, okulunu tamamlayamamasını, annesinden ve yaşadığı hayattan koparak dedesinin izini takip etmesini, üç değişik tarikatın sohbetlerine ve zikirlerine katılmasını, bir süre sonra orada da aradığını bulamayınca metres hayatı içine sürüklenmesini getirir. Aslında o, yaşadığı çocukluk cennetinden kopmuş, sevgiyi ve huzura ararken hayatın kirlenen tarafıyla karşılaşmak ve onu yaşamak durumunda kalmıştır. Önce zeytinyağı tüccarının metresi olmuş, sonra karısı tarafından terk edilen anlatıcıyla ilişki kurma yoluna gitmiştir. (s. 279-280)

Garip insanlar müzesi görünümüne sahip bu romanda cinselliğin toplum ya da etik değerler dışılığı daha da genişler. Bunlara Metin Çetin'in iş yerinden bir kadınla karısı Nadya'yı aldatması, Sidar'ın arkadaşının arkadaşı olarak tanıştığı kızı evine getirmesi ve kurduğu ilişki de bunlara eklenir. (s. 208-209) Romanın kurmaca dünyasında toplumun onaylamadığı, hayatın dışına ittiği olgulardan biri olarak kuaför Cemal'in gizli eşcinselliği de yerini alır. (s. 75)

Zihinsel çöplük alanları: Hafıza ve hatıralar

Bit Palas'ta zihinsel çöplük alanlarıyla da karşılaşılır. Bu çöplük alanlarını saçmalama, mazi, hafıza ve hatıralar kurar. Romanda saçmalama zihin faaliyeti olarak insan zihninin gereksiz üretimlerinin dışarıya atılması bakımından çöple birlikte düşünülmeye müsait yapı gösterir. Bazen de mazi çöplük fikriyle birlikte gelir. Anlatıcı, "[z]aten böyle bir şeydi mazi. Kilimin üzerine dökülüvermiş kırıntılara benzemezdi. İnsan, canı istediği zaman pencereyi açıp, mazisini çırpamazdı." (s. 92) derken bunu ifade etmiş olur. Kimi zaman da insan hafızası âdeta çöp depolama yeri olarak karşımıza çıkar. Bir başka söyleyişle roman, insan zihninin çöplük alanlarını da gösterir.

10 numaralı daireye taşınan kiracının ev sahibinden kalan eşyaları atmak istememesi, onları koruması insan hafızasında bu eşyaların yer etmişliği düşüncesine dayandırılır. (s. 61) Ona göre insanın hafızası olduğu gibi eşyanın da hafızası vardır. Madam Teyze, erkek kardeşinin ölen kocasından kalan fotoğrafları ve eşyayı dağıtması üzerine psikolojik refleks geliştirmiş, başkalarına ait eşyaları toplamaya başlamış, zamanla bunlar çöp yığınlarına dönüşmüştür. Böylece zihinde başlayan çöplük olgusu dış mekânda da karşılığını bulmuştur.

Kolektif bilinçten kopuş, ruhun kirlenmesi ve çöplük alanları

Romanın kurmaca dünyasında kolektif bilinçten kopuş gerçekleşmiş, sosyal hayat ve insan ruhu kirlenerek çöplüğe dönüşmüştür. Roman, insanları bir arada tutan, onları birbirine bağlayan ruh ve duygu bütünleşmesini vermez. İnsanları bir arada tutan şey değerler sistemi değil, Bonbon Palas'ta yaşamalarıdır. O da binanın mimarisine bağlı olarak birbirlerinden kopuk modern yaşama tarzıdır. Böyle bir yaşama tarzı ve toplum yapısı insanları bir yandan ferdî benliklerine mahkûm ederken diğer yandan bencil, çıkarıcı ve fırsatçı kılar. Kolektif ruhtan ve değerler sisteminden uzaklaşan, gittikçe maddileşen hayat algısına bağlı olarak ruhun kirlenmesi ve çöplük alanları oluşacaktır.

Bit Palas, bir tarafıyla modern insanın kendi içine sürgünlüğünün ve yalnızlığının romanıdır. Agripina yalnızdır, Madam Teyze yalnızdır, Nadya yalnızdır, Su yalnızdır, Ben Anlatıcı yalnızdır, Mavi Metres yalnızdır, Hacı Hacı yalnızdır, Sidar yalnızdır. Her biri kendince yalnızlıktan kurtulmak için çıkış yolları arar. Kocasından tarafından yalnızlaştırılan Agripina, klinikte yatar. Hayatı olumsuzlayan, insan ilişkilerinde kopukluğa ve iletişimsizliğe yol açan da bu yalnızlaşmadır. Bu da sonunda kolektif hayattan ve bilinçten kopuşu getirir. Nitekim, Madam Teyze'nin çöp evinin uzun süre sonra küçük bir kız çocuğu olan Su tarafından fark edilmiş olması iletişimsiz, bir birinden kopuk sürdürülen hayatların sonucudur.

Zekeriya Ateşmizaçoğlu, annesinin bütün çabalarına rağmen hayatın içinde her bulduğu fırsatta yanlış yollara saparak babasının cebinden para aşırma, okulda kendisinden güçsüzleri ezme, sigara içme ve köşe dönme fikriyle ilk gençlik yıllarından itibaren "başlı başına bir utanç ve azap kaynağı olup" çıkar. (s. 99) Sonunda sular idaresinden rüşvet almak suçundan atılır. O da "manevi sığınacağın dünyevi versiyonu"¹ olan eve sığınır. Artık bütün hayatını dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı şüphe içinde kalın perdelerin arkasında etrafı gözetleyerek geçirecektir. Onun hayatı gibi ruhu da kirlenmiş, iç dünyasında çöplük alanları oluşmuştur.

Bit Palas'ta Mavi Metres'in sürdürdüğü metres hayatı, Zekeriya Ateşmizaçoğlu'nun her fırsatta karısını aldatması, anlatıcının Ethel aracılığıyla tanıdığı, güzel bir kadın olarak tasvir ettiği Ayşin'le evlenmesi, evlilik hayatı sürecinde çirkin bir kadın olduğunu birkaç defa vurgulama ihtiyacı duyduğu karısının en yakın arkadaşı Ethel'le evlilik dışı ilişki kurması ve bir süre sonra ilişkilerinin bayağılaşması (s. 131-151) romanda sosyal hayatın, ruhun ve insan ilişkilerinin kokuşmuş yanlarını sergilemeye yöneliktir. Anlatıcının kadınlara ve eski karısı

¹ Richard Sennett, *Gözün Vicdanı*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı yayınları, İstanbul 1999, s. 38.

Ayşin'e bakışı da ayrıca üzerinde durulması gereken bir yapıda karşımıza çıkar. Kadınları olumsuzlayan bu bakış, eski karısına argo kelimelerle yaklaşmasını getirir.

Genetik çöplük

Romanda, *genetik çöplük* şeklinde ifade edebileceğimiz alana girebilecek insanlarla da karşılaşılır. Roman, genetik çöplüğün anlamını doğrudan ve açıkça vermez. Ancak, çöplük etrafında anlatılanlarla roman kişilerinin fizik özellikleri ve genetik bağları birleştirildiğinde *genetik çöplük* olgusuna yorum yoluyla ulaşmak güç değildir. Üstelik romanda insan fizyolojisine ait bozuklukların genlerden geldiği tezine inanan karakterler de bulunmaktadır. Bunlardan Zeren Ateşmizaçoğlu, "dünyadaki her türlü aksaklığın bozuk genlerden geldiğine inanır" (s. 99) Bu tür kişiler, genellikle diğer insanlar tarafından yadırganan, varlığı pek onaylanmayan, hayatın dışına itilmeye çalışılan kişilerdir. Haksızlık Öztürk, Zekeriya Ateşmizaçoğlu ve Hacı Hacı'nın 7,5 yaşındaki torunu bunlar arasındadır. Bu isimlere vak'a zamanının dışında kalan Zekeriya Ateşmizaçoğlu'nun dedesinin kardeşi Hüdhüd Hamdi ile oğlunu da eklemek doğru olacaktır. Bunlar, özellikle vücut yapılarındaki farklılıkla diğer insanlardan ayrılırlar.

Böcek ilaçlama şirketi sahibi Haksızlık Öztürk, kısa boyuyla dikkatleri üzerine çeker. Onu gören Hacı Hacı'nın üç küçük torunundan "kız olanı (...) Aa, şuna bakın! Cin gelmiş!" diye cıyak cıyak bağırır. (s. 12) Anlatıcının ironik bakışıyla durum hiç de öyle değildir: "Haksızlık Öztürk'e haksızlık ediliyordu. Cin falan değildi. Sadece orantısız yüz hatlarına, aşırı büyük kulaklara ve talihsiz bir saç rengine sahip, kısa boylu bir adamdı o kadar; yani çok kısa. Bir metre kırk buçuk santimdi." (s. 13)

Zekeriya Ateşmizaçoğlu, eğik ve büyük burnuyla diğer insanlardan ayrılır. Onun burun yapısını hangi aile ferdinden almış olabileceğini uzun süre araştıran annesi Zeren Ateşmizaçoğlu, sonunda "gen zanlısı"nı bir fotoğrafından yakalar. Bu, eşinin dedesinin kardeşi Hüdhüd Hamdi'den başkası değildir. (s. 101) Zekeriya Ateşmizaçoğlu'nun burnunun birçok defa kırılması, arkasından gelen bir dizi ameliyatlar, burnun şeklini düzeltceği yerde daha da kötüye gitmesine yol açar.

Zekâsıyla dikkat çeken Hacı Hacı'nın 7,5 yaşındaki torunu, vücudundan fazla büyüyen normalin bir buçuk katı "damacana kafa" yapısı, arkaya bükülemeyip maymun gibi içe bükülen elleriyle farklı görünüme sahiptir. İnanç sistemine bağlı hayat anlayışı içinde kendisini konumlandıran Hacı Hacı, çocuğun zekâsıyla vücut yapısını birleştirdiğinde zaman zaman bu çocuğun cinlerin çocuğu olabileceği düşüncesine kapılmaktan kendini alamaz. Bir

yandan da gelini hakkında iftiraya varan olumsuz düşüncelere kapıldığı fikriyle günah işlemekten korkar.

İnançlar çöplüğü, çöplükleşen inançlar

Romanda, bunu açık olarak ifade etmese de, inançların da çöplük alanlarıyla karşılaşılır. Batıl inanışlar, evliya kültü, inanmadığı hâlde inanca bağlı motiflerden yarar sağlama, inanç değerlerini çıkarları doğrultusunda yorumlama, hatta inanca bağlı değerler sisteminden uzaklaşma, hayatın dışına itme böyle bir yapıda düşünölmeye müsaittir. Ayrıca batıl inançların kişilerin hayatını çekilmez hâle getirdiğı de göröölür. Ancak toplum hayatına yayılmış bir inançlar sistemi söz konusudur. Batıl ya da gerçek, insanların tutunmaya çalıştığı birtakım inanışlar onların hayatını derinden etkiler ve yönlendirir. Roman kişilerinden Meryem, buna iyi bir örnektir.

Bit Palas'ta evliya kültü çevresinde bir yandan evliya mezarlarını yağmalayanların başlarına gelen korkunç hikâyeler anlatıldığı bilgisi verilir, (s. 25) diğör yandan Kalktıgöçeyledi Dede'nin mezarının yolculuğa çıkacaklar tarafından ziyaret yerine dönüştürölmesi, sessizce gidip dua edilmesi, "otobüs, feribot ya da uçak biletlerinin mezar taşına" sürtölmesi anlatılır. Roman bu durumu "Kalktıgöçeyledi Dede isminin oradan oraya taşınmakla özdeşleşmesinden olsa gerek, uzun yola çıkacak yolcuların hayırlısıyla gidip, gittikleri yerde hayır bulabilmek için, yola çıkmadan bir gün evvel buraya uğrayıp, hayali bir gümrük görevlisinin onayını alır gibi, biletlerinin bir köşesini mezarın etrafındaki pas rengi balçığa batırdıkları parmaklarıyla damgalamaları âdet hâline gelmişti." (s. 31) şeklinde dikkatlere sunar. Fakat, bunlar yaşanan hayat içinde paradoksunu kuran ironik görünüme sahiptir. Bir yandan inanç temeline dayanan asılsız evliya kültü yaratılırken diğör yandan Bonbon Palas'ın bulunduğı mahalle mezarlığın üstüne yapılmıştır.

Mavi Metres'te mavinin saflığı ve umudu temsil etmesi, metres kelimesi ve hayatıyla paradoks oluşturur. Mavi Metres, inanç sistemine bağlı dedesinin hayat çizgisinden gelen değerlere sahiptir. Fakat sevgisizliğin küçük yaşta savurduğu bir hayatın içine yuvarlanacak, tarikatlara devam edecek, sohbet ve zikirlele katılacak, sonunda kendini metres olarak bulacaktır. Onun hayatında babasızlığın açtığı boşluğu inanca bağlı sohbetler ve zikirler dolduramamış, annenin sevgisi aile ortamında yaşayabileceğı imkânı sunmada yetersiz kalmış, sonunda inanç katmanıyla ters istikamette gelişen bir hayatın içine yuvarlanmıştır. O, artık inanç değerleriyle çöplükleşen hayat arasında sıkışmış hayatını sürdürmek zorundadır.

Mavi Metres'i metresi yapan, ona daire tutarak ev düzenleyen, karısını sevmemesine rağmen ondan boşanmayan zeytinyağı tüccarının inanç değerlerine atıfta bulunan hayat felsefesi hayatın, bu bağlamda dinî hayatın kirlenen, çöplükleşen yanlarını göstermeye yöneliktir. Zeytinyağı tüccarının Mavi Metres'e tuttuğu evde ilk akşam içki sofrasında "[s]en benim helalimsin" dedikten sonra "dinimiz de müsaade ediyor. Adil olmak şartıyla dörde kadar yolu var." (s. 157) demesi inanç sisteminin nasıl yozlaştırıldığını, insanların çıkarlarına bağlı nasıl kullanıldığını gösterir. Bu söz üzerine masadan gülererek kalkan Mavi Metres'in ayetin tamamını bilmesi içine yuvarladığı yaşama şekliyle inanç sistemi arasındaki paradoksun ayrıca üzerinde düşünülmesini gerektirir. İnsanlar kokuşan hayatın ve ilişkiler ağının içerisinde inanç sistemine bağlı yorumlar getirerek yaşama tarzlarını meşrulaştırmaya çalışırlar. Aslında bu durum insanî değerler bozulmuşluğunun inanç sistemini de içine katmasından, çöplükleştirmesinden başka bir şey değildir.

Bit Palas'ta inanç sistemi ve ritüeller çerçevesinde üzerinde durulması gereken karakterlerden biri de Meryem'dir. Kapıcının eşi olan Meryem, İstanbul'a gelirken yanında bütün yerel değerler sistemini, inanış ve ritüellerini de getirmiştir. Onun inanç sistemi geniş olarak batıl inanışlar üzerine kurulmuştur. Gündelik hayatını daha ziyade *nazar* idare eder. Buna Meryem'in ve Mavi Metres'in evliya kültürüne bağlı olarak evliyalara adakta bulunması da eklenir. (s. 345-346) İnsanın kendisini merkeze alan, metafizik ve aşkın açılmadan mahrum bırakan bu batıl inanışların çevrelediği inanç şekli, insanın kendisini aşarak genişlemesine değil içe kapanmasına yönelik fonksiyon üstlenir. İnsanın iç dünyası zamanla âdeta batıl inançlar çöplüğüne dönüşür.

Çöpün ideolojisi

Bachelard, içtenlikli mekân konumundaki evin karşısına "*düşman mekânlar*"² koyar. O, bu mekânları "nefret ve savaş mekânları" olarak niteler.³ *Bit Palas*'ta Bachelard'ın nitelediği gibi düşman mekânlarla karşılaşılır. Bu mekânlar çöplükleşen çevreden, kokudan ve çoğalan böcekten dolayı durulmamaya başlayan evin içine kadar labirentleşerek daralır. Böylece insanın temel sığınağı içtenlikli mekân durumundaki ev de düşman mekânlardan biri olmaya başlar. Bu noktada çöple bütünleşmeye çalışan yaşamaların yanında çöplükleşen mekânlara karşı oluş da başlar.

² Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, Çev. Aykut Derman, Kesit Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 27.

³ *age.*, a.y.

Roman kişilerinin bir kısmı çöple duygu bağı oluştururken, çöpçülerin çöpleri toplayıp çöplüğe atmalarına kadar geçen süreçte kendilerinin bir parçası gibi görür. Roman kişilerinden biri olan Madam Teyze işi daha da ileriye götürerek çöp etrafında bir bilinç ve hayat anlayışı inşasına girişir. Buna ters istikamette çöplükler ya da çöplükleştirilen mekânlar, karşı ideolojilerini de üretir. İnsanlar, iç dünyalarının konumlandığı mekânları çöpten koruyabilmek için işi mezarlık figüründen ve evliya kültünden yararlanmaya kadar götürürler.

Her ideoloji gibi çöp de kendi etrafında söylemini üretir. Çöplükleşen mekânları düşman mekânlar, nefret ve savaş mekânları olarak gören çöp karşıtı insanlar, çöpün yayılmasına karşı savaş açarlar. Çöp dökülerek çöplük hâline getirilmeye çalışılan yaşama alanlarına yakın duvarlara yazılan yahut tahta üzerine yazılıp ağaçtan sarkıtılan yazılar bu *anti-çöpizm* ideolojisinin gösterge alanları olur. Özellikle kurmaca dünyanın sonuna doğru yoğun şekilde yer verilen,

"Buraya çöp döken eşektir" (s. 372)

"Çöp atanın anası" (s. 372)

"Buraya çöp döken eşsekoğlu eşsektir" (s. 372)

"Buraya çöp atanın her türlü küfre laiktir." (s. 372)

"Buraya Çöp atan Orospu Çocuğu İnsan Olan Anlar" (s. 372)

tarzı sloganlar, bu ideolojinin söylemini açığa vurur. Fakat kırık dökük yazılarla, imlânın çoğu kez yanlış kullanıldığı, argoya, küfre ve sövgüye çıkan sözlerin ifade aracı olan bu yazılar da aslında yaşama alanlarının, dilin ve sonunda insanın iç dünyasının kirletilmesinden, çöplükleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Temizlik ve düzenleme

Bit Palas'ta temizlik ve düzen fikri evden başlayarak çevreye ve insanlara doğru genişler. Bu durum evin temizlenmesi, çevrenin temiz tutulması düşüncesinden insanların temizlenmesine, vücut yapılarının düzeltilmesine kadar genişler. Rousseau'dan yapılan bir alıntıyla depremlerin insan nüfusu üzerindeki etkisi olumlu bir şey olarak vurgulanır.

Anlatıcı ev temizliği ile birlikte kadınları gündeme getirir. Önce temizliği, sonra ev temizliğini ikiye ayırır. Onun söyleyişiyle "[e]v temizlikleri ikiye ayrılır: dünden gelip yarına gidenler ve ne dünü, ne yarını olanlar. Gerek sebepleri, gerek tesirleri itibariyle birbirlerinden öylesine ayırdır ki bunlar, birinin olduğu yerde ötekinin esamisi bile okunmaz. Dolayısıyla, ev temizliği yapan kadınlar da ikiye ayrılır: dünden gelip yarına gidenler ve ne dünü, ne yarını

olan radikaller." (s. 211) Bu bakış açısıyla anlatıcı, temizlik konusunda gelenekçi kadınları olumlu değerlendirirken radikal kadınları olumsuzlar.

Romanda temizlik aynı zamanda düzen fikrini de getirir. Buna göre "[g]elenekçi kadınların temizlikleri, evin düzenini korumak adına yapılan bir faaliyet değil, düzenin ta kendisidir." (s. 212) Fakat radikal kadınlar "[y]arım asırdır, içinde cinlerden başka kimseciklerin barınmadığı, kokuşmuş, çürümüş, kasavet kovuğuna dönüşmüş bir izbeyi, bunca zaman sonra ilk defa temizleyip yaşanır hâle getirmekle yükümlüymüşçesine koyulurlar işe." (s. 212) Onların "temizlikleri, bir düzen sağlamak şöyle dursun, evlerinde hüküm süren düzensizliğin başlıca sebebidir." (s. 212)

İnsan olarak kadın, hangi tür hayatın içinden gelirse gelsin zaman zaman temizlenme, arınma ihtiyacı duyar. Temizlenmesini gerektiren şey, genellikle önünde açılan yeni yaşama tarzı olur. Anlatıcı kadından anneliğe geçiş sürecini "Anneliğin resmî tarihi titiz bir temizlik gerektirir hafızanın kuytularında." (s. 47) şeklinde ifade ederken bunu söylemiş olur.

Bazen roman kişileri hafızalarını hayatlarında karşılaştıkları olumsuz kişi ve davranış şekillerinden temizlemek, orada oluşan çöplük alanlarından kurtulmak ister. Ancak bütünüyle geçmişi yok edemeyen roman kişileri, bu kişi ve davranışları düzelterek hatırlamay, hayatlarına taşımayı sürdürürler. Bundan sonra roman kişilerinin hafızalarında geçmiş hayatlarının oyuncusu konumunda olan kişilerin yerine, aynı isimleri taşıyan, fakat değişen, olumlanan veya olumsuzlanan şekliyle yeni figürler doğar. Nitekim kahraman anlatıcının ölmüş olan babası etrafında annesinin yaptığı şeyi anlatırken,

"Çabuk çabuk süpürüverdi, ölen kocasının asla sevmediği, beğenmediği, istemediği tüm özelliklerini belleğinin dışına. Nihayet temizliğini bitirip, diktiği kıyafeti babamdan kalan boşluğa giydirdiğinde, sadece ailesinin selametini düşünüp durmadan bunun için çalışan, karşılığında tek lüksü akşamları karısıyla karşılıklı oturup bir iki kadehcik içmek olan, bir zehiri varsa bile içine akıtan; asla söylenmeyen, şikâyet ya da küfür etmeyen, etten ya da sinirden değil de eften püften; tekdüze bir ağıdı andırırcasına renksiz ve fersiz bir adam oturuyordu masada. Annem bu rahmetliyi o kadar sevdi, ona o kadar yürekten inandı ki, altı ay sonra tekrar evlenmeye karar verdiğinde, kendisine koca olarak seçtiği adam, masadaki hayaletin tıpatıp aynısıydı.

Bu zaman zarfında onun belleğinin dışına süpürdüklerini ben topladım çuval çuval. (...) Fakat sonuçta, ağzı sımsıkı bağlanıp kapının önüne konmuş çöp torbalarını birer birer açarak, içlerindeki tüm nahoş hatıralara inadına sahip çıkarak kendi ellerimle diktiğim hayalet, ötekinden daha yakın olmadı hakikate." (s. 227-228)

şeklinde verdiği bilgiler bu çerçevede anlam kazanır. Burada anneye ters istikamette baba karşısında anlatıcının geliştirdiği koruyucu refleks dikkat çeker. Bir yandan annenin zihin planında ölen kocası etrafında ondan kalan hatıraları atarak oluşturduğu yeni imaj, diğer yanda anlatının bu oyuna bir taraflıyla katılması ve oluşturduğu baba imajının gerçekliğine yakın olması psikanalitik çözüm isteyen bir davranış şekli olarak belirmektedir.

Varlıkların hayatta kalabilmesi ve hayatlarını sürdürebilmesi bazen hafızalarında yapacakları temizlikle mümkün olur. Aşkın ölümsüz olabilmesi için de hafızanın ölümlü olması şarttır. Bu konuda şöyle bir yorum yer alır:

“Profesör Kandinsky’ye göre, aşkın ölümsüz olabilmesi için, hafızanın ölümlü olması şarttı; daha doğrusu, tıpkı gece ile gündüz, ya da ilkbaharla sonbahar veya şu küçük, şirin baştankaraların hipokampuslarındaki nöronlar gibi ölüp ölüp dirilmeyi başarabilmesi. Beyinleri son derece basit, gövdeleri gayet dayanıksız olan bu kuşlar, yumurtalarını sakladıkları kovukları, kışın soğuğunu nasıl atlatacaklarını, nerelerden yiyecek bulacaklarını ve daha onlarca elzem bilgiyi hatırd tutmak zorundaydılar. Oysa hafızaları bunca bilgi kırıntısını barındıracak kadar geniş olmadığından, bildiklerini üst üste istifleyerek depolamaya çalışmak yerine, her sonbaharda toptan temizlik yaparlardı beyinlerinin kovuğunda. Böylelikle, tek bir belleğe inatla tutunmaktan ziyade, mevcut belleklerini yok edip, yenisini yaratabilmelerine borçluydular böylesine çetrefil şartlarda hâlâ hayatta kalabilmelerini.” (s. 174)

Romanda aşk temizlenme ögesi olarak anlam kazanır. Kahraman anlatıcı “[b]ir insanı sevmek, gamhânesinde bir türlü huzura erememiş hikâyeleri tomar tomar çıkartıp, birer birer temize çekmek demektir. Aşk ise, o hikâyelerin peşisıra dalıp sevdiğinin hayalhânesine, onun tasvir ettiğinden daha ötesi ve tezyin ettiğinden daha çirkinliğiyle karşılaştığın hâlde, çıkmayı istememektedir oradan.” (s. 297) derken bunu ifade etmiş olur.

Romanın kurmaca dünyasına aykırı fikirler de girer. Depremde ölen insanlar hakkında Sidar’ın Rousseau’dan aktardığı fikir bunlardan biridir. Sidar, “[a]ma aynı Rousseau, Voltaire’e yazdığı mektuplarda yüzlerce insanın canını alan Lizbon depreminden hayırla bahsetti. Ara sıra bu tür temizliklerin gerekli olduğunu söylemeye getirdi, yani nüfusun niceliği ve niteliği bakımından.” (s. 203) demesi bunlar arasındadır.

Arınma

Bit Palas romanında, temizlikle birlikte, insanın daha çok psikolojik olarak temizlenmesi anlamına gelen arınma fikri de sınırlı şekilde yerini alır. Arınma, insanın iç

dünyasında biriken olumsuzluklardan, ağırlıklardan kurtulması, onları iç dünyasından dışarıya atması ya da içinde bulunan olumsuzluklardan çıkmayı, uzaklaşmayı ifade eder. Arınma, insanın kökenlerine dönüşüdür.⁴ Aslında insan, her zaman için arınma ihtiyacındadır. Zira, nesnelerin kirlenmesi gibi insanın iç dünyasının da kirlenmesi söz konusudur. Hatta gündelik hayatın içerisinde iniş çıkışlarıyla, farklı psikolojik durumlarıyla karşılaşan insanın iç dünyası, dış dünyanın nesnelerinden daha çabuk kirlenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sebeple insan, ruhunu arındırmak, içini ezen fazlalıklardan kurtulmak ister.

Yaşanan hayatın içerisinde insanlar da kirlenir. Bu kirlenme çoğu zaman insanın yazgısıyla gelen, kendisini aşan bir boyutta anlam kazanır. Agripina Fyodorovna Antipova, bu tür kirlenmeyi yaşayanlardan birisidir. O, "(...) çamura yuvarlanmış bir inci tanesi gibi yeniden temizlenip ışıldayacağı günü beklemişti[r]." (s. 45) Fakat sonunda bunun gerçekleşmeyeceğini anlar. İnsanın temizlenmesi ve arınması kolay değildir. Daha hayata gelirken kendisine biçilmiş olan rolü oynamak durumundadır. Bu rol, çoğu zaman hiç de temiz bir yaşama alanı sunmayacaktır.

Arınma bazen çekilen sıkıntıların sonunda ulaşılan, varılan bir sonuçtur. *Bit Palas*'taki "[a]ma bu hâl giderek, uysal ve itaatkâr bir tevekkülden çıkıp, inatla ve tutkuyla methiye yazmaya benziyordu kahıra. Adeta çektiği eziyetlerden ötürü gizliden gizliye kıvanç duyuyor; ağıulandıkça arındığına, kullarına teslim oldukça Tanrı'ya yaklaştığına inanıyordu." (s. 43) ifadesi arınmayla ilişkilendirebileceğimiz anlama sahiptir.

Romanın kurmaca dünyasında bazen arınma iç huzura kavuşma şeklinde anlamını bulur. "Hijyen Tijen geciktikleri için meraklanmışa benzese de öğleden sonraki huzursuzluğundan arınmış görünüyordu." (s. 117) cümlesi bunu ifade eder.

Bazen de arınma, hem zihnen hem de bedenen yapılması gereken bir işleme dönüşür. Anlatıcı, "[a]ma dün gecenin nahoş tortusundan arınmayı başarsam bile, apartmanı saran şu iğrenç çöp kokusundan kurtulamayacağım besbelli." (s. 136) derken içkili bir gece eğlencesinden ve o gecenin içki, puro kokularından zihnini toplayarak, çamaşır makinesinde giyeceklerini yıkayarak temizlenme ve ondan da çok arınma çabasını ifade eder.

Mavi Metres'in günlüğüne not düşerken yazdığı "[y]itirilmiş bir masumiyete inanmak mesela. Ya da şu dünyanın en zelil çöplüklerini merakla karıştırırken, kirle pislikle temas etmemek için ele giyilen eldiven, semavi kadifeden... berrak, parlak, sonsuz bir gök mavisinden." (s. 153) cümleleri, insan ruhunun hayatın kirleticiliği içinde hep daha güzel ve temiz yaşamayı arayışının bilinçaltı düzlemindeki görünürlüğünün ifadesi durumundadır. Bir

⁴ Martin Lings, *Simge ve Köken Örnek Oluşun Anlamı Üzerine*, Çev. Süleyman Sahra, Hece yayınları, Ankara 2003, s. 78.

tarikat mensubunun torunu olan Mavi Metres, nişanlısının inancıyla alay etmesi üzerine, ruhunun aldığı yaranın acısıyla, kendini cezalandırmaya, vücudunu yaralamaya girişir. O, hayatın içinde artık uç bir yaşama alanını seçmiştir.

Hacı Hacı için *tövbe etmek*, zihnindeki olumsuz fikirlerden kurtulma ve arınma ögesi olarak belirir. 7,5 yaşındaki zeki, çarpık vücutlu torununun "*cin dölü*" olabileceğini düşündükten sonra gelininin namusundan şüphe ettiği için "[d]erhâl içinden tövbe edip, zihninden kışkırladı bu habis fikirleri. Tövbe etmek onda bir refleks hâlini almıştı. Ne zaman irkilse, ani bir kas seğirmesi gibi, neredeyse istem dışı bir itkiyle basardı tövbeyi." (s. 119) ifadeleri bunu gösterir. Yine anlatıcının Beyefendi şeklinde adlandırdığı anlatıcı da Ethel'in gözüyle arınma arayışıyla karşılaşır. "**Beyfendinin Umarsızca Kaşarlanmış Vicdanını Aklama Projesi için düştük yollara! (...) vicdan azabından kurtulmak için, herkes gibi olduğunu ispatlamak istiyorsun şimdi de. Ne kadar çöp yazısı toplarsak, o kadar masum sayılacağını zannediyorsun.**" (s. 371) cümleleri bunu gösterir. "Aramaktan kendimi alıkoyamıyorum; arayınca buluyor, bulduklarımı topluyor, topladıklarımı biriktiriyor ve birikenleri atmaya kıyamıyorum." (s. 376) diyen anlatıcı da vicdan azabı içinde arınma arzusuyla hareket eder. Böyle bir davranışla ölümüne dolaylı yoldan sebep olduğu kadının yaptığını başka bir şekilde hayatında uygular. Madam Teyze'nin yaptığını yapmak, onun ölümünden sonra anlatıcının arınabilmesi, vicdanını rahatlatması için kendiliğinden başlayan bir süreçtir. Kendisi bunu,

"Tanrım! Ellerimde yaşlı bir kadının kanı değilse bile ahı var. İnsanları hafife almanın bedelini ağır ödedim. Sonunda iblisi gördüm; hem de kendi gözlerimle. Gördüm ama tek sana iman ettim tanrım. Herkes gibiyim ben de. Bak öteki kulların da bir sürü yazı yazmışlar duvarlarına. Meğer son derece sıradan bir şeymiş yaptığım. Meğer sandığım kadar sıra dışı bir adam değilmişim. Şükürler olsun sıradanlığıma! Eğer onları seviyorsan, beni de bağışlayabilirsin.... Bağışlarsın di mi tanrım? (...) Kim çöplüklerde arınmış ki sen arınabilesin..." (s. 371)

şeklinde ifade edecektir. Aktardığımız metnin son cümlesi aslında çöplük ve arınma fikrinin paradoksunu ifade eder. Roman kişilerinin bir kısmında arınma arzusu ve isteği belirse de bu, gerekli ve yeterli bir çabaya dönüşmeden kalır.

Hayatın içerisinde iyi ve ideal olana ulaşma istekleri olan kişiler, yazgılarının belirlediği ölçüde hayatlarında bazı arızalarla karşılaşır. Bunları aşma konusunda başarısız ya da başarılı olurlar. Bundan sonra arınma çabası gerçekleşir. Bu, insan hayatında oluşan çöplüklerin atılarak insanın yücelmesini, en iyiye ulaşmasını sağlamalıdır. Ancak bu arınma, temizlenme çabası gerçekleşmezse kişi kaosa sürüklenir. Sonuç olarak hatıra, tarih, inanç,

aidiyet, dil, hafıza, hatıralar, kısacası bütün hayat bir çöplüğe dönüşür. Madam Teyze'nin çöp evi tespit edilmiş, temizlenerek apartman çöp kokusundan ve böcekten kurtarılmıştır, ama, bunu sağlayan kişilerin başında gelen anlatıcı kurtulamadığı vicdan azabından dolayı çöp yazıları toplamaya başlamış, böylece kendisi de yeni bir çöplük oluşturma yoluna girmiştir. Romanın kurmaca dünyası böylece çöpün ve çöplüğün hiç bitmeyeceği mesajını da yüklenir.

Romanın sonunda başına dönülen, aslında her şeyi hapishaneden uydurduğunu söyleyen, okuduğumuz romanın gerçek olmadığını, yalan da olmadığını, gerçekte yalanın arasındaki alanın kaldırılması, birbirine karıştırılmasıyla ortaya çıkmış *saçma* olduğunu söyleyen anlatıcı, böylece *Bit Palas*'ın bir kurmaca yani postmodern roman olduğunun bilgisini de verir. Roman saçma olduğu gibi, çöp ve çöplük etrafında anlatılan hayatlara benzer şekilde bizzat hayatın kendisi de "*saçma*" dır. (s. 381)

Kaynaklar

Bachelard, Gaston, *Mekânın Poetikası*, Çev. Aykut Derman, Kesit Yayıncılık, İstanbul 1996.

Lings, Martin, *Simge ve Köken Örnek Oluşun Anlamı Üzerine*, Çev. Süleyman Sahra, Hece yayınları, Ankara 2003.

Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı yayınları, İstanbul 1999.

Şafak, Elif, *Bit Palas*, Metis yayınları, İstanbul 2002.

Türk Minyatür Resminde Hamam Kültürüne Dayalı Örnekler ve Batılılaşmaya Yönelik İlk Denemelerde Plastik Yaklaşımlar

Prof. Dr. Gülsün Parlar*

Geleneksel Türk resminin tarihî gelişim evrelerinin temelini minyatür resminin oluşturduğu görülmektedir.

“Minyatür” kelimesi Latince *miniare* kökünden gelip İtalyancaya “miniature” diye geçmiş olan sözcüğün Türkçeleştirilmiş şeklidir. Osmanlıcada “nakış” veya “tasvir” sözcükleriyle de anılan minyatür, geniş anlamıyla “el yazma kitaplarda metni aydınlatmak üzere çizilip yerleştirilen, konuyu açıklayıcı resimler” olarak tanımlanabilir. Sanatçısına “nakkaş” ya da “musavvir” denilmektedir.

Daha çok kâğıt, fildişi, papirus gibi yüzeyler üzerine yapılan minyatür resmin bir Doğu sanatı olduğu ve Batı’ya Doğu’dan geldiği ileri sürülmektedir. Minyatür, kitapları resimlemek amacıyla yapıldığından boyutları küçük tutulmuştur. Bu ortak bir özelliktir. Nakkaşlar kitabın metninde anlatılan olayları resimlerken ışık –gölge, perspektif veya renk değerleri gibi Avrupa resmine özgü unsurları aramamışlardır. Nesnelere canlıları çoğu kez doğadan soyutlayarak katmış, onları gerçek görünümünden farklı olarak, daha çok düşündüklerini ve tasarladıklarını resmetmişlerdir.

İslamiyet’ten önce de bir resim geleneğine sahip olan Türkler minyatür sanatının İslam dünyasına yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Bu dönemde Türk resim sanatı tartışmalarının çeşitli dönemlerde Orta Asya ve Yakın Doğu’da egemen olmuş Türk boylarına kadar inmekte ve bu dönemlerin sanatını da içermekte olduğu ilgili yayınlarda yer almaktadır.

VIII. ve IX. yüzyıla ait olan ve Turfan bölgesinde Hoço ve Bezeklik gibi Uygur merkezlerinden günümüze gelmiş Türk resim sanatının örnekleri arasında duvar resimleri ve figürlü işlemlerin yanında minyatürlerin bulunduğu bilinmektedir.

* Prof. Dr. Gülsün Parlar, Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi, Ankara.

Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden önceki devreye ait yazma eserlerdeki minyatürler Uygur prenslerini ve rahiplerini canlandıran resimlerdir. Çeşitli kültür ve dinlerin etkili olduğu ortamda yapılan bu minyatür resimlerde çok zengin bir üslup göze çarpmaktadır. Vakıf yapan erkek ve kadınlara, Uygur şehzadelerine ait yapılmış pek çok eser Avrupa'nın çeşitli ülkelerinin müzelerinde olduğu gibi ülkemizde İstanbul Topkapı Sarayı ve İslam Eserleri Müzesi başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok önemli müze ve kitaplıklarında bulunmaktadır. XI. yüzyıldan sonra Yakın Doğu'ya yayılan Selçukluların ve daha sonra tarih içerisindeki Türklerin eline geçen Anadolu'da öncelikle Selçuklu emirleri sonralarında ise Osmanlı padişahlarının koruyuculuğunda gelişen kitap resmi "minyatür sanatı" Türk geleneksel resim sanatında büyük önem taşımaktadır.

XI. yüzyıldan sonra Anadolu'yu ele geçiren Selçuklular döneminden kalma minyatürlü el yazma eser çok azdır. Örneklenecek olursa bu dönemin en tanınmış yapıtı XIII. yüzyılda Konya'da hazırlatıldığı sanılan ve bir aşk öyküsünü içeren "Varka ve Gülşah"tır. Eser Hoy'dan gelmiş ve Konya'ya yerleşmiş olan Abdülmümin tarafından resmedilmiştir. Varka ve Gülşah minyatürlerindeki Türk tiplerini temsil eden figürler, Büyük Selçuklu dönemi çini ve seramiklerindeki figürlerle büyük benzerlikler gösterir.

Türk minyatür sanatının oluşumunda Varka ve Gülşah minyatürleri önemlidir. İki kabile arasında geçen serüvenin dile getirildiği bazı minyatür resimlerde zarif ve hikâyeci bir anlatım söz konusudur. Figürlerdeki hareket ve renklerin canlılığı göz alıcı bir görünüm sergilemektedir. (Örnek 1)

Türk minyatür resminin bağımsız olarak geliştiği en karakteristik dönem Osmanlı dönemidir. İslam dünyasında büyük önem taşıyan yazı-resim sanatının belli başlı ürünü olan el yazması kitaplardaki açıklayıcı resimlerde Türk minyatür resminde önemli yer tutmaktadır.

Her toplumun sanatında değişme ve gelişme dönemleri vardır. Minyatür resminde de en önemli gelişme Osmanlı döneminde olmuştur.

Osmanlılar minyatür sanatına yeni bir yaklaşım, yeni bir konu dünyası getirmişlerdir. Osmanlı nakkaşı çoğu kez canlandırdığı olayların içinde yaşamış ve gözlemlediği çevreyi yansıtmıştır. Bu nedenle minyatürlerinde önemli olayları ve kişileri en doğru biçimiyle belgeleme yoluna gitmiştir. Osmanlı minyatürünün bir başka özelliği de anlatımdaki gerçekçiliğidir. Özellikle bu gerçekçilik tarihî olayları yansıtan ve bir belge niteliği taşıyan minyatürlerde kendini göstermektedir.

Sınırları Avrupa'nın ortalarına kadar yayılan Osmanlıların Batı kültürü ile karşılaşmış

olması minyatür resimde nakkaşların gözleme dayalı resimler yapmasına neden olmuştur.

XV. yüzyıl Osmanlı Türk'ünün büyük asrı olmuştur denilebilir. Bilim, teknik ve sanatta büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Türk minyatür sanatı İstanbul'un fethinden sonra büyük sanat koruyucusu Fatih Sultan Mehmet II. döneminde çok ileri bir gelişim göstermiştir.

Fatih Sultan Mehmet, Batı'nın sanat etkinliğine de ilgi duyarak, İslam minyatürleri arasında batının etkilerini özümseyen ayrı bir Osmanlı üslubunun doğmasına yol açmıştır.

Osmanlı dönemi konu zenginliği ile dört yüz yıla yakın bir dönemde çeşitli akımlarla kendini yenilemiş ve canlı kalmış olması nedeniyle çok kıymetli sanatçı "musavvir"lerin üstün değerlere sahip minyatürleri ile XV. yüzyıldan XIX. yüzyıl başlarına kadar başarılı örnekler vermiştir.

Tutarlı bir çizgide gelişen ve ilerleyen Osmanlı minyatürü Batılı bir ressama (Bellini) portresini yaptıran Sultan II. Mehmet'in sarayına dönemin ünlü nakkaşlarını toplaması ile önemli bir gelişimin başlangıcı olmuştur.

Osmanlı minyatür sanatının ilk önemli musavviri ise, Fatih'in ünlü minyatür portresini yapan Sinan Bey'dir.

Bu kapsamlı yöneliş ve resim sanatına duyulan ilgi Fatih'ten sonra duraklayarak yalnızca kitaba bezeme sanatı ile devam etmiştir. Ancak XVI. ve XVII. yüzyıllarda Kanuni Sultan Süleyman, Sultan II. Selim ve Sultan III. Murad dönemlerinde resme ve sanata ilgi artmış ve söz konusu sultanların dönemlerinde Matrakçı Nasuh, Nigari, Nakşi, Nakkaş Hasan, Nakkaş Osman gibi önemli sanatçılar yetişmiştir.

Klasik Osmanlı minyatür sanatının gerçekçi bir yaklaşım ve belgesellik açısından en önemli örneklerinden biri olan ve bugün H.1344 no ile kayıtlı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan "Surname" el yazmasıdır. Yazarı bilinmeyen Nakkaş Osman'ın yönetimindeki saray nakkaşları tarafından 1582 yıllarında resimlenen eserde dönemin sultanı III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmet'in sünnet düğünü resimlerle anlatılmaktadır.

Söz konusu eserde Sultan ve Şehzadesi At meydanında (Hipodrom) düzenlenen gösterileri, eğlenceleri İbrahim Paşa Sarayı'nda izlemektedir. İstanbul'daki tüm esnaf loncaları hünerlerini göstererek meydandan Sultan'ın önünden geçmekte, ulemadan çengilere, camcılar hatta dilencilere kadar toplumun her kesimi bu gösterilerde yer almaktadır. Çoğu tekerlekli arabalar üzerine yerleştirdikleri imalathanelerinde çalışarak geçmektedir. Ayrıca spor gösterileri, padişah tarafından verilen ziyafetler, akıl almaz ışık oyunlarının yapıldığı gece gösterileri, çeşitli alaylar (çiçekçiler, mumcular, hamamcılar vb.) bu şenliği

renklendirmektedir. Surname resimleri o devir İstanbul'unun toplum yapısını ve yaşam biçimini sergileyen ve belgeleyen önemli tasvirlerdir. (Örnek 2)

Bu tasvirlerden hamamcılar alayı örneğinde; Sultan önünden sıralı atların çektiği tekerlikli arabaların hamam gösterisinde; yıkananlar, görevli tarafından verilen talimatlar, hamam kubbelerinin tamamının gösterilerek iç süslemelerine de yer verilen hamamcılarının gösterisi, çizgi, renk, açık-koyu değerlerinde mükemmel anlatımı ile resimlenmiştir. Üst bölümde Sultanoğlu ve cariyeleri ile izlemekte ve İbrahim Paşa Sarayı görüntülenmektedir.

Sarayın arka planda görülen bahçeyi simgeleyen ağaç minyatür resmin merkezini oluşturmaktadır. Alt bölümde geometrik süslemeler, sarayın diğer bölümleri ile bağlantı kurmaktadır. Dörtlü sıra halinde arabayı çeken atlar siyah, sarı, siyah-kahverengi bir renk kontrastı ile hareket etmektedir.

Hamam içinde yıkananların hareket ve figürlerdeki biçimsellik dikkat çekmektedir.

Yeni bir örnekte ise Seyyid Lokman'ın 1588'de yazıp Nakkaş Osman'ın resimlediği Hünernâme'sinde yer alan minyatürde hamamın gerek iç, gerekse dış yapı özelliğini belgeleyici görünüm, hamamda yıkananlar, hamamı temizleyenler, kurnalar, hamam çevresini kapsayan ağaçlar, selviler, hamamın kubbeleri belli bir sistem ve iki boyutluluk içerisinde anlatılmaktadır. Ortada yerleştirilen beyaz mekân resme bir ışık bir aydınlık kazandırmaktadır. Resimde siyahın, yeşilin, beyazın ve kırmızının kontrastı ve perspektife yaklaşım hissedilmektedir. (Örnek 3)

Resimde hamamın iç mekânı perspektif açısından çok belirgin olarak betimlendiği gözlemlenmektedir. Sağ alt köşede kapının varlığı mekân kavramını oluşturmaktadır.

Türk toplumunda hamam ve hamam kültürü başlangıcından beri sosyal yaşamın bir parçası olmuştur. Bugün dahi yaşanan mekânda özel bir banyo olmasına rağmen arada bir çarşı hamamına gidip vücutlarını esaslı bir keseden geçirenlerin az olmadığı bilinmektedir. Anadolu'nun her ilinde, en az bir hamam bulunmaktadır ve bu hamamlar çoğu kez erkeklere de kadınlara da hizmet veren çifte hamamlardır.

Kadınlar bölümünde bir ana kadın, ona bağlı hizmet edenleri, natır ve ustaların bulunduğu ve hepsinin müşteriye hizmette görev aldığı bilinmektedir. Hamam görevlileri tecrübeli ve terbiyeli işgüzar insanlardır. Türk hamam kültüründe hizmet eden genç kız ve ana kadınların önemi büyüktür. Ayaklara giyilen takunyalar, ana hanım natırdaki giysi özelliği, baş süslemesi, beli süsleyen takı kemer ve sarkan işlemeli peşkir, yaka ve kol ağızlarını süsleyen danteller, düğmeler, uzun şalvarı ve kahve taşıyıcısındaki zarafet, beline kadar inen

kıvrık siyah saçları, bir eliyle yukarıya çektiği şalvar eteği ile sanatçısına ilham kaynağı olmaktadır. Figürler hareket, renk, doku, ışık ile hamam kültürünü yansıtmaları bakımından önemli olmakta ana kadının giysi özelliğini yansıtmaktadır. (Örnek 4)

Bugün müzelerde ve antikacılarda görülen ipekli futa, peştamal, baş, ayak, yüz havluları, hamam tasları (bakır, bronz, gümüş, pirinç kaplama) lif, hamam kesesi, yemeniler (pullu, oyali), taraklar, ayna, sedefli ve kadifeli nalın gibi hamam takımları hâlâ hayranlıkla görülmekte ve bazıları hâlâ kullanılmaktadır. (Örnek 5)

XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşanan Lale Devri genellikle yazılı kaynaklarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşmanın ilk evresi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde Avrupa ile girilen ticari ve diplomatik ilişkiler kültür ortamını etkilemiştir. Eğlence ve lüks düşkünlüğü ile karakterize olan Lale Devri ve çiçek bahçeleriyle ün yapan saraylar bu yıllarda hazırlanan yazma eserlerdeki minyatürlere çeşitli biçimleriyle aksetmiştir.

Bu dönemin en ünlü ressamlarından Levni'nin resimlediği Osmanlı sanat ve kültürünün son parlak dönemini temsil eden ve 1720 yılında Vehbi'nin yazdığı "Surname"deki minyatürlerde bütün geleneksel unsurlara karşı ışık, renk, doğa ve sosyal yaşamın tüm geleneksel anlatımını dile getiren özellikler görülmektedir. Surname-i Vehbi Osmanlı sarayında üretilmiş en son resimli tarih kitabı sayılmaktadır.

Daha önce Edirne'de yaşadığı anlaşılan Levni'nin 1707 yıllarından sonra İstanbul'da yaşadığı yazılı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Levni bu dönemde yaptığı kadın portreleri ile de yenilik getirmiştir. Devrin modasına uygun müzik yapan, saçını tarayan, raks eden, elinde çiçek tutan ya da bir divana uzanan kadın resimleri bu dönemde beğeni kazanan minyatürlerdir. Önemli eserlerinden biri olan fasıl heyetini ve rakseten bir genç bayanı canlandıran minyatürü ilginç örneklerdir. Minyatürlerin aslı İstanbul Topkapı Müzesi resim galerisinde bulunmaktadır. (Örnek: 6-7)

Türk resim sanatının klasikleri sayılabilecek "minyatürler"e resim sanatımızın çıkış noktası da diyebiliriz. Zira bu dönemin Levni gibi yeniliklerine katkıda bulunan Abdullah Buhari'nin minyatürleri de önem taşımakta olup Buhari'de Levni gibi bir yandan geleneksel minyatür sanatının değerlerini koruyan aynı zamanda Türk minyatür sanatının gelişiminde çok önemli yeri olan espası ve üçüncü boyutu olan eserler vermiştir.

XVIII. yüzyılın ünlü iki nakkaşı Levni ve Buhari'nin elinde kadın figürleri çeşitlilik kazanmış özellikle Buhari'nin fırçasında daha oylumlu, hareketlerinde daha serbest bir görünüme kavuşmuştur.

Toplumun sosyal ve kültürel yaşamından sahnelerin yer aldığı minyatür resim örneklerinde Türk kültüründe önemli yeri olan, hatta zamanla milli bir karakter kazanmış olan hamam kültürünün yansımaları bulunmaktadır. Osmanlı sultanları tarafından saraya davet edilen yabancı ressamılar tarafından da Türk Hamam geleneğine dayalı pek çok yağlı boya, gravür baskı resimlerin yapıldığı bilinmektedir. Günümüze kadar gelen minyatür sanatı ve çağdaş Türk resim sanatında öncü olan yabancı sanatçılardan örnekler bulmak da mümkündür. (Resim 1, 2, 3)

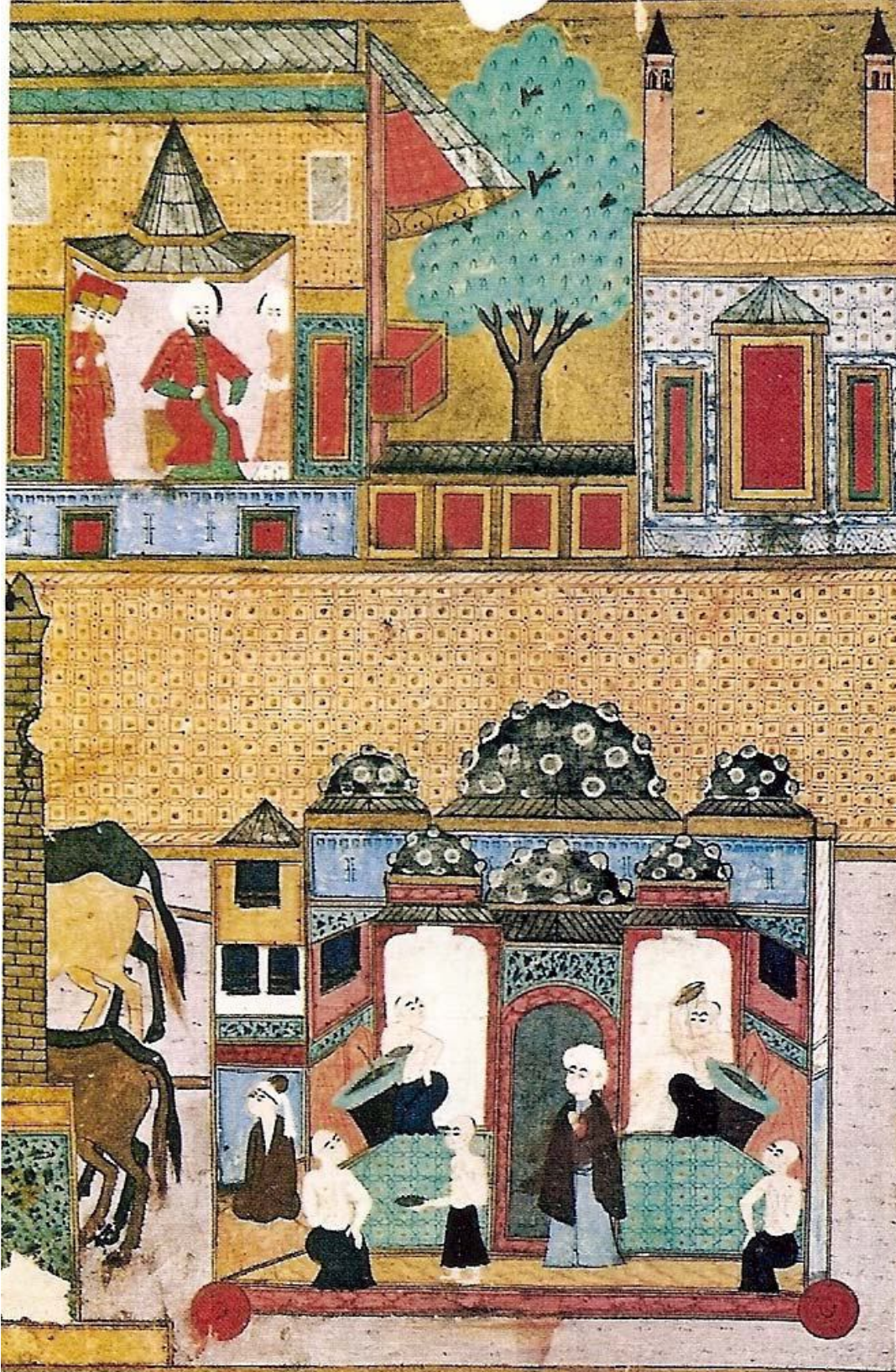
Yerli saray ressamılarınca el yazma eserlerde konuyu açıklamak, süslemek amacıyla yapılan minyatür resimlerin yanında, 1850–1860 yıllarından itibaren saraya davet edilen İngres, Ernest, Liotard, Gerome, Zonaro gibi sanatçıların Batılı tarzda yaptıkları, hamam konulu "Hamama Gelenler", "Hamamda kadın ve halayığı", "Topkapı'da hamam" gibi eserler bulunmaktadır. Bu örneklerden Batılılaşma sürecindeki Türk resim sanatına katkıları bulunan oryantalistlerin resimlerinde Türk hamam kültürünün yansımaları görülmektedir.

Resimler

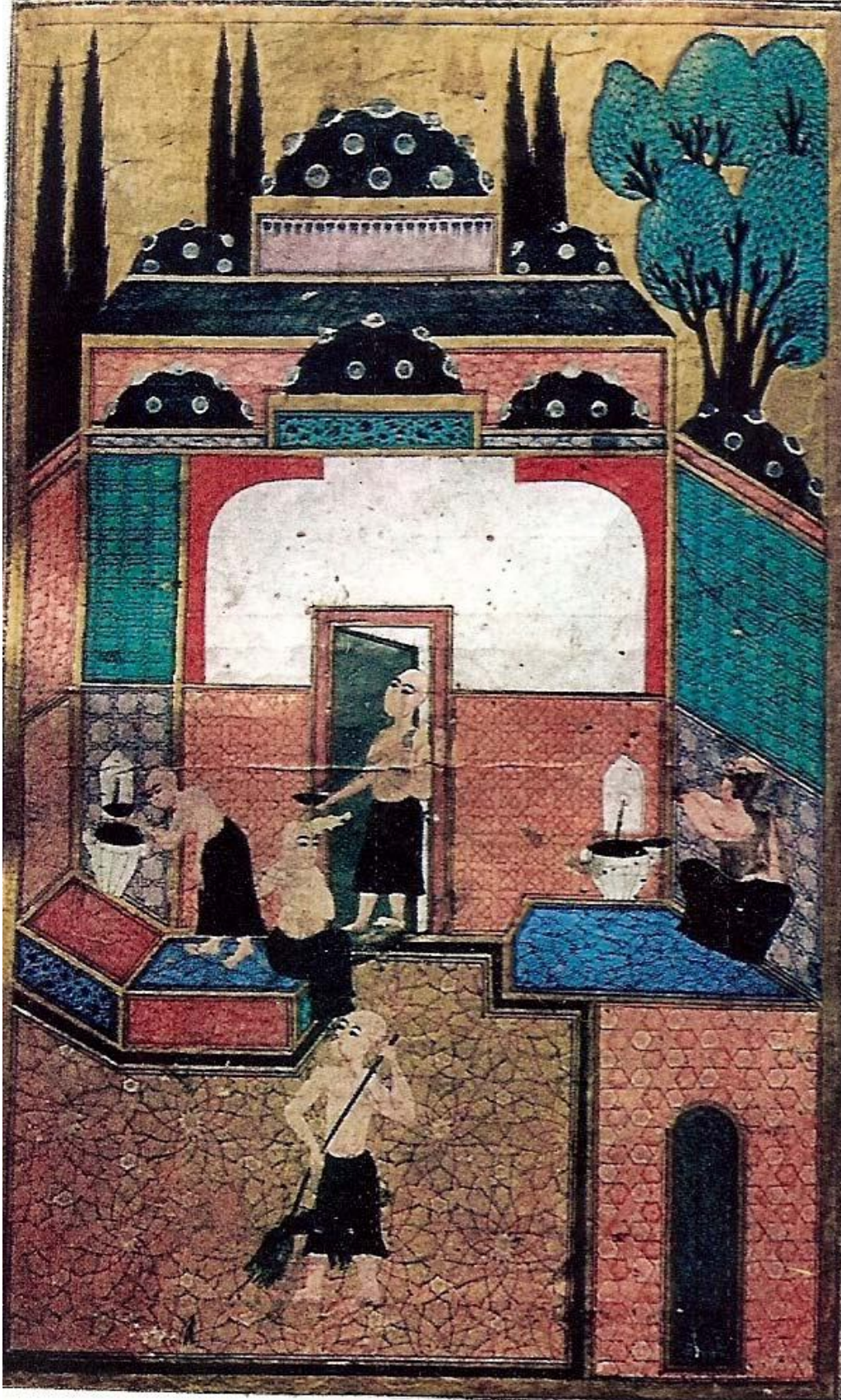


Örnek: 1-Varka ve Gülşah. XIII. Yüzyıl. T.S.M.K.H.841

(Resim: *Çağlar Boyu Anadolu'da Kadın*, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü yayınları, Ankara 1993, s. 193.)



Örnek: 2- Hamamcılar alayı "Surname" 1582 . TSMK. H. 1344; s 377a.



Örnek: 3- Topkapı Sarayında bir hamam (Lokman'ın Hünernamesi Cilt II, 1588. TSM

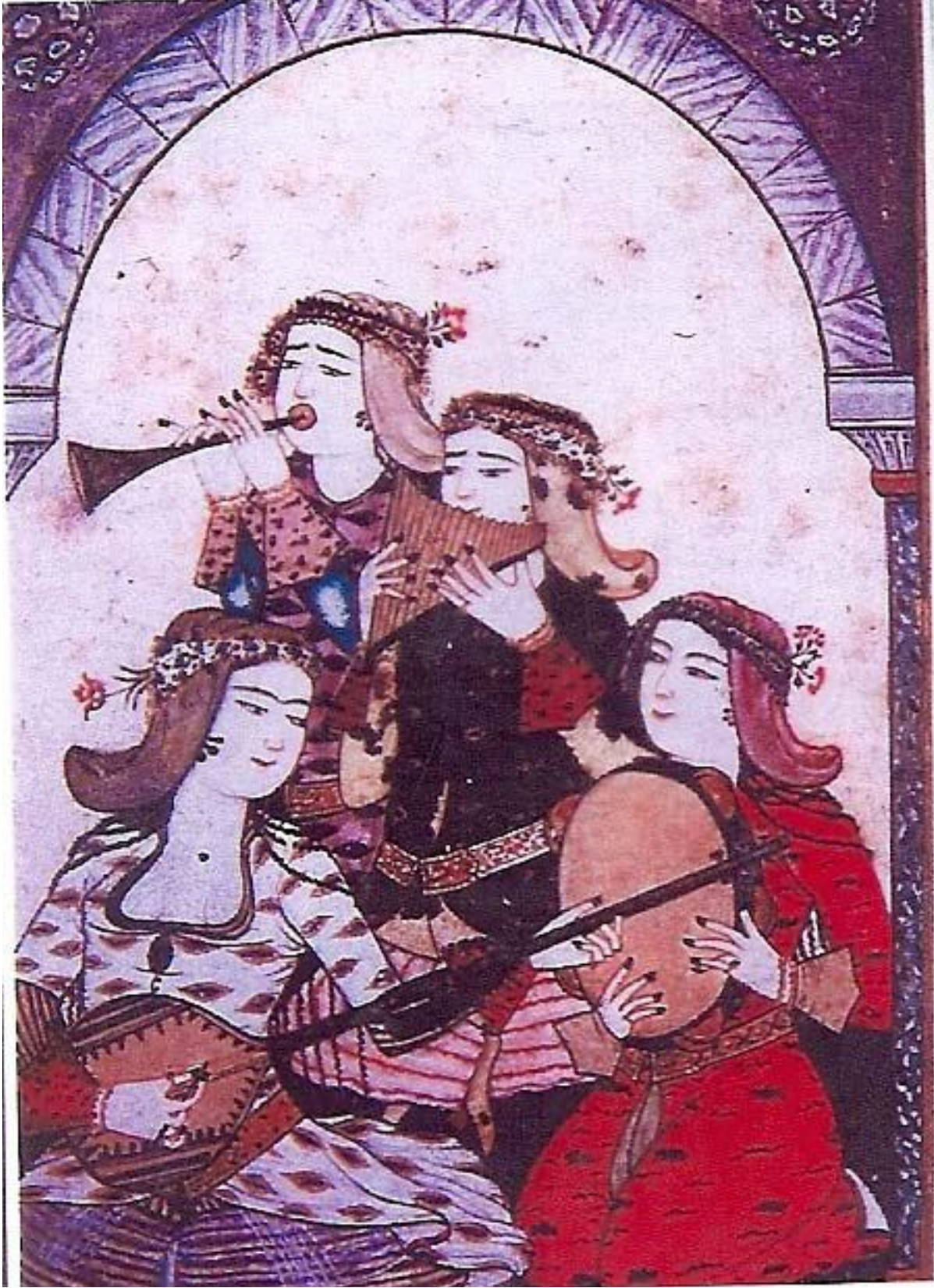
H 1524)



Örnek: 4- Hamam müşterilerine kahve ikram eden ana kadın ve giysileri. (Fazıl Hüseyin'in Zenannamesinden Detay) İstanbul Üniversitesi Kitaplığı.



Örnek: 5- Hamam tası. (Sadberk Hanım Müzesi -İstanbul) Resim. G. Kalaycıoğlu, E. Pekin, (İstanbul'da Hamamlar ve Gezmeler S. 54)



Örnek: 6- Levni. Müzisyenler kâğıt üzerine sulu boya. 9 cm x 14 cm T.S.M.K A. 2164 (Resim. S. Ünver, Levni 1957 R: 5) 1720-1725)



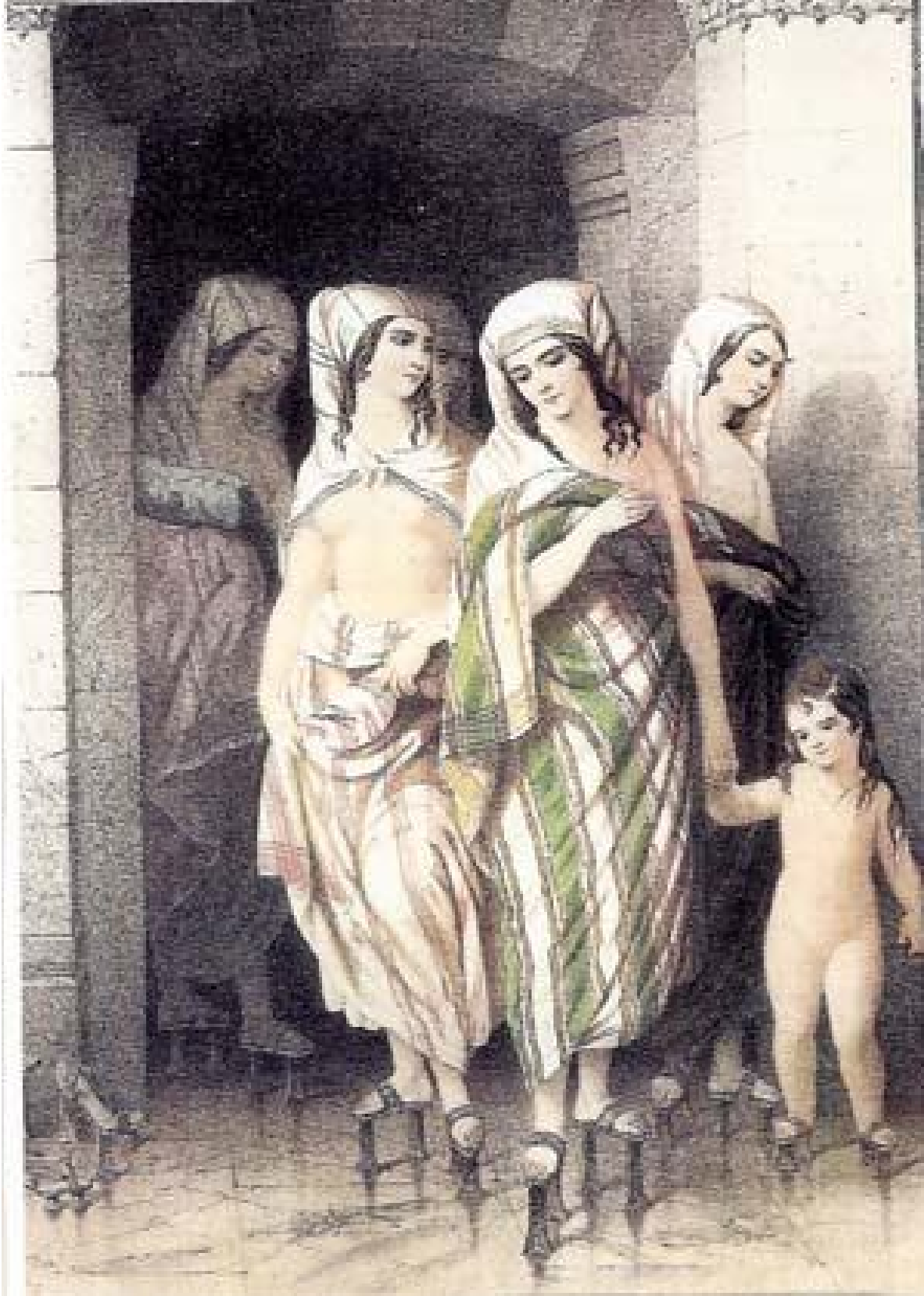
Örnek: 7- Levni. Rakseden genç kız kâğıt üzerine Sulu boya 9 cm x 14,2 cm T.S.M.K 2164 y. 18 a. (Resim Ünver, S-Levni 1957) 1720-1725.



Resim 1: Hamama gelenler



Resim 2: Hamamda kadın ve halayığı



Resim 3: Topkapı'da hamam

Kaynaklar

- And, M., *Turkish Miniature Painting The Ottoman Period*, Dost yayınları, İstanbul 1982.
- And, M., "Tanıklarıyla Türk Hamamının Kültür ve Sanatta Yeri", *Kültür ve Sanat*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1991.
- Arık, R., *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* Ankara 1976.
- Çağman, F., N. Atasoy, *Turkish Miniature Painting*, İstanbul 1974.
- Çağman, F., "Tarihi Gelişim İçinde Osmanlı Sarayı Minyatürleri", *Geleneksel Türk Sanatları*, Hzl. Mehmet Özel, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Esin, E., *Turkish Miniature Painting*, Charles E. Tuttle Company, Rutland Vermont and Tokyo Japan, 1960.
- İnal, G., *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlı'lara Kadar)*, Ankara 1995.
- Parlar, G., *Türk Resminde Portre Sanatı ve Gelişimi (1453-1839)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.
- Sakaoğlu, N, N. Akbayan, *Osmanlı'da Zenaatten Sanata*, Körfez Bank yayınları, İstanbul 2000.