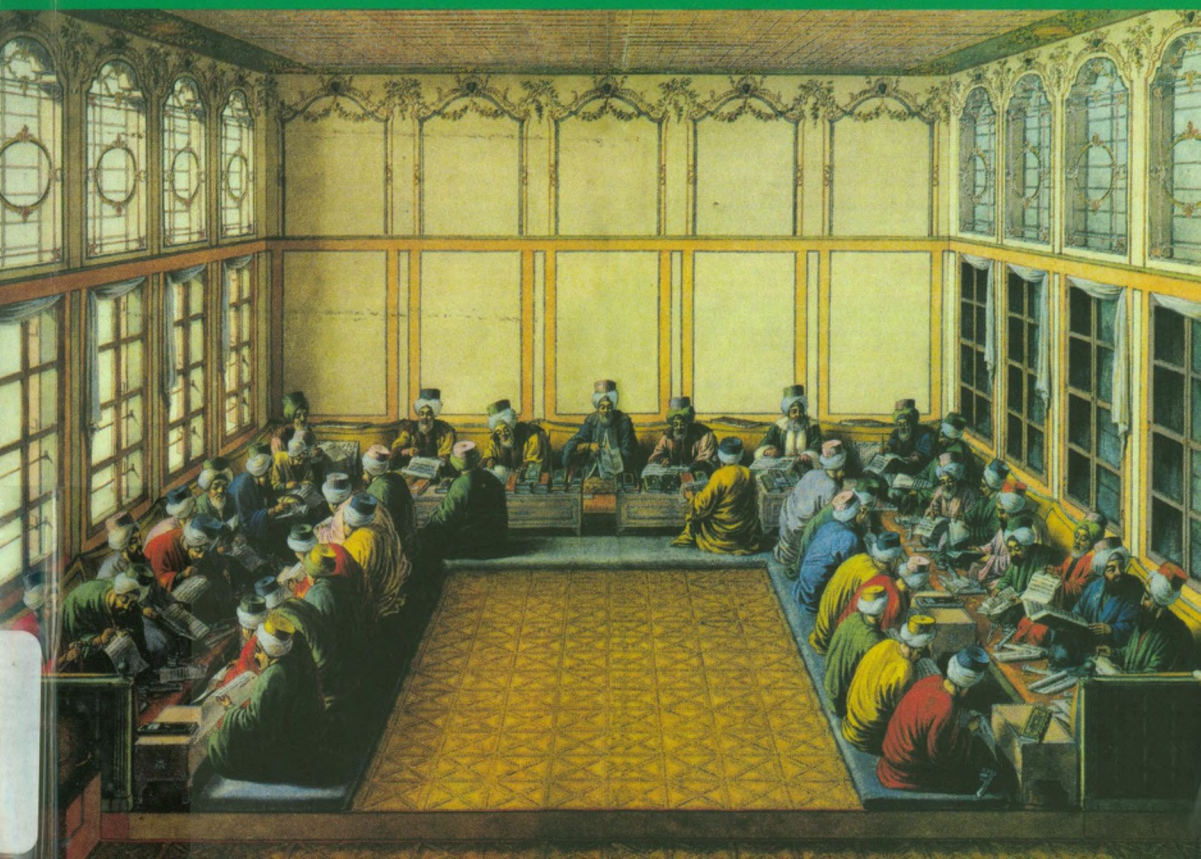
Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu

Derleyenler Baki Tezcan - Karl K. Barbır

Norman Itzkowitz Armağanı

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



OSMANLI DÜNYASINDA KİMLİK VE KİMLİK OLUŞUMU

Norman Itzkowitz Armağanı

Derleyenler
Baki Tezcan - Karl K. Barbir

Çeviren
Zeynep Nevin Yelçe



İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Derleyenler Baki Tezcan - Karl K. Barbir
OSMANLI DÜNYASINDA KİMLİK VE KİMLİK OLUŞUMU
Norman Itzkowitz Armağanı
Çeviren Zeynep Nevin Yelçe

IDENTITY AND IDENTITY FORMATION IN THE OTTOMAN WORLD
A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz
First Published by University of Wisconsin Press, 2007
©2007 Kemal H. Karpat

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 383
Tarih 42

ISBN 978-605-399-217-2

1. Baskı İstanbul, Mayıs 2012

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzeltİ Remzi Abbas
Dizin Özgür Yıldız
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the İstanbul Bilgi University Library

Osmanlı dünyasında kimlik ve kimlik oluşumu: Norman Itzkowitz armağanı /
derleyenler Baki Tezcan, Karl K. Barbir; çeviren Zeynep Nevin Yelçe.

356 p. 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-217-2

1. National characteristics, Turkish. 2. Turkey - Social life and customs.
3. Turkey – History - Ottoman Empire, 1288-1918 - Social conditions.
4. Turkey - Social conditions. 5. Itzkowitz, Norman.
I. Tezcan, Baki. II. Barbir, Karl K., 1948- III. Yelçe, Zeynep Nevin.
DR432.O86 2012

Derleyenler
Baki Tezcan - Karl K. Barbir

OSMANLI DÜNYASINDA KİMLİK VE KİMLİK OLUŞUMU

Norman Itzkowitz Armağanı

Çeviren
Zeynep Nevin Yelçe

İçindekiler

xi Yazarlar

xv Teşekkür

xvii Türkçe Baskı İçin Kısa Bir not

xix Bir Hoca ve Tarihçi Olarak Norman Itzkowitz
Baki Tezcan

xxvii Norman Itzkowitz'in Başlıca Yayınları

xxix 18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri
Norman Itzkowitz

1 Giriş
Karl K. Barbir

9 **BİRİNCİ KISIM Osmanlı Öncesi ve Erken Osmanlı Dönemi**

11 *1* Selçuklu Döneminde Anadolu'da Sözler, Kitaplar, Yapılar
Scott Redford

23 *2* Bapheus ve Pelekanon
Rudi Paul Lindner

35 *3* 14. Yüzyılda Bitinya'da Dinî ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve *Chionai* Örneği
Ruth A. Miller

55 *4* Osmanlı Sultanları İçin Hazırlanan Ekmekte Bursa Sarayının Rolü
Heath W. Lowry

63 **İKİNCİ KISIM 16. ve 17. Yüzyıllar**

65 *5* Gölgelerin Gölgeleri: 1530'larda İstanbul'da Siyasette Kehanet
Cornell H. Fleischer

79 *6* Bir Şehzade Sancağa Çıkar (Bir İhtimal Dönmek Üzere)
İ. Metin Kunt

91 7 *Karanlığı Dağıtmak:* Molla Ali'nin Yaşamı ve Eserleri Işığında 17. Yüzyıl Başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda "Irk" Siyaseti
Baki Tezcan

117 8 Rıdvan Bey'in Şanlı Soyuna ("Exalted Lineage") Yeni Bir Bakış: Osmanlı Mısırı'nda Bir Ayanın Düzmece Şeceresi Üzerine Yeni Bir Yorumlama
Jane Hathaway

133 **ÜÇÜNCÜ KISIM 18. ve 19. Yüzyıllar**

135 9 Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul'un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?
Cemal Kafadar

163 10 Bir Osmanlılık Emaresi: Osmanlı Görevlilerinin Mülklerinin Müsadere Edilmesi
Karl K. Barbir

175 11 Osmanlı Sefaret Müessesesi ve 18. Yüzyıl Osmanlı Tarihi: Göçek'e Bir Alternatif
Berrak Burçak

181 12 Çatışma ve İşbirliği: Abdülhamid Dönemi Kürt-Ermeni İlişkilerini Yeniden Değerlendirmek (1876-1909)
Janet Klein

197 13 Kızlar ve Babaları: Genç Bir Dürzi Kadının Başından Geçenler (1894-1897)
Engin Deniz Akarlı

219 **DÖRDÜNCÜ KISIM 20. Yüzyıl**

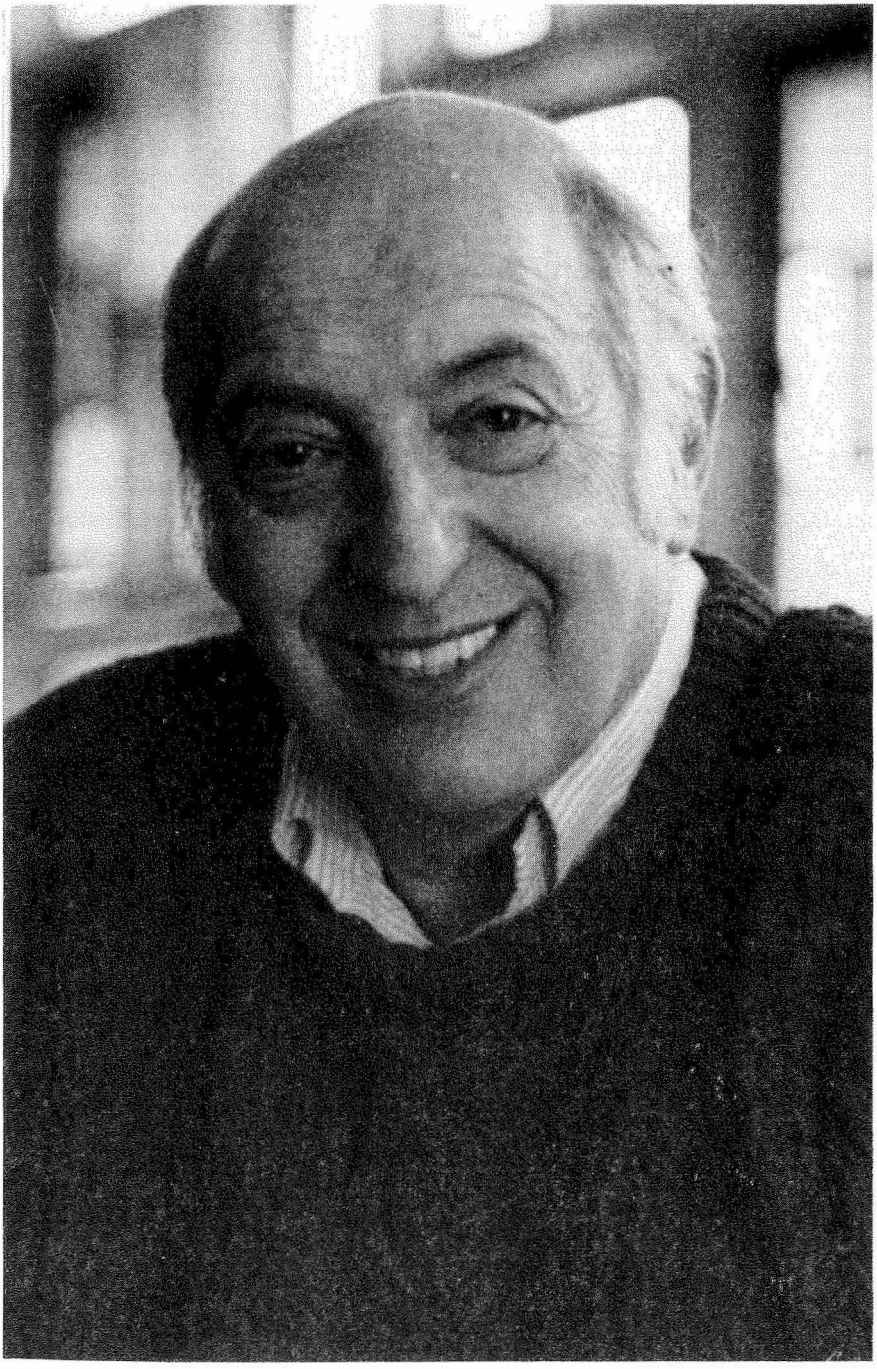
221 14 Kayıp Giden Şanın Peşinde: Pan-İslâm ve Basmacı Hareketlerinde Enver Paşa'nın Rolü
Şuhnaz Yılmaz

241 15 Mareşal Fevzi Çakmak'ın Ailesi ve Eğitimi: Bir Yetişme Süreci
Nilüfer Hatemi

251 *16* Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Kadınları ve Kamusal Kimlikleri
İpek K. Yosmaoğlu

273 *17* Kemal Atatürk'ün Psikanalitik Biyografisi Üzerine
Vamık D. Volkan

289 Kaynakça
303 Dizin



YAZARLAR

ENGİN DENİZ AKARLI

Robert Kolej Yüksek Okulları'ndan mezun olduktan sonra Wisconsin ve Princeton üniversitelerinden Ortadoğu tarihi dalında lisans üstü ve doktora dereceleri aldı ('68, '72, '73 ve '76). Princeton, Boğaziçi, Yarmuk (Ürdün), Washington-St. Louis ve Brown üniversitelerinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2011-12'de İstanbul Şehir Üniversitesi'ne katıldı. 18-19. yüzyıllarda Osmanlı hukuk tarihiyle ilgili çalışmalar yapmakta olan Akarlı halen Brown Üniversitesi'nde Joukowsky Ailesi Ortadoğu Tarihi profesörü ve aynı zamanda İstanbul Şehir Üniversitesi'nde tarih profesörüdür.

KARL K. BARBIR

Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758, Princeton, 1980 adlı kitabın ve biri Türkçe'ye de çevrilmiş olan ("Bellek, Miras ve Tarih: Arap Dünyasında Osmanlı Mirası", *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, der. L. Carl Brown, 5. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144-163) birçok makale ve kitap bölümünün yazarı olan Barbir, Siena College'de tarih profesörüdür.

BERRAK BURÇAK

Bilkent Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisansını aynı üniversitenin Tarih Bölümü'nde tamamlayarak, 2005'de Princeton Üniversitesi, Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nden doktorasını aldı. Halen Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak görev yapmakta olan Burçak, kadın çalışmaları, entelektüel tarih ile siyasi tarih konularında çalışmaktadır.

CORNELL H. FLEISCHER

Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı, 1541-1600, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996 adlı kitabın yazarı olan Fleischer, son dönemlerde çalışmalarını Kanuni'nin saltanatı üzerine yoğunlaştırdı. 1988'de MacArthur deha bursu ile ödüllendirilen yazar 1998'de Amerikan Sanatlar ve Bilimler Akademisi'ne üye seçildi ve bir süre Chicago Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Merkezi direktörlüğünde bulundu. Fleischer, halen Chicago Üniversitesi, Osmanlı ve Modern Türkiye çalışmaları Kanuni Süleyman profesörü olarak görev yapmaktadır.

NİLÜFER HATEMİ

İstanbul Alman Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü mezunudur. Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü'nden doktora alan, halen Yeditepe Üniversitesi öğretim üyesi olan Hatemi'nin *Mareşal Fevzi Çakmak ve Günlükleri* 2 Cilt, YKY Yayınları, İstanbul, 2010, adlı bir kitabı bulunmaktadır.

JANE HATHAWAY

Doktorasını 1992'de Princeton Üniversitesi'nden alan Hathaway, 16.-18. yüzyıllar Osmanlı tarihi, özellikle de Arap eyaletleri ve harem ağaları üzerine çalışmaktadır. Dilimize de çevrilmiş *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002 ve *İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısırı ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009 kitaplarının yazarı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma*, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2010 adlı kitabın editörü olan Jane Hathaway'in son çalışması ise *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* adıyla Pearson-Longman tarafından yayınlandı. Hathaway, Ohio State Üniversitesi öğretim üyesidir.

CEMAL KAFADAR

1980'lerin sonunda iki yıl kadar Princeton'da ders verdikten sonra Harvard Üniversitesi'ne geçen Kafadar, 1999-2004, sonra da 2009-10'da Harvard'ın Ortadoğu Çalışmaları Merkezi direktörlüğünü yaptı. *Kim var imiş biz burada yoğ iken – Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009 ve *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Birleşik Dağıtım, Ankara, 2010 adlı kitapları yazan, Üsküplü Asiye Hatun'un *Rüya Mektupları*'nı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1994 yayına hazırlayan ve Halil İnalcık ile birlikte *Süleyman the Second and his Time*'ı derleyen Kafadar, Harvard Üniversitesi'nde Vehbi Koç Türkiye Çalışmaları profesörüdür.

JANET KLEIN

Akron Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Klein doktorasını Princeton Üniversitesi'nden aldı (2002). *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford University Press, 2011 adlı kitabın yazarı olan Klein'in, "Azınlıklar, Devletsizlik ve Günümüzde Kürt Çalışmaları: Araştırmacılar için yeni olanaklar ve açmazlar" adlı çalışması, *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan*, der. Donald Quataert ve Baki Tezcan, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012 adlı kitapta yeralmaktadır.

İ. METİN KUNT

Norman Itzkowitz'in 1965-71 yılları arasında ilk doktora öğrencisi olan Prof. Kunt, Boğaziçi ve Cambridge'de öğretim üyeliğinden sonra halen Sabancı Üniversitesi lisansüstü tarih programında görev yapmaktadır. *The Sultan's Servants*'ın, Columbia University Press, New York, 1983 yazarı, *Kanuni ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002 ve *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*, Brill, Boston, 2011 adlı kitabın da derleyenlerindendir.

RUDI PAUL LINDNER

Michigan Üniversitesi tarih profesörü olan Lindner, doktorasını 1976'da California Üniversitesi'nde tamamladı. *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000 ve *Osmanlı Tarihöncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008 adlı kitapları dilimize çevrilmiştir.

HEATH W. LOWRY

Princeton Üniversitesi, Osmanlı ve Modern Türkiye Çalışmaları Mustafa Kemal Atatürk profesörü olan, halen Princeton ve Bahçeşehir Üniversitesi'nde görev yapan Heath W. Lowry, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili çalışmalarıyla tanındı. Aralarında *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, gibi kitapların da bulunduğu yirmi kadar kitabın yazarı olan Lowry'in en son kitapları arasında, aynı anda İngilizce ve Türkçe olarak basılan *Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi, 1350-1550: Kuzey Yunanistan'ın Fethi, İskânı ve Altyapı Gelişmesi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008 ve *Osmanlıların Ayak İzlerinde: Kuzey Yunanistan'da Mukaddes Mekânlar ve Mimarî Eserleri Arayış Yolculukları*'nın Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009 yanı sıra *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi, 1481-1583*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010 gibileri sayılabilir.

RUTH A. MILLER

Massachusetts Üniversitesi'nde tarih doçenti olan Ruth A. Miller, doktorasını Princeton Üniversitesi'nde Yakın Doğu Çalışmaları alanında tamamladı. *Legislating Authority: Sin and crime in the Ottoman Empire and Turkey*, Routledge, New York, 2005 adlı çalışmasından sonra kadın çalışmalarına ve hukuğa daha çok yönelen ve ilgilendiği coğrafyayı Osmanlı topraklarının dışına da çeviren Miller'in son iki kitabı şunlardır: *Law in Crisis: The Ecstatic Subject of Natural Disaster*, Stanford University Press, Stanford, 2009 ile *Seven Stories of Threatening Speech: Women's Suffrage Meets Machine Code*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2011.

SCOTT REDFORD

Halen Koç Üniversitesi öğretim üyesi olan Scott Redford, yirmi yıl kadar Georgetown Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı ve bu üniversitenin Alanya'daki McGhee Doğu Akdeniz Çalışmaları Merkezi direktörlüğünde bulundu. 2005'den beri İstanbul'daki Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nin direktörlüğünü de yürüten Redford'un kitapları arasında *Anadolu Selçuklu Bahçeleri (Alanya/Alaiyye)* Eren Yayıncılık, İstanbul, 2008 ve Gary Leiser ile birlikte yazdığı ve aynı anda İngilizce ve Türkçe olarak basılan *Taşa Yazılan Zafer: Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnamesi*, Suna ve İnan Kıraç Vakfı, İstanbul, 2008 sayılabilir.

BAKİ TEZCAN

Norman Itzkowitz'in danışmanlığını yaptığı son doktora öğrencisi olan Tezcan, Davis'teki California Üniversitesi'nde tarih ve din çalışmaları doçenti olarak görev yapmaktadır. Donald Quataert ile birlikte derlediği *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012 adlı çalışmasının yanısıra yakında Türkçe olarak da yayınlanacak olan *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, New York, 2010 isimli bir kitabı vardır.

VAMIK D. VOLKAN

Lefkoşalıdır. 1956'da Ankara Tıp Fakültesi'nden mezun olduktan sonra ABD'ye giderek uzun yıllar Virginia Üniversitesi'nde psikiyatri hocalığı yapan, ABD'nin eski Başkanı Jimmy Carter'in yönetimindeki Uluslararası Müzakere Ağı'nın üyesi olan Volkan, Viyana'da Dünya Psikiyatri Birliği tarafından Sigmund Freud Ödülü'ne layık görülmüştür. Ellinin üzerinde yayımlanmış ve Türkçe dahil birçok dile çevrilmiş kitabı ve 500'e yakın ilmi yazısı vardır. Dilimizde yayınlanan son kitapları: Norman Itzkowitz ile yazdığı *Atatürk/ Anatürk: Mustafa Kemal'in Yaşamı, İç Dünyası, Yeni Türk Kimliğinin Yaratılışı ve Bugünkü Türkiye'deki Kimlik Sorunları,* Alfa Yayınları, İstanbul, 2011 ve *Divanda Kılıç Dövüşü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

ŞUHNAZ YILMAZ

Şuhnaz Yılmaz, doktorasını Princeton Üniversitesi'nden aldıktan sonra Harvard Üniversitesi'nde de post-doktora yaptı. Yakında *Turkish-American Relations (1800-1952): Between the Stars, Stripes, and Crescent* adlı kitabı yayınlanacak olan Yılmaz, Koç Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler doçentidir.

İPEK K. YOSMAOĞLU

Yüksek lisans ve doktora derecelerini Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü'nden alan Yosmaoğlu,Wisconsin Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalıştı. Ardından Princeton Üniversitesi'nde doktora sonrası çalışmalarını sürdürdü. Çeşitli uluslararası dergilerde İngilizce makaleler yayınlayan, son olarak da *Religion, Violence and the Politics of Nationhood in Ottoman Macedonia, 1878-1908* adlı kitap çalışmasını tamamlayan İpek K. Yosmaoğlu halen Northwestern Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Teşekkür

Profesör Karl Barbir, daha 1990ların başlarında, hocamız Norman Itzkowitz için bir Armağan yayınlamak amacıyla çalışmalara başlamıştı. Princeton Üniversitesi'nde 21 Nisan 2001'de gerçekleşen "Profesör Norman Itzkowitz onuruna Osmanlı ve Türkiye Çalışmaları Konferansı"nın sonrasında Baki Tezcan da bu projeye dahil oldu. Bu kitabın editörleri olarak, 2001 ilkbaharında Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nün başında bulunan ve konferansın akabinde de Armağan çalışmalarımızı teşvik eden Princeton Üniversitesi Arap Edebiyatı Profesörü Andras Hamori'ye şükranlarımızı sunarız. Biz bu Armağan üzerinde çalışmaya başladığımızda kendisi Princeton Üniversitesi Lisansüstü Mezunları Ofisi'nde çalışan ve bize destek olan Mary Margaret Halsey'e de teşekkür ederiz.

Wisconsin Üniversitesi Madison Kampüsü Tarih Bölümü emekli profesörlerinden, bugün İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü'nde akademik mesaisini sürdüren Osmanlı ve Modern Türkiye Tarihi Profesörü Kemal Karpat'a, Amerika'daki birçok yayıncı Armağan kitap projelerini dikkate almazken, bu kitabı Wisconsin Üniversitesi Madison Kampüsü Türklük Bilimi Araştırmaları Merkezi Yayınları arasında yayınlamayı önce mütalaa, sonra da kabul ettiği için özel olarak teşekkür ederiz. Princeton Üniversitesi Yakın Doğu'da Musevi Uygarlığı Profesörü Khedouri A. Zilkha (bu kitabın İngilizce aslı yayınlandıktan birkaç yıl sonra "emekli profesör" oldu) ve *Studia Islamica* dergisi editörlerinden olan Abraham L. Udovitch'e de bir Norman Itzkowitz klasiği olan ve 1962'de *Studia Islamica*'da yayınlanan "Eighteenth

Century Ottoman Realities" (On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri) adlı makaleyi yeniden yayınlamamıza izin verdiği için teşekkür borçluyuz.

Ayrıca, bu kitabın İngilizce aslının yayınını sübvanse eden California Üniversitesi Davis Kampüsü, Fen-Edebiyat Fakültesi - Beşeri Bilimler, Sanat ve Kültürel Çalışmalar Kısmı Dekanlığı ve Araştırmadan Sorumlu Rektör Yardımcılığı'na, Dekan (ve Müzikoloji Profesörü) Jessie Ann Owens ve bu kitabın İngilizcesi yayınlandığında Araştırmadan Sorumlu Rektör Yardımcısı olan Fizik Profesörü Barry M. Klein'ın şahıslarında şükranlarımızı sunarız. Bu kitabın İngilizce aslının ayrıca *International Journal of Turkish Studies*'in (Uluslararası Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi) özel sayısı olarak [13 (2007)] yayınlanıp daha geniş kitlelere ulaşmasını sübvanse eden Washington'daki Türklük Bilgisi Araştırmaları Enstitüsü'ne de (Institute of Turkish Studies) enstitünün o zamanki yönetici müdürü Dr. David C. Cuthell'in şahsında teşekkür ederiz.

Kitabı okuduktan sonra getirdikleri önerilerle kitabın bütünlüğünü pekiştiren anonim hakem okuyuculara ve bu kitabın İngilizce aslının yayınını başından sonuna yakından takip eden Wisconsin Üniversitesi Madison Kampüsü Türklük Bilimi Araştırmaları Merkezi Yayınları genel yayın yönetmeni yardımcısı Dr. Deniz Balgamış'a teşekkür etmeyi bir borç biliriz.

Baki Tezcan - Karl Barbir

2007, 2012

Türkçe Baskı İçin Kısa Bir Not

Öncelikle, 2011-12 akademik yılını Türkiye'de geçirmemi sağlayarak, bu kitabın yayınlanması sürecinde daha yakınlarda olmama vesile olan TÜBİTAK'a, burs programımı idare eden Dr. Gülzade Kahveci ve Türkiye'deki akademik çalışmalarıma kurumsal olarak destek olan İstanbul Şehir Üniversitesi'ne de Dr. Günhan Börekçi'nin şahıslarında teşekkür ederim.

Ayrıca bu akademik yılda bana, çocukluğumun geçtiği semtte çalışabilmek gibi zor bulunur bir olanak sağlayan Kadıköy Belediyesi Muhtar Özkaya Halk Kütüphanesi sorumlusu Jale Kaymaz ve kütüphaneci Pınar Aşkın'a, bu kütüphaneyi kullananlara sundukları sıcak çalışma ortamı için müteşekkirim.

Bu kitabın Türkçe'ye çevrilmesi, değerli ağabeyim, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları genel yayın yönetmeni Fahri Aral sayesinde gerçekleşti. İstanbul'da 1998-2000 yıllarında doktora tezimin araştırma safhasındayken tanıştığım Fahri Aral, çeviri projesini önerdiğimde çok sıcak yaklaştı ve bizi can ü gönülden destekledi. Kendisine şükran borçluyum.

Bu kitabın elinizde tuttuğunuz Türkçe çevirisi meslektaşım Dr. Zeynep Yelçe'nin eseridir. Kendisi gibi hem çok tecrübeli bir çevirmen (bu İngilizce'den çevirdiği on ikinci kitaptır), hem de yetkin bir Osmanlı tarihçisi ile çalışmak bu kitaba katkısı olan tüm yazarlar için bir ayrıcalıktı. Gerektiğinde araştırma kütüphanelerine başvurarak metinde ya da dipnotlarda İngilizce'ye çevrilerek alıntılanan kaynakların Türkçe (ya da Osmanlıca) asıllarını bulduğu gibi, Türkçe'ye çevrilmiş İngilizce kaynakları tarayarak dipnotlarda bu tür

eserlere atıf yapıldığı hallerde Türkçe çevirilere referans vermek gibi detayları da düşünerek pek mahir bir çeviri ortaya çıkardı. Kendisine ne kadar teşekkür etsek azdır. Eğer Türkçe metinde kusurlar kaldıysa onlar yazarların ve en çok da benim boynuma.

Baki Tezcan
Muhtar Özkaya Halk Kütüphanesi
Caddebostan, Kadıköy
16 Mart 2012

Bir Hoca ve Tarihçi Olarak Norman Itzkowitz*

Baki Tezcan

> 1958'de Princeton Üniversitesi kadrosuna henüz dahil olmuş olan Norman Itzkowitz [1962'de] "Eighteenth Century Ottoman Realities" ["18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri"] başlıklı bir makale yayınladı; bu makale A. H. Lybyer'ın Osmanlı Devleti ve toplumu hakkındaki yargılarını çürütüyor, Gibb ve Bowen tarafından 1950 ve 1957 yıllarında iki kısımda yayınlanarak geniş çevrelerce kabul görüp kaynak alınan *Islamic Society and the West* [İslâm Toplumu ve Batı] adlı eserde bu yargıları sorgulamaksızın kabullenişlerini tenkit ediyordu. Itzkowitz, "Yakın Doğu dillerini bilmek gerekmediği, bilinmesi gereken her şeyin Batılı kaynaklardan bulunabileceği yönündeki tavrı" kıyasıya eleştiriyor; "Lybyer, Gibb ve Bowen tezi" adını verdiği iddiaların, "Hıristiyan Batı'nın derin üstünlük hissiyatına hoş geldiğini" ama son derece hatalı olduğunu söylüyordu.

Yukarıdaki paragraf Zachary Lockman'ın oryantalizmin tarihi ve siyaseti üzerine yazdığı, Norman Itzkowitz'i, oryantalizmi eleştiren ilk Amerikalı olarak konumlandıran çalışmasından.[1] Lockman'a minnettarım çünkü onun Itzkowitz'in duruşu hususunda yaptığı doğru ve yerinde saptama sayesinde, bu kitaptaki makalelerin ithaf edildiği hocamın eserlerini değerlendirmek gibi ağır bir yük omuzlarımdan kalkıyor. Kendi hocamın alanımıza yaptığı entelektüel katkıları övmek gibi epey mahcup edici bir durumda da kalmadım, zira Lockman'ın tarafsız yorumu meseleyi yeterince açıklıyor.

(*) Bu yazıyı toparlarken yardımcı olan, kitabın diğer editörü, Karl Barbir'e ve yazıyı Türkçeye aktarıp benim de üzerinden geçmeme izin veren meslektaşım Dr. Zeynep Yelçe'ye teşekkür ederim.

1 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 149-50. Lockman'ın değindiği daha önceki Batılı eleştirmenler Fransız ve İngiliz araştırmacılardır, bkz. s. 148-9.

Yine de, eserlerinin değerlendirmesini 1962'de bırakmak Itzkowitz'e haksızlık olacağından, 1973'te ilk kez basılmasından bu yana neredeyse kırk yıldır devamlı yeni baskıları yapılan *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek* adlı eserini zikretmeden geçemem. Bu eser iki kez Türkçeye (1989'da İsmet Özel ve 2006'da Cihan Kaplan tarafından) ve Çinceye (1996) de çevrilmiştir, ki bu Itzkowitz'i Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışan Amerikalı tarihçiler arasında en çok okunanlardan biri kılar. Osmanlı tarihinin popülerliğini hiç yitirmeyen bu çalışmasından başka, Itzkowitz, hocası Lewis V. Thomas'ın daha önce basılmamış iki eserinin –*Elementary Turkish* [*Türkçe'ye Giriş*, 1967] ve *A Study of Naima* [*Naima Üzerine Bir Çalışma*, 1972]– editörlüğünü yaptı; Colin Imber ile birlikte Halil İnalcık'ın *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)* (1973) adlı eserini İngilizceye çevirdi; Max Mote ile birlikte yazdığı *Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors* [*Mübadele: Osmanlılar ile Ruslar arasında [1775'deki] Elçi Değişimi*, 1970] adlı çalışma için Abdülkerim Paşa'nın *Sefâretnâme*'sini İngilizceye çevirdi.

Itzkowitz'in bu kitapta ilk kez Türkçeye çevrilen "Eighteenth Century Ottoman Realities" ["18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri"] adlı çalışmasını başka önemli makaleler izledi: "'Kimsiniz bey efendi,' veya 'a look at Tanzimat through Namier-colored glasses' [Kimsiniz bey efendi, ya da "Tanzimat'a Namier'in gözlüğünden bakmak", 1969]; "The office of Şeyh ül-İslâm and the Tanzimat - a prosopographic enquiry" (öğrencisi Joel Shinder ile birlikte: "Şeyhülislâmlık Makamı ve Tanzimat - Prosopografik Bir Araştırma", 1972); ve "Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire" ["18. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsanlar ve Fikirler", 1977]. Bu makaleler Itkowitz'in Osmanlı tarihinde prosopografi çalışmalarının öncüsü olarak tanınmasını sağladı.

Itzkowitz, National Psychological Association for Psychoanalysis'de (New York'ta psikanalist yetiştiren bir enstitü) hayatında ikinci kez lisansüstü çalışmalara girişti̇ği 1970'lerin başlarında psikanalize derin bir merak sardı. Yeni edindiği bu merak, tarihsel çalışmalarını da psiko-tarihe doğru kaydırıp editörlüğünü L. Carl Brown ile birlikte yaptığı, 1973'te Princeton'da gerçekleşen bir konferanstan doğan *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* [Yakın Doğu Çalışmaları'nın Psikolojik Boyutları, 1977] adlı kitapta su yüzüne çıktı. Itzkowitz bu konferansın ardından, 2002'deki emekliliğine kadar Virginia Üniversitesi'nde psikiyatri profesörlüğü yapan ve 2005, 2006, 2007 ve 2008 yıllarında Nobel Barış Ödülü adayı olan Vamık Volkan ile çalışmaya başladı. Birlikte her ikisi de Türkçeye çevrilen (sırasıyla 1998 ve

2002) *Ölümsüz Atatürk: Yaşamı ve İç Dünyası* (1984) ile *Türkler ve Yunanlılar: Çatışan Komşular* (1994) adlı kitapları ve son olarak da *Atatürk Anatürk: Yaşamı, İç Dünyası, Yeni Türk Kimliğinin Yaratılışı ve Bugünkü Türkiye'deki Kimlik Sorunları*'nı (2011) yazdılar. Daha yakın bir tarihte, Itkowitz'in eski lisans öğrencilerinden Andrew Dod ile birlikte *Richard Nixon: A Psychobiography* [Richard Nixon: Bir Psiko-biyografi, 1997] adlı kitabı kaleme aldılar. 1991 yılında Itkowitz'e bu alandaki çalışmaları nedeniyle Virginia Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde davranışsal tıp ve psikiyatri klinik profesörlüğü verildi. Psikanaliz ve etnik uyuşmazlık üzerine yaptığı çalışmaların uyuşmazlık analizi alanında uluslararası çapta tanınmasının ardından, Itzkowitz Kıbrıs'ta Rum ve Türk ve Estonya'da da Rus ve Estonyalı toplumlarına dair muhtelif meseleler üzerine uyuşmazlık analizi odaklı ve psikanaliz tecrübesiyle zenginleştirilmiş tartışmalar yönetti.

1990'ların sonlarında Itzkowitz Balkanlar'daki etnik çatışmalar üzerine çalışmaya başlayarak dikkatini biz eğitimcilerin yapmamız gereken esas iş, yani geniş kitleleri bizim uzmanlığımıza giren araştırma alanlarına dair meseleler hakkında eğitmek açısından büyük önem taşıyan bir alana, lise eğitimi için ders materyallerinin hazırlanmasına yöneltti. Enid A. Goldberg ile girişti̇ği işbirliği, aralarında *The Balkans: Ethnic Conflict* [Balkanlar: Etnik Uyuşmazlık, 2000] de sayılabilecek pek çok yayına vesile oldu. Itzkowitz, 2001'de emekli olarak ders vermeyi bıraktığından beri bir yandan bu alandaki çalışmalarını sürdürürken, bir yandan da Osmanlı tarihinin son dönemleri üzerine bir kitap yazıyor ve 1985'teki ölümüne dek Arnavutluk'un komünist diktatörü olan Enver Hoca'nın psiko-biyografisi için araştırma yapıyor. Itzkowitz'in yayınlanmış eserlerinden seçmeler bu yazının sonuna eklenmiştir. Kendilerine gösterilegelen ilgi yeni baskılardan ve çevirilerden anlaşılan bu uzun eserler listesi, onun ömrünü araştırmaya ve yazmaya adadığının göstergesidir.

Öte yandan, Itzkowitz'in kâğıda dökülmemiş eserlerinin, genelde Ortadoğu Çalışmaları, özelde ise Osmanlı Tarihi alanında kaleme alınmış ve basılmış eserlerinden çok daha büyük etkisi olduğunu ve bu etkinin sürdüğünü söylemek isterim. Kâğıda dökülmemiş eserleri derken, meslektaşlarıyla ilişkilerini, verdiği dersleri ve danışmanlığını yaptığı öğrencilerinden hiç esirgemediği akıl hocalığını kastediyorum.

Itzkowitz'in meslektaşlarıyla ilişkilerine gösterdiği önemin hakkını vermek için yayınlarının yazarlarına şöyle bir göz atmak yeter. Yazarlığını paylaştığı kitap ve makalelerine bakarsak, onun solistten ziyade bir ekip oyuncu-

su olduğunu görürüz. Aynı şekilde, lisansüstü öğrencilerini de kendisinin yanısıra Princeton'daki Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nün diğer hocalarıyla da çalışmaya teşvik etti. Daha önceleri tez danışmanlığını üstlendiği öğrencilerini nasıl Princeton'daki rahmetli İran Dili ve Edebiyatı ve İslâm Tarihi profesörü Martin Dickson (öl. 1991) ile paylaştıysa, beni ve benimle aynı dönemde Osmanlı tarihi çalışan diğer lisansüstü öğrencileri de Şükrü Hanioğlu, Heath Lowry ve bölümdeki diğer hocalarla çalışmaya sevk etti. Böylece araştırmaları Osmanlı tarihinin farklı yönlerine odaklanmış üç tam-zamanlı öğretim üyesinden faydalanma gibi görülmemiş bir şansa sahip olduk. Bu üç profesöre her yıl Ertegün Vakfı sayesinde bir de misafir öğretim üyesi katılıyordu, böylece birçoğumuz Rifa'at Abou-El-Haj ve onun etkileyici Osmanlı tarihyazımı eleştirisiyle tanışma fırsatı bulduk.[2] Itzkowitz farklı yaklaşımlarla temasta bulunmanın entelektüel açıdan zenginleştirici bir deneyim olduğuna inanır, öğrencilerini başkalarıyla etkileşim içinde olmaya teşvik ederdi.

Itzkowitz ile Martin Dickson arasındaki yakın ilişkiyi özellikle vurgulamak gerek. Aynı bölümde, o zamanki adıyla Şarkiyat Çalışmaları Bölümü'nde önce lisansüstü öğrencisi, ardından da meslektaş olarak bulunan bu iki akademisyen sadece kariyerlerine aynı yıllarda adım atmakla ve aynı binada çalışmakla kalmayıp bir de aynı doğrultuda düşünüyorlardı. Dickson *Shah Tahmasb and the Uzbeks: The Duel for Khurasan with 'Ubayd Khan, 930-946/1524-1540* [Şah Tahmasp ve Özbekler: Horasan için Übeyd Han ile Düello, 1524-40 (930-946 hicri)] başlıklı tezini 1958'de, Itzkowitz ise *Mehmed Raghib Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir* [Mehmed Ragıp Paşa: Bir Osmanlı Veziriazamının Teşekkülü] başlıklı tezini 1959'da tamamladı. Itzkowitz'in Lybyer, Gibb ve Bowen tezini sorguladığı, "Eighteenth Century Ottoman Realities" makalesinin yayınlandığı yıl, Dickson da Laurence Lockhart'ın yazdığı *The Fall of the Safevi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* [Safevi Hanedanı'nın Çöküşü ve İran'ın Afgan İşgali'ne Uğraması, 1958] hakkında bir kitap eleştirisi yayınladı. Dickson bu yazıda şöyle diyordu:

> Burada hem tarihsel anlatıyı hem de anlatılan tarihin yorumlanışını etkileyen birbiriyle bağlantılı iki tarih anlayışı mevcut. Yazar bunları açıkça tanımlamasa da baştan kabullenmiş gibi duruyor. Bunlar yazarın İranlılar ve

2 Norman Itzkowitz gibi doktora çalışmalarını 1950'lerde Princeton'da yapmış olan Rifa'at Abou-El-Haj'ın Osmanlı tarihine katkıları hakkında bir fikir sahibi olmak için, bkz. Donald Quataert ve Baki Tezcan (ed.), *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan,* çev. Aytek Sever, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.

> diğer "saygıdeğer şark beyefendileri" hakkındaki görüşlerinden ve bu alanın sorunlarına yönelik özel bir idareci yaklaşımından kaynaklanıyor sanki [Lockhart, yirmi yıldan fazla İngiliz-İran Petrol Şirketi'nde çalışmıştır]. Bu anlayışların ilki "Hıristiyan ırkın" tarihsel üstünlüğü kuramını ve buna paralel gelişen hem dini hem de siyasi bir güç olarak İslâm'a (bu durumda Şii İslâm'a) yönelik bir husumeti içeriyor. İkinci anlayış ise belli ulusların tarihine ekonomik açıdan yabancı şirketler ve tüccarlar bağlamında, mezhepsel açıdan Hıristiyan azınlıklar bağlamında, askeri açıdan ise buyruk altında tutulan daha aşağı ırklarda erkekliğin düşüşe geçmesi bağlamında yaklaşmanın en uygun olduğu fikrine götürüyor.[3]

Dickson ve Itzkowitz, Edward Said'in *Orientalism*'inin [*Şarkiyatçılık*] yayınlanmasından on altı yıl önce, Osmanlı ve Safevi tarihlerinin Amerika'da ele alınma biçimleriyle ilgili aynı doğrultuda savlar öne sürüyorlardı. Her ikisini de başkalarından ayıran ve öne çıkmalarını sağlayan şeylerden biri üzerinde çalıştıkları bölgenin akademik gelenekleriyle temasları ve onlara duydukları saygıydı. Itzkowitz 1960'larda Türkiye'de, İsmet Parmaksızoğlu ile sağlam bir ilişki kurmuştu, Osmanlı tarihi üzerine yazdığı ilk kitap olan *Mübadele*'nin ithafında onu rahmetli hocası Lewis V. Thomas (öl. 1965) ile bir tutmuştu. Dickson'a gelince, o da üzerinde çalıştığı bölgede bir profesörün –Zeki Velidi Togan'ın– asistanlığını yapan pek az Amerikalı öğrenciden biri oldu.[4] Dickson ile Itzkowitz'i yakınlaştıran bu yaklaşım, yani çalıştıkları bölgelerin akademik geleneklerine duydukları hürmet ve yakın ilgi öğrencilerinde de sürdü. Mesela Cornell H. Fleischer'in fazla tanınmayan çalışmalarından biri Mısır Milli Kütüphanesi'nde bulunan Farsça ve Türkçe yazma fen bilimleri eserleri kataloğudur.[5]

Itzkowitz'in kâğıda dökülmemiş eserler verdiği bir diğer alan da her anlamda yaptığı hocalıktır. Eğitim işini öylesine ciddiye almıştır ki birçok kişi kendi araştırmasına ve/veya lisansüstü eğitime odaklanmayı tercih ederken o Princeton'daki lisans yaşantısının içine gerçekten girip kampüsün yurt-kolejlerinden (Cambridge ve Oxford modelleri örnek alınarak yaratılmış, öğ-

3 Martin B. Dickson, "The fall of the Safevi dynasty", *Journal of the American Oriental Society* 82, 503-17, 1962, s. 510.

4 Dickson, Çağatay Uluçay ile birlikte Togan'ın yayınlarının bir listesini hazırlamıştı, bkz. *60. Doğum yılı münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan – Symbolae in honorem Z. V. Togan*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1950-55, s. xxxiii-l. Togan ise bir başka yayında Dickson'ın katkısını belirtir: *Proceedings of the twenty-second Congress of Orientalists: 15-21 September 1951, İstanbul*, 2 cilt, Osman Yalçın Matbaası ve E. J. Brill, Istanbul ve Leiden, 1953-57.

5 Cornell Fleischer, "El-fihrisü'l-vasfî li't-te'lîfi'l-fârisiyye" ve "El-fihrisü'l-vasfî li't-te'lîfi't-türkiyye", *A Catalogue of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, ed. David A. King, 2 cilt, General Egyptian Book Organization, Kahire, 1981-86 içinde, s. 1053-1122, 1123-84.

rencilerin sosyal hayatlarının odağı olan bu birimlere "residential college" deniyor) biri olan Wilson College'da on dört yıl (1975-89) boyunca akademik direktörlük yapmıştır. Princeton mezunlarına yönelik olarak "The Demonization of the Other: The Psychology of Ethnic Conflict in the Balkans" ["Ötekini İblisleştirmek: Balkanlar'da Etnik Çatışmanın Psikolojisi"] başlıklı bir online konferans dizisi vasıtasıyla Princetonlıları eğitmeyi sürdürmektedir. Itzkowitz ilkokul, lise ve üniversite öğretmenlerine yönelik yaz seminerleri ile Amerika'da Ortadoğu eğitimine de büyük katkıda bulunmuştur; yukarıda da belirtildiği gibi, Itzkowitz emekliliğinde bile lise eğitimi hususundaki çalışmalarına devam etmiştir.

Itzkowitz lisansüstü eğitime çok geniş bir konu yelpazesinde sayısız seminerle katkıda bulundu, bunların arasında Ortadoğu Çalışmaları'na ve eğitimine bilgisayar teknolojilerini sokanlar da oldu. Fakat Ortadoğu Çalışmaları alanına yaptığı en mühim katkı öğrencilerinde kendini gösterir. Bu kitaptaki makaleler Itzkowitz'in Amerika'da Osmanlı çalışmaları alanındaki en eski kürsüde bulunduğu sırada ne çok lisansüstü öğrencisi olduğunun bir göstergesidir. Bu kürsünün ilk sahibi hem lisans hem de lisanüstü eğitimini Princeton'da alan, İstanbul'daki Boğaziçi Üniversitesi'nin selefi Robert Kolej'in rektörlüğünü yapan (1935-44) Walter L. Wright, Jr. idi. Wright'ın 1949'daki vefatının ardından Osmanlı çalışmalarını aslında Arapça için işe alınan Lewis V. Thomas devraldı. Princeton'da ders vermeye 1958'de başlayan Itzkowitz ise hocası Thomas'ın ölümüyle 1965'te onun yerine geçti. Itkowitz, rahmetli Dickson ile birlikte Engin Deniz Akarlı (Ph.D., 1976), Karl K. Barbir (Ph.D., 1976), Cornell H. Fleischer (Ph.D., 1982) ve İ. Metin Kunt (Ph.D., 1971) gibi Osmanlı çalışmalarının demirbaşları olan akademisyenlerin doktora çalışmalarına danışmanlık yaptı.

Bu kitapta yer alan makalelerin yazar listesi Itzkowitz'in daha genç öğrencilerinden de bazılarını içeriyor. Bu öğrencilerden biri olarak doktora çalışmalarımız sırasında onun hayatımız üzerindeki özel katkısına şahidim. Princeton'daki ilk yılım üniversite idaresinin beni bu seçkin müesseseye layık bulmayıp geri göndereceği korkusuyla geçti. Bana kampüste neredeyse her lisansüstü öğrencinin –hatta bazı öğretim üyelerinin– de aynı şekilde hissetmesinin muhtemel olduğunu hatırlatan Itzkowitz oldu. Özgüvenimdeki zayıf noktaların farkına varıp onları aşma sanatıyla, ustalaşması bir ömür gerektiren bu sanatla beni tanıştıran Itzkowitz oldu. Lisansüstü eğitimime pek çok başka şekilde de katkıda bulunduğunu söylemeye bile gerek yok – bana araştırma konuları önerdi, yazdıklarımı süratle ve dikkatle okudu, çalışmalarımı

eleştirirken hep yapıcı olmayı bildi. Onun yakın rehberliği olmasaydı, tezimi bitiremezdim. Princeton'da geçirdiğim seneler boyunca onun bunca ilgisine mazhar olan tek kişi olmadığımı gördüm. Itzkowitz benim kuşağımdan pek çok öğrencinin yanında oldu, o zamandan bu yana tezlerini savunan dostlarımdan duyduğum kadarıyla emekliliğinden sonra bile bunu sürdürdü.

Itzkowitz'e en önemli başarısını soracak olsak, öyle zannediyorum ki doktora öğrencilerini zikreder. 2001 baharında, Princeton Üniversitesi'nde onuruna düzenlenen bir konferansta, en tanınmış öğrencileri ve meslektaşları onun genç öğrencileri ile biraraya gelerek tebliğler sundular. Bundan kısa süre sonra kendisiyle bu konu hakkında konuştuğumda, sunulan tebliğlerden başka bir şeye dikkatimi çekti. Sunumları izleyen müzakere sırasında, Amerikan Sanatlar ve Bilimler Akademisi'ne üye seçilmiş birkaç Osmanlı tarihçisinden biri olan Cornell Fleischer, Brown Üniversitesi'nde seçkin bir aile tarafından vakfedilmiş bir kürsüsü olan Engin Akarlı'ya dönüp, "Engin ağabeyin deyişiyle..." demişti. Kendi onuruna düzenlenen bu konferansta Itzkowitz'i en memnun eden şey, lisansüstü öğrencilerinin doktoralarını aldıktan onlarca yıl sonra birbirlerine kardeş gibi seslenmeleri olmuştu. Norman Itzkowitz sadece harika bir hoca değil, öğrencilerini birer bilim insanı olarak yetiştirmenin ötesinde, onların aynı zamanda iyi birer insan olmalarına ve birbirlerine yoldaşlık yapmalarına da önem veren ender hocalardandır. Hocalığının bu eşine az rastlanır özellikleri nedeniyle, Kuzey Amerika'da beşeri ve sosyal bilimlerin tüm disiplinlerinde Orta Doğu üzerine çalışan akademisyenlerin profesyonel derneği olan Orta Doğu Çalışmaları Derneği'nin (Middle East Studies Association) her yıl Orta Doğu konusunda çalışan ve yakın zamanda emekliye ayrılmış profesörlerden birine verdiği Hocalık Ödülü (Mentoring Award) 2007'de kendisine verildi.

Leonore Itzkowitz'in adını anmazsam, Norman Itzkowitz'in eserleri üzerine yapılan bu değerlendirme eksik kalır. Leonore *Hanım* olmasaydı Norman *Bey* Osmanlı tarihine ve lisansüstü öğrencilerine bunca katkıda bulunamazdı. "Büyük adamların eşleri"ne genelde yöneltilen iltifatları tekrarlamak niyetinde değilim. Leonore *Hanım* eğitim alanındaki zorlu kariyerinde günümüzde Amerika'daki devlet okullarında öğrencilerin karşı karşıya kaldıkları katı gerçeklerle yüz yüze gelmişti. Öğrencileri için mücadele vermişti. Princeton'ın seçkinci sosyal hayatına en hafif deyişle şüpheyle yaklaşan Leonore *Hanım*, Norman *Bey* ile birlikte New York Şehir Üniversitesi'ne (CUNY) gittikleri New York şehrine geri dönmek istiyordu (Norman *Bey* 1931 New York doğumludur ve CUNY'den 1953'te mezun olmuştur).

1950'lerin biri para kazanırken diğeri yuva kuran tipik Amerikan çifti olmaktan ziyade Leonore *Hanım* ve Norman *Bey* bu oyunda hep ortak oldular. Norman Itzkowitz'in şiarı hep "her gün biraz çalış, biraz eğlen" olmuştur; bana öyle geliyor ki onu böylesine muhteşem bir hoca yapan sağlıklı egonun arkasında yatan sır da bu. Leonore *Hanım* ve Norman *Bey* işe ayırdıkları zamanda kendi meslek yaşamlarıyla uğraştılar ama eğlenmeyi hiçbir gün unutmadılar. Bu şekilde biri Ankara doğumlu iki çocuk yetiştirdiler, şimdi de dört torunlarının keyfini sürüyorlar. Leonore *Hanım* ile Norman *Bey*'in birbirlerinde buldukları huzur, onların evde ortak, işte ise gerçekten *adam* (Eskenazi dili Yiddiş'te *Mensch*) olmalarını sağladı. Bu kitap ikisine ithaf edilmiştir.

Norman Itzkowitz'in Başlıca Yayınları*

KİTAPLAR

Elementary Turkish, Lewis V. Thomas, editör ve gözden geçiren Norman Itzkowitz, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967.

Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors, Max Mote ile birlikte, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1970.

A Study of Naima, Lewis V. Thomas, editör Norman Itzkowitz, New York University Press, New York, NY, 1972.

The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600, Halil İnalcık, çevirmen Norman Itzkowitz ve Colin Imber, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1973.

Ottoman Empire and Islamic Tradition, A. A. Knopf, New York, 1973; tekrar basım: University of Chicago Press, Chicago, IL, 1981.

Psychological Dimensions of Near Eastern Studies, editör L. Carl Brown ve Norman Itzkowitz, Darvin Press, Princeton, NJ, 1977.

The Immortal Atatürk: A Psychobiography, Vamık D. Volkan ile birlikte, University of Chicago Press, Chicago 1984.

Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*'ın İsmet Özel tarafından çevirisi, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1989.

Turks and Greeks: Neighbours in Conflict, Vamık D. Volkan ile birlikte, Eothen Press, Huntingdon, 1994.

Di guo di pou xi: Aotuoman di zhi du yu jing shen, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*'ın Çince çevirisi, Xue lin chu ban she, Shanghai, 1996.

Richard Nixon: A Psychobiography, Vamık D. Volkan ve Andrew W. Dod ile birlikte, Columbia University Press, New York, NY, 1997.

Ölümsüz Atatürk: Yaşamı ve İç Dünyası, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*'nin Türkçe çevirisi, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1998.

The Balkans: Ethnic Conflict, Enid A. Goldberg ile birlikte, Golden Owl, Amawalk, NY, 2000.

Türkler ve Yunanlılar: Çatışan Komşular, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*'in Banu Büyükkal tarafından çevirisi, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2002).

(*) Bu eksiksiz bir bibliyografya değildir. Biz Norman Itzkowitz'den bir özgeçmiş talep etmemeyi tercih ettik zira böyle bir talep bu armağan kitabı hakkında bir ipucu teşkil ederek bizim sürpriz planlarımızı suya düşürebilirdi – B.T. - K.K.B.

Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek, Ottoman Empire and Islamic Tradition'ın Cihan Kaplan tarafından çevirisi, Babil Yayınları, İstanbul, 2006.

Atatürk Anatürk: Yaşamı, İç Dünyası, Yeni Türk Kimliğinin Yaratılışı ve Bugünkü Türkiye'deki Kimlik Sorunları, Vamık D. Volkan ile birlikte, Afa Yayınları, İstanbul, 2011.

MAKALELER VE KİTAP BÖLÜMLERİ

"Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* 16, 1962, s. 73-94.

"Health, Education and Welfare - Ottoman Style", *Midway* 8/3, Kış 1968, s. 59-68.

"Kimsiniz Bey Efendi, or a Look at *Tanzimat* through Nainier-colored Glasses", *Near East Round Table*, ed. R. Bayly Winder, New York University Press, New York, NY, 1969, s. 41-52.

"The Office of *Şeyh ül-Islam* and the Tanzimat: A Prosopographic Enquiry", Joel Shinder ile birlikte. *Middle Eastern Studies,* 8/1, 1972, s. 93-101.

"Ankara", *Encyclopaedia Britannica,* c. 1, 1974, s. 924-7.

"The Ottoman Empire: The Rise and Fall of Turkish Domination", *The World of Islam* (İngiltere baskısı) veya *Islam and the Arab World: Faith, People, Culture* (Amerika baskısı), ed. Bernard Lewis, Thames and Hudson & Knopf, Londra ve New York, 1976, s. 273-300.

"Men and Ideas in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff ve Roger Owen, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1977, s. 15-26.

"The Immortal Atatürk: Psychobiography as Autobiography", *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, ed. Farhad Kazemi ve R. D. McChesney, New York University Press, New York, NY, 1988, s. 241-49.

"A Response to Critics of a Psychobiography", Vamık D. Volkan ile birlikte. *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-narrative*, ed. Martin Kramer, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1991, s. 97-108.

"Political Sructure", L. Carl Brown ile birlikte. *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and Its Afro-Asian Successors*, ed. Cyril Edwin Black ve L. Carl Brown, Darwin Press, Princeton, NJ, 1992, s. 43-68.

"The Problem of Perceptions", *Imperial Legacy: the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. L. Carl Brown, Columbia University Press, New York, 1996, s. 30-38.

"Algılamalar Sorunu" ["The Problems of Perceptions"ın çevirisi], *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, ed. L. Carl Brown, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 50-61.

"The Ottoman Empire in the Eighteenth Century", *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, 4 cilt, ed. Kemal Çiçek ve diğ., Yeni Türkiye, Ankara, 2000, c. 1, s. 375-81.

"Modern Greek and Turkish Identities and the Psychodynamics of Greek-Turkish Relations", Vamık D. Volkan ile birlikte. *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma in Interdisciplinary Perspectives*, ed. Antonius C.G.M. Robben ve Marcelo M. Suárez-Orozco, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 227-47.

"Language and Ethnicity", *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman*, 2 cilt, ed. Jayne L. Warner, Syracuse University Press ve Yapı Kredi Yayınları, Syracuse, NY ve İstanbul, 2001, c. 1, s. 305-7.

"Mustafa Kemal Atatürk: His Life and Personality", *The Turks*, 6 cilt, ed. Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay, Yeni Türkiye, Ankara, 2002, c. 5, s. 27-37.

18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri*

Norman Itzkowitz

Adı belli bir tarihsel analiz veya tez ile birlikte anılır olan pek az tarihçi vardır. Tarihçilik zanaatinin bu işçileri tarihi inceleme alanlarına egemen olurlar ve ilgili meselelerin tartışıldığı kategorileri onların eserleri şekillendirir. Pirenne ve Turner hem meraklıların hem de profesyonel tarihçilerin aynı şekilde aşina olduğu isimlerdir. Osmanlı tarihinde ise Albert H. Lybyer'ın 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu hakkında 1913'te yayınlanan çalışmasında yer alan "Yönetim ve İslâmiyet Kurumları" tanımı bir tezin bir alana bu şekilde egemen olmasının örneklerindendir. Fakat, arada önemli bir fark mevcuttur. Pirenne ve Turner tezlerinin aksine, Lybyer tezi vukuflu akademik tartışmaların odağına yerleşmemiştir.[1] Lybyer, Hacker ve Shannon gibilerin saldırılarına maruz kalmamış ve hiçbir araştırmacı ona destek olmak için dergilere koşmamıştır. Toynbee,[2] tıpkı birçok başka araştırmacı gibi, Osmanlı toplumunu Lybyer'ın gözünden görmüştür; Lybyer tezi Yakın Doğu hakkında H. A. R. Gibb ve H. Bowen tarafından kaleme alınan daha yakın tarihli bir çalışma olan *Islamic Society and the West* [İslâm Toplumu ve Batı] adlı

(*) Bu makale ilk olarak *Studia Islamica* 16 (1962): 73-94'te yayınlanmıştır. Princeton Üniversitesi Yakın Doğu'da Musevi Uygarlığı Khedouri A. Zilkha profesörü (bu kitabın İngilizce aslı yayınlandıktan birkaç yıl sonra "emekli profesör" oldu) ve *Studia Islamica* editörlerinden olan Abraham L. Udovitch'e bu makaleyi yeniden yayınlamamıza izin verdiği için teşekkür ederiz.

1 Turner tezinin yarattığı tartışma için, bkz. Ray Allen Billington, *Westward Expansion: A History of the American Frontier,* New York, 1949, s. 760-762, bibliyografik not. Pirenne tezi için, bkz. Anne Riising, "The Fate of Henri Pirenne's Theses on the Consequences of the Islamic Expansion", *Classica et Mediaevalia,* cilt 13, 1952, s. 87-130.

2 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12 cilt, Londra, 1948-61. Özellikle, bkz. IX, 37-39.

eserde belirmesiyle birlikte daha da önem kazanmıştır. Lybyer'ın tezi söz konusu eserde Batılılaşmanın eşiğinde (yak. 1750) Osmanlı kurumlarının analizi için kullanılan çerçevenin temel parçalarından birini oluşturur. Elinizdeki makalenin amacı Lybyer tezini ve Gibb ve Bowen'ın bu tezden nasıl istifade ettiklerini inceleyerek tezin bazı zaaflarına dikkat çekmek ve 18. yüzyılın belli başlı Osmanlı gerçeklerine ulaşmak üzere görünürdeki özenli cephenin arkasına geçmeyi denemek.

Harvard University Press 1913 yılında Harvard Historical Studies [Harvard Tarihsel Çalışmalar] serisinin on sekizinci kitabı olarak Albert Howe Lybyer'ın *Kanuni Sultan Süleyman Devri'nde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi* [*The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*] adlı eserini yayınladı. Amerika'nın yeni tarihçilerinden birinin kaleminden çıkan bu eser,[3] Osmanlı Türkünü Asya'nın olduğu kadar Avrupa'nın da bir parçası olarak görme yolunda bir çağrıydı. Ama sadece bundan ibaret değildi. Çar Nikolas'ın İngiliz elçisini Avrupa'nın "hasta adamına" yaraşır bir cenaze tertip etmek umuduyla St. Petersburg'da lafa tutmasından altmış yıl sonra, Lybyer, "Osmanlıların güçlerinin ve itibarlarının en büyük olduğu dönemdeki örgütlenme yapılarını incelemenin belki de tam zamanı" olduğunu düşünmüştü.[4] Osmanlı kurumları hakkında, "Osmanlı yüceliğinin ve başarısının gizleri"ni aydınlatmaya yönelik tam kapsamlı bir inceleme ortaya çıkmıştı işte.[5]

Lybyer, Osmanlı Devleti'nin büyüklüğünü birleştirici olduğunu düşündüğü iki müessesede bulmuştu. Tarihçilerin genelde kullandıkları terimler bu müesseseleri tanımlamaya yetmiyordu – Kilise ve Devlet tamamen uygunsuzdu, Cami ve Devlet de sanki biraz hafif kaçıyordu. Bu yüzden Lybyer ken-

---

3 Lybyer Putnamville, Indiana'da 1876 yılında doğmuştu. Lisans ve yüksek lisans diplomalarını 1896 ve 1899 yıllarında Princeton Üniversitesi'nden aldı. 1900 yılında ayrı bir kurum olan Princeton Theological Seminary'den [Ruhban Okulu] mezun oldu. 1900'de Presbiteryen papazlığı rütbesini aldı ve sonraki yedi yılı İstanbul'da Robert Kolej'de Matematik hocalığı yaparak geçirdi. (Robert Kolej'de yabancıların ders verebilecekleri konular hükümetin sınırlamalarına tabiydi.) Lybyer 1907-1909 arasındaki yıllarda Harvard'da Tarih asistanlığı yaptı. 1909'da buradan doktorasını alarak, Oberlin'de ortaçağ ve modern tarih doçenti oldu. 1911'de profesörlüğe yükseltildi. Lybyer 1913'te Illinois Üniversitesi'ne geçerek başarılı akademik kariyerini 1944'te Emeritus Profesör olarak tamamladı. Profesör Lybyer Birinci Dünya Savaşı sonrasında antlaşmaların yapılmasına yönelik birçok komitede ve komisyonda yer aldı. Türkiye Mandaları Komisyonu Amerika Şubesi danışmanlığı yaptı (1919). 28 Mart 1949'da öldü.

4 Albert K. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, önsöz, Cambridge, Mass., 1913. [*Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul, 2000].

5 *A.g.e.*

di terimlerini bulmak zorunda kalmıştı; böylece "Yönetim Kurumu" ve "İslâmiyet Kurumu" başlıkları kullanıma girmiş oldu.

> Yönetim Kurumu şöyle tanımlanmıştı:
> Osmanlı yönetim kurumu, sultan ve ailesini, saray erkânını, hükümetteki yönetici kadroları, süvariler ve piyadelerden oluşan düzenli orduyu ve orduda, sarayda, hükümet görevlerinde hizmet etmek üzere yetiştirilen geniş bir gençler grubunu içerirdi. Kılıç, kalem ve asa bunların elindeydi. Şeriat denetimindeki konularda adalet dağıtmanın... dışında, tüm yönetim onların elindeydi. Bu kurumun en hayati ve karakteristik yanları, 1) birkaç ayrıcalık dışında, tüm kadrosunun Hıristiyan ailelerden gelme kişiler ve onların çocukları olması ve 2) kurumun hemen hemen tüm üyelerinin bu kuruma sultanın kölesi olarak girip, ne denli servet, güç ve üstünlüğe ulaşırsa ulaşsınlar ömürlerinin sonuna kadar sultanın kölesi olarak kalmalarıydı.[6]
>
> İslâmiyet kurumu da, benzer hatlarla, şöyle tarif ediliyordu:
>
> Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâmiyet kurumu, hocaları, din adamlarını, hukuk alimlerini ve imparatorluğun kadılarını ve bu görevler için yetiştirilenleri, bunların yanı sıra dervişleri ve Hz. Muhammed'in soyundan gelen emirleri kapsardı. Bu insanlar, imparatorluktaki İslâmi eğitimin, dinin ve hukukun özünü ve yapısını oluşturur ve ayakta tutarlardı... Yönetim kurumunun tam tersine, İslâmiyet kurumunun tüm elemanları, hemen hiç ayrıcalıksız Müslüman ana babalardan doğma, özgür doğup özgür büyümüş kişilerdi.[7]

Lybyer'ın kitabı hem Amerika'da hem de İngiltere'de iyi karşılandı. 1915 yılında, Osmanlı İmparatorluğu ile savaş halinde olan İngiltere'de kitap üzerine yazılan incelemeler eserin zamanlamasının özellikle çok iyi olduğunu vurguluyordu. Arkeolog, araştırmacı-yazar, Oxford öğretim üyesi ve yarı-zamanlı siyasetçi D. G. Hogarth,[8] *English Historical Review*'da şöyle yazmıştı:

> Yazar Osmanlı rejimini, "Yönetim Kurumu" ve "İslâmiyet Kurumu" olarak adlandırdığı iki temel kategoride incelemek suretiyle, orijinal Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Asya'daki temel doğasını ve hem erken dönemlerindeki gücünün hem de ardından gelen gerilemenin ardında yatan sebepleri, bildiğimiz kadarıyla, daha önce kimsenin yapamadığı ölçüde aydınlatmış bulunuyor.[9]

---

6 *A.g.e.*, s. 36. [Buradaki alıntı *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, s. 43'ten aktarılmıştır – ç.n.]

7 *A.g.e.*, s. 36-37. [Buradaki alıntı *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, s. 43-44'ten aktarılmıştır – ç.n.]

8 D. G. Hogarth hakkında, bkz. Elie Kedourie, *England and the Middle East*, özellikle 4. Bölüm, Londra, 1956.

9 *EHR* 30 (1915): 160.

American Historical Review'da yayınlanan haber de bundan aşağı kalmamıştı. İbrahim Paşa'nın biyografisini kaleme almış olan Hester Donaldson Jenkins, eseri hoşça karşılıyordu:

> Bu bilimsel incelemenin geneli Osmanlı İmparatorluğu'nu bir arada tutan ve idare eden iki bileşik kurumu ayrıntılı bir biçimde izah ediyor. Profesör Lybyer bunları, "Osmanlı Yönetim Kurumu" ve "Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâmiyet Kurumu" olarak adlandırıyor. İki kurumun bireysel bütünlüğü, paralellikleri ve ayrılıkları yazarın esas büyük katkısı; bu noktada aydınlatıcı olduğu kadar anlaşılır, inandırıcı ve belgeye dayalı. Bundan sonra Türkiye üzerine çalışan hiçbir tarihçi onun analizini veya bu terimleri göz ardı edemez.[10]

Bundan sonraki tarihçiler Lybyer'ın eleştirmenini hayal kırıklığına uğratmadılar. Lybyer'ın analizi ve terimleri göz ardı edilmemekle kalmadı, olduğu gibi benimsendi. Bunların doğrudan kabullenilmiş olduğu daha 1922'de Ferdinand Schevill'in Balkan tarihi üzerine yazdığı mühim çalışmada kendini gösterdi.[11]

Lybyer tezinin daha fazla araştırmaya sevk edecek bir atlama tahtası olmak yerine süratle tekrar edilecek bir olgu haline gelmesi üzücü olmakla birlikte gayet anlaşılabilir bir şey. Bunun arkasında iki etken yatıyor. Bir yandan, Osmanlı İmparatorluğu'na pek fazla ilgi duyulmuyordu; diğer yandan ise, bu alana ilgi duyabilecek olan tarihçiler, Lybyer Batılıların "erişebilecekleri" malzemenin büyük kısmını elden geçirdikten sonra, bu tür bir araştırma için gereken lisan donanımına sahip olmadıklarından konudan uzak duruyorlardı.

Bu durumdan daha da fazla sorumlu tutulabilecek bir diğer etken de muhtemelen Yakın Doğu dillerini bilmenin gereksiz olduğu yolundaki genel yaklaşımdı – bilinmesi gereken her şey Avrupa kaynaklarında bulunabilirdi. Bu düşünce biçimini Hester Jenkins'in Lybyer hakkında yazdığı değerlendirmenin kapanış yorumlarında açıkça görmek mümkün:

> Profesör Lybyer, von Hammer dışında Türkiye üzerine araştırma yapan diğer bütün Batılı tarihçiler gibi, Türk kaynaklarını okuyamıyor. Bunlar milli tarih kaynaklarının çoğundan daha az değere sahip, zira Türk yazarlar neyin kaydedilmeye değer olduğu hakkında pek bir fikre sahip değillerdi ve enteresan bir perspektif hissiyatları vardı. Süleyman döneminin tarihçileri

10 *AHR* 19 (1913): 141.

11 Ferdinand Schevill, *The History of the Balkan Peninsula*, New York, 1922, s. 236.

> kroniklerdi; ufak tefek ve şahsi teferruata çok daha az yer vermekle birlikte dönemlerinin Commines ve Froissart'larıydı. Kurumlar hakkında anlatmadıklarıyla dikkat çekerler, bir de eksik olan tarifleri... Süslü üslupları çoğu kez saman yığınları arasında bir buğday tanesi gizler, ki bu buğday tanesi de zaten von Hammer tarafından özenle oradan alınmış ve bize sunulmuştur. Türkçe eserlerin birkaç tanesi tercüme edilmiştir, mesela Kanunnameler; Lybyer'in incelemesi için gereken Türkçe malzemenin tümü de von Hammer'in ve D'Ohsson'un eserleri gibi ikincil kaynakların ve muazzam faydalı Avrupa kaynaklarının yanı sıra muhtemelen bunlarda bulunur.[12]

Hester Jenkins İbrahim Paşa üzerine yaptığı çalışmayı sadece Avrupa kaynaklarına dayandırmış olmasına rağmen, bu değerlendirme *ex post facto* bir bahane bulma çabasından ibaret değildir. Avrupa kaynaklarına dayanmak ve onları övmek Yakın Doğu üzerine yapılan tarihsel araştırmalarda önemli bir unsurdu ve öyle olmayı da sürdürüyor. Kipling aşağıdaki dizeleri kaleme aldığında belki de bu yaklaşımın altında yatanı idrak etmişti:

> Şarklı zihniyetini asla anlayamazsın
> Anlasan da, çektiğin zahmete değmez.

İkinci Dünya Savaşı bütün bunları değiştirdi elbette. Şarklı zihniyeti anlaşılmak zorunda kalacaktı. Batı'nın dışında kalan sahalar üzerine çalışmalara karşı hızla yükselen bu ilgi özellikle Amerika'da çok belirgindi. Bu artan entelektüel faaliyet sonucunda, olduğu gibi modern Yakın Doğu'nun incelenmesine ayrılan dersler Amerika'nın en aydın kolejlerinin ve üniversitelerinin bazılarının müfredatlarına girmeye başladı. Yeni gelişen bu ilgi yetersiz eğitim materyallerine dayandığından neredeyse çökecekti ki çabucak tarih kitapları hazırlandı. Lybyer tezinin tarihsel gerçek olarak yerleşmesini işte esas, üçü 1958-59'da yayınlanan, bu tarih dersi kitaplarında görüyoruz.[13]

O halde, Lybyer tezi ilk ortaya çıkışının üzerinden neredeyse yarım yüzyıl geçtikten sonra bile alanda söz sahibiydi, fakat öyle kalabilmesi için artık destek gerekliydi. 1950'de iki İngiliz şarkiyatçının Batılılaşmanın eşiğinde (yak. 1750) Osmanlı İmparatorluğu ve kurumları üzerine yaptıkları, Lybyer tezini kabul eden incelemenin basılması söz konusu ders kitaplarını yazanları yüreklendirmiş olmalı. Şarkiyatçılardan gelen kabul teze yeni bir saygınlık katmıştı kuşkusuz.

---

12 *AHR* 19 (1913): 429.

13 Bkz. L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1953*, New York, 1958, William Yale, *The Near East*, Ann Arbor, 1956 ve Sydney N. Fisher, *The Middle East, a History*, New York, 1959.

Lybyer tezinin itibarının artmasını sağlayan iki şarkiyatçı H. A. R. Gibb ve H. Bowen'dır. Yazarlar 1950'de, Batı tesirinin Osmanlı İmparatorluğu ve eski Arap eyaletlerinde ne etkiler yarattığını araştıran, *Islamic Society and the West* adını taşıyan, birkaç ciltten oluşması planlanan bir seri yayınlamaya başladılar. Şimdilik sadece iki kısımdan oluşan birinci cilt yayınlanmış durumda; birinci kısım 1950'de, ikinci kısım 1957'de çıktı. Çalışmanın geri kalanına bir hazırlık olarak tasarlanan birinci cilt 18. yüzyılda İslâm toplumunu ele alarak ağırlıklı olarak Osmanlı kurumlarını incelemektedir. Yazarlar, Osmanlı rejiminde Sultan'ın konumunu kısaca özetledikten sonra, Osmanlı hanedanından gelen Sultanların hükmetmelerine aracı olan teşkilatı değerlendirmeye girişirler.

"Yönetim Kurumu" başlıklı Üçüncü Bölüm'ün konusu bu teşkilattır. Bizi ilgilendiren şey ise, bu upuzun bölümde (160 sayfa) Gibb ve Bowen'ın Lybyer tezini ele alış şekilleridir. Yazarlar, Osmanlı Devleti'nin bir köle devleti olarak gelişimini anlatırken, 15. ve 16. yüzyıllarda devşirme sisteminin gelişiyle Osmanlı idaresinin olağandışı bir niteliğe büründüğünü belirterek, şöyle derler:

> Sultanlar nezdinde bu sistemin muazzam bir avantajı vardı. Sisteme bu şekilde dahil edilen çocuklar tamamen sultanlara bağımlı olurdu. Tebaanın en az tehlike oluşturan kesiminden alınan bu çocukların, her halükârda, önceki bağlarıyla ilişikleri neredeyse bütünüyle kesilirdi. Böylelikle, devşirme adı verilen bu askerlik sistemi bir gelişmeye daha neden olmuştu. Giderek büyüyen imparatorluğun idaresi daha önceki dönemlerde hür Müslümanların elindeyken, bu kişilerin yerini artık neredeyse istisnasız olarak Sultanların kulları almıştı; İmparatorluğun "Yönetim Kurumu" olarak tanımlanan müessese dahilindeki her kadro ya bir Hıristiyan devşirme ya da başka bir şekilde köle edilmiş biri tarafından doldurulana dek giderek artan bir şekilde devam etti bu.[14]

Lybyer, ele aldığı dönem Süleyman'ın saltanatının (1520-1566) ötesine geçmesine rağmen, tarif ettiği sistemin ne zaman sona erdiğini belirtmez. Lybyer tezinin 18. yüzyıla uymadığının bilincinde olan Gibb ve Bowen ise teze aşağıdaki gibi bir düzeltme getirirler:

> ... kurdukları, en yüksek devlet kadrolarının yarısının kölelerin elinde olduğu, sistemde Osmanlılara yadırgatıcı gelen bir şey yoktu. Halbuki, bu sistem Sultan'ın hür Müslüman tebaasının söz konusu kadrolardan dışlanma-

14 H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, kısım 1, Londra, 1950, s. 43.

sına neden olmuştu. Sultan'ın kölelerinin –o dönemlerdeki adıyla Kapı Kulları'nın– hemen hemen hepsi İslâmiyet'i benimserdi; bunun nedeni mecbur bırakılmaları değil, nüfuzlu mevkilere başka türlü gelemeyecek olmalarıydı. Yine de, hırslı olanlar için kâfir doğmuş olmak bir avantajdı. Uzun vadede ise hür-doğmuş Müslümanların katlanmaya razı olacakları bir durum değildi bu... Müslümanların da kendilerine özgü dışlayıcı bir başka kurumları vardı elbette – Şeriat tahsili alan, Ulema. Fakat Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devletiydi; kâfir doğmuş olanlara has bir kurum olması bir çelişkiydi. Müslümanların bu duruma isyan etmek için nasıl bir hal çaresi bulduklarını daha sonra anlatacağız. Şimdilik 18. yüzyıla gelindiğinde kul-kadrolu Yönetim Kurumu'nun bütünüyle erozyona uğramış olduğunu söylemekle yetinelim. Hür Müslümanlar söz konusu kurum dahilindeki mevkilerin neredeyse hepsini ele geçirmişlerdi – bunun sonuçları da felaket oldu...[15]

Yönetim Kurumu'nun kendisine gelince, Gibb ve Bowen şöyle tanımlıyorlar:

> "Yönetim Kurumu" tabir ettiğimiz müessese bazı Müslüman yazarların içinde yaşadıkları toplumun yapısını ele aldıklarında tanımladıkları bir kategoriye aşağı yukarı denk gelir. Bu yazarlar hükümdarın askeri ve sivil görevlilerini Ulema ile karşılaştırırak bunların ilkini "ehl-i seyf" ikincisini ise "ehl-i kalem" olarak nitelendirirler. "Ehl-i seyf" Yönetim Kurumu mensupları için iyi bir nitelendirmedir, zira Osmanlı idaresinin özünde askeri doğasını öne çıkarır. Fakat bu terim "Hükümet Kılıcını destekleyenler" anlamında düşünülmelidir, böylece Sultan'ın sarayının personeli ile merkezi ve taşra idarelerini de kapsar. Bu anlamda, bu kesim görev itibarıyla kalem tutmalarına rağmen, bu kuruma hizmet veren bütün kâtipleri ve muhasebecileri de içine almalıdır. Bu açıdan, "Ehl-i Kalem" daha sonraki bir bölümde ele alacağımız medrese hocalarını, Şeriatı uygulayanları ve yorumlayanları, din adamlarını, tabibleri, vs. içeriyordu... Sultan'ın haricinde, Yönetim Kurumu onun kapısının görevlilerini, hükümetindeki idarecileri, ordunun "düzenli" ve feodal bütünü ile donanmayı kapsıyordu. Osmanlı hâkimiyetinin en parlak devrinde bu kuruma dahil olan bütün kadrolarda, feodal ordu ve donanmanın büyük kısmı hariç tutulursa, ya Devşirme yoluyla yazılan ya da başka bir şekilde getirilen Kapı Kulları bulunuyordu.[16]

Bu alıntılardan rahatlıkla görülebildiği üzere, Gibb ve Bowen Lybyer'ın Yönetim ve İslâmiyet Kurumları tanımlarını kabul ederler. Bu üç yazar Yönetim Kurumu'nun hükümetin askeri ve idari kolları ile Sultan'ın kapısından

---

15 *A.g.e.*, s. 43-44.
16 *A.g.e.*, s. 45.

oluştuğu, Hıristiyan doğmuş ve gayri-Müslim diğer kişilerin tekelinde olduğu görüşündedirler. Gibb ve Bowen 18. yüzyıla gelindiğinde gayri-Müslim doğmuş olanların yerini Müslüman doğmuş olanların aldığı yolunda bir uyarıya girerler. "İslâmiyet Kurumu"nun işlevleri ve oluşumu (hür- doğmuş Müslümanlar) hakkında da Lybyer ile hemfikirdirler. Böylesine itibar sahibi kişiler fikir birliği içinde olunca, ders kitabı yazarlarının Lybyer ya da "Lybyer, Gibb ve Bowen" tezini tekrarlamakta sakınca görmemiş olmaları şaşırtıcı değildir, aslında zaten neden görmüş olsunlar ki. Bu tez, nesebi bir yana, basit ve düz olma, kolay anlaşılma ve –ümittir ki– kolay akılda kalma avantajına sahipti. Ayrıca, Osmanlıların başarısını önemli mevkilerde Hıristiyanların bulunmasına, muazzam imparatorluğun gerilemesini ise bu Hıristiyanların yerine Müslüman doğumluların geçmesine atfetmekle tez Hıristiyan Batı'nın derine kök salmış üstünlük hissini rahatlatmak gibi bir meziyete daha sahipti.[17] Ancak tez ile ilgili bir sıkıntı var. Söylendiği üzere, efsanevi bir öğrencinin başka bir bağlamda Hegel'e dediği gibi, gerçekler teoriye uymuyor.

Lybyer, Gibb ve Bowen tezini kabul edecek olursak, 18. yüzyılın Müslüman doğmuş olması gereken Sadrazamlarının çoğunun hiç de öyle olmadıkları gerçeğini nasıl açıklarız? Listeyi fazla abartmadan, sadece 1703'te Sadrazam olan Kavanoz Ahmet Paşa,[18] Damat Hasan Paşa (1703-1704),[19] Silâhdar Köle Süleyman Paşa (1712-1713),[20] İsmail Paşa (1735),[21] Şâhin Ali Paşa (1785-1786)[22] ve Koca Yusuf Paşa'nın (1786-1789)[23] adlarını zikretmek yeterli olacaktır. Ayrıca, savı kabullenecek olsak, 16. ve 17. yüzyıllarda Baş Defterdarlık görevini üstlenenlerin birçoğunun Hıristiyan değil Müslüman kökenli oldukları gerçeğini nasıl açıklarız? Bu kişilerin arasında Sultan Süleyman zamanında görev yapanlar bile var. Her ikisi de Sultan Süleyman'a Baş Defterdar olmuş olan Ramazanzâde Mehmet Çelebi (1536-1537)[24] ile

---

17 Üstünlük hissiyatı Osmanlı İmparatorluğu'nun "gerileme" literatürünün içine işlemiştir. Bu yaklaşımın kökeni Lybyer'ın öncesine uzansa da, Lybyer'ın eseri bu konudaki tartışmalara akademik açıdan epey dayanak sağlamıştır. Örneğin Toynbee Lybyer'dan faydalandığını açıkça belirtir – bkz. Toynbee, *History*, III, 35 sq., IX, 37-39. Eğer, bu makalede öne sürdüğümüz üzere, Lybyer'ın temel savı geçersizse, "gerileme" meselesinin de yeniden ele alınması gerekecektir. Bu konuda, bkz. B. Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica*, IX, 111-127.

18 Ahmet Taip Osmanzâde, *Hadikat el-Vüzera*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, İstanbul, 1271 [1855], s. 2.

19 *A.g.e.*, s. 3.

20 *A.g.e.*, s. 15.

21 *A.g.e.*, s. 51.

22 *A.g.e.*, Ahmet Câvit Zeyli, s. 36.

23 *A.g.e.*, s. 37.

24 İsmail H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, cilt II, İstanbul, 1948, s. 444.

Eğri Abdizâde Mehmet Çelebi (1557-1561)[25] doğuştan Müslümandı. Aynı dönemde, Şeyhü'l-İslâm Çivizade Mehmet Efendi'nin kardeşi Baş Defterdar Çivizâde Abdi Çelebi'nin (1548-1553)[26] de adını ekleyebiliriz. Baş Defterdarlık makamının daha sonraki Müslüman kökenli sahiplerinin arasında Kara Üveys Çelebi (1575-1578),[27] Hacı İbrahim Efendi (1582-1583)[28] ve Ebubekir Efendi'nin (1625)[29] isimleri sayılabilir. 18. yüzyılda doğuştan Müslüman olmayan Baş Defterdarlar'a örnek olarak bu makamda son kez 1717'de olmak üzere defalarca bulunmuş Damat Mehmet Efendi'yi[30] zikretmek kâfi. Reisü'l-kürtâplık makamındaki kişilerin kökenlerine bakıldığında da aynı durumla karşılaşılmasını nasıl açıklarız? Muhyi Çelebi ile Okçu-zâde Mehmet Efendi[31] 16. yüzyıl sonlarında bu makamda bulunmuş, doğuştan Müslüman kimselerdi. 1780-1781'de bu makamda bulunan Süleyman Feyzi Efendi ise gayri-Müslim kökenliydi.[32]

"İslâmiyet Kurumu"na gelirsek, bu tezi kabullenecek olsak, Taşköprüzâde'de sıralanan Sultan Süleyman dönemi ulemasının önde gelenlerinden bir bölümünün gayri-Müslim kökenli olmasını nasıl açıklayacağız?[33] Şimdiye kadar, 18. yüzyıl öncesinde "Yönetim Kurumu"nda yer alan doğuştan-Müslüman kimseleri, "Müslümanların İsyanı" olarak öne sürülen durumdan sonra bile söz konusu Kurum'da bulunan gayri-Müslim kökenli kimseleri ve güya sadece doğuştan Müslüman olanlara açık Kurum'da yer alan gayri-Müslim kökenli kimseleri gördük – kaideyi bozmak için kaç tane istisna gerekir?

Belli ki, burada bir yanlışlık var ve bu yanlışlık da bizzat, "Lybyer, Gibb ve Bowen tezi." İşleri ne kadar yalın ve basit tutmak istersek isteyelim, işler inatla bunun aksine gider. Osmanlı yaşamı da istisna değil. Osmanlı idari sistemini, bize, "Yönetim Kurumu" ve "İslâmiyet Kurumu" başlıkları altında sunulduğu gibi, basit bir yapı olarak algılamak hayalgücünü zora sokar. Aslında, L. V. Thomas tarihçi Naima'nın kariyeri üzerine yaptığı çalışmada bu yapının o kadar da basit olmadığını ortaya koymuştur.[34] Devlet görevlerinin Hıristiyan tekelinde olmasına karşı bir Müslüman ayaklanması hi-

25 *A.g.e.*, II, 446.
26 *A.g.e.*, II, 445.
27 *A.g.e.*, III (1950), 566.
28 *A.g.e.*, III, 567.
29 *A.g.e.*, III, 578.
30 *A.g.e.*, IV (1955), 602.
31 Ahmet Resmi, *Sefinet el-Rüesa*, İstanbul, 1269 [1853-1854], s. 18-19.
32 *A.g.e.*, s. 120.
33 Ahmet Taşköprüzâde, *Eş-şaqâiq en-No'manijje*, çev. O. Rescher, İstanbul, 1927, s. 282-328.
34 L. V. Thomas, "A Study of Naima", Yayınlanmamış Doktora tezi, Brussels University, 1947.

potezini ancak safdiller rahatça kabul edebilir. Üstelik, Gibb ve Bowen, Lybyer'ın tezini öylece kabul ederler. Bunu yaparken de ne Batı kaynaklarından ne de Osmanlı kaynaklarından destekleyici yeni kanıtlar sunarlar. Son tahlilde, Lybyer, Gibb ve Bowen tezi elçilik ve konsolosluk raporlarında, hatıratlarda ve engin olmakla birlikte nitelik açısından orantılı olmayan, Osmanlı Akdenizi'ni içeren ve şimdilerde John Gunther'in yayınladığı türden "İstanbul'un İçinden" gibi nitelendirilebilecek seyahatnâme literatüründe anlatılanlara dayanır. Kurumların geçirdiği dahili değişimleri açıklama girişiminde, bu kaynaklar, en iyi ihtimalle, zayıf kanıtlardır. Osmanlı manzarasına bakan Avrupalı gözlemci kaçınılmaz olarak iki ciddi engel altında iş çıkarmıştır – önyargı ve Osmanlı toplumunun içini bilememek. İçinde faaliyet gösterdiği, yaşadığı ya da seyahat ettiği Osmanlı dünyasını daha iyi görebilmek için peşin hüküm perdelerini kaldırmaya çalışan Avrupalı nadirdi. 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun kudreti ve ihtişamı karşısında hayranlık duyduysa bile, garezle ve kendine rağmen duymuştur. Karşısındaki askeri deve duymuş olabileceği hayranlığın yerini çok geçmeden korku ve nefret almıştı. Bilgi eksikliği ise sadece, ve hatta öncelikle, kendinden kaynaklanmıyordu. Kartlar ona karşı dağıtılmıştı. Bugün Sovyet toplumu Batılı gözlemciler için nasıl kapalı bir kutuysa, İslâmiyetin demir perdesinin arkasında kendisini sağlama alan Osmanlı toplumu da onun için bir o kadar, hatta belki daha da kapalı bir kutuydu. Resmi işlerin dışında Avrupalılar ile Osmanlılar arasında pek az şahsi temas ve hatta iletişim vardı. Avrupalıların Osmanlı kurumlarının doğası hakkında öğrendiklerinin çoğu en iyi ihtimalle ikinci ağızdandı; bu bilgiler de Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayri-Müslimlerden geldiğinden kısmen çarpıktı. Osmanlı gücünün zayıflaması Batılının duyduğu korku havasını dağıtmayı başardı, ama Osmanlı kurumlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamadı. 16. yüzyılda yaşayan Avrupalının bir zamanlar hayranlıkla izlediği manzaraya, 19. yüzyıldaki akranı hor görerek baktı; ki o da anlamaktan aynı derecede uzaktı.

Üzerine dayandığı kaynakların doğası göz önüne alınırsa Lybyer, Gibb ve Bowen tezinin savunulamaz olması şaşırtıcı değil. Son derece kısıtlı Osmanlı kaynaklarından istifade etmek ve bu kaynaklara yeni sorularla yaklaşmak suretiyle alternatif bir "tez" sunmak bu makalenin kapsamı dışında kalmakla birlikte, 18. yüzyıl söz konusu olduğunda bazı önemli Osmanlı gerçeklerine dikkat çekebiliriz belki.

Bunun ilk adımı olarak bir "Yönetim Kurumu" ve bir "İslâmiyet Kurumu"ndan oluşan fazlasıyla basite indirgenmiş olgudan kendimizi kur-

tarmamız gerek. 18. yüzyıl söz konusu olduğunda, Osmanlı sistemini imparatorluk dahilindeki üç temel kariyer çizgisi ya da fırsatı ile örtüşen en az üç dayanak –kalemiyye, seyfiyye ve ilmiyye, yani bürokratik, askeri ve dini kariyer çizgileri– üzerinde duran bir sistem olarak nitelemek gerçeğe daha yakın olur. *En azından üç dayanak* nitelemesi önemlidir, zira 16. yüzyılda yönetim kurumu tabir edilebilecek herhangi bir müessese –yani askeri teşkilatı, taşra valiliklerini ve Sadrazamlık makamını elinde tutan, ama imparatorluğun günlük evrak işiyle uğraşan kadrolarda bulunmayan bir grup– var idiyse, bu müessese devşirme ve Saray Okulu sisteminin önde gelen ürünlerinden oluşan bir grup adamdan oluşmaktaydı. Bu adamlar dördüncü bir kariyer çizgisinin, Saray kariyerinin, mensupları sayılabilir. 18. yüzyılda hâlâ bir saray hizbi mevcuttu; saray hizmetinden hâlâ önemli adamlar çıkıyordu – 18. yüzyılda Sadrazamlık makamına üç kez gelmiş olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın adını söylesek yeter;[35] fakat Sadrazamlık, taşra valilikleri ve üst düzey askeri mevkiler artık bu adamların tekelinde olmadığı gibi din de bu mevkilere getirilmelerinde önemli bir rol oynamıyordu. 18. yüzyılda Saray hizmetinin varlığını ve etkisini gözden kaçırmak vahim bir hata olur, ancak Saray hizmetinin gölgede kaldığı anlaşılıyor; saray "kariyeri"nin diğerleriyle olan ilişkisi şimdilik bir başka çalışmada incelenecek bir 18. yüzyıl gerçeği olarak kalacak.

İmparatorluk dahilinde üç kariyer çizgisi belirlenmesi Yönetim Kurumu tabir edilen müessesenin askeriye ve bürokrasi olmak üzere ikiye bölünmesi ve İslâmiyet Kurumu adı altında ele alınan müessesenin ilmiyye, yani dini kariyer ile özdeşleştirilmesi anlamına gelir. Gibb ve Bowen'ın, "ehl-i kalem"i ilmiyye (Ulema) ile özdeşleştirmesi,[36] yazarların 19. yüzyıl sonlarından faydalandıkları kaynak olan Mustafa Nuri Paşa'yı dikkatle okuduğunuzda görüldüğü gibi, hatadır.[37] "Ehl-i kalem" tabiri sadece bürokratik kariyer çizgisindeki kimseler için kullanılmalıdır, ayrıca tabirin 18. yüzyıldaki anlamını dinî kariyer çizgisindeki kimseleri de kapsayacak şekilde genişletmek için bir sebep görünmemektedir. Dikkatimizi dinî kökenlere değil de kariyer çizgilerine yönelttiğimizde, 18. yüzyılın gerçekleri daha kolay izlenir hale gelir.

Bu gerçeklerden biri, üst düzey Osmanlı idarecileri arasına yeni bir türün eklenmiş olmasıdır – "Efendilikten-Paşalığa-gelenler". 18. yüzyıl öncesinde (burada 18. yüzyıldan kastımız Viyana yenilgisinden [1683] 1774'e kadar olan dönem) profesyonel bürokratlardan, yani kalemiyye [bürokrasi] kariyer

35 Osmanzâde, *Hadikat*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, s. 42.
36 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, kısım 1, s. 45.
37 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic el-Vukuât*, II, İstanbul, 1327 [1909], s. 90.

çizgisinde yetişmiş olan adamlardan, özellikle de merkezi idareden olanlar, yani Baş Defterdar'ın altında maliyede değil de Reisü'l-küttâp'ın ya da diğer adıyla Reis Efendi'nin altında çalışan bürokrasi kesiminden, nadiren vali ya da Sadrazam çıkmıştır. 17. yüzyılın sonlarında tek tük görülen örneklerin ardından 18. yüzyılda seçkin Paşa çevrelerinde giderek daha fazla profesyonel bürokrat görülür. Paşa olan ve taşrada valilik yapan Reis Efendiler'den oluşan şu liste bu gelişmenin kanıtıdır: Ebu Kavuk Yeğen Mehmet Paşa (1685-1687),[38] Râmi Mehmet Paşa (1694-1697, 1698, 1702),[39] Abdülkerim Paşa (1703-1704, 1706-1711, 1712-1713),[40] Arifî Ahmet Paşa (1717-1718),[41] Mehmet Râgıp Paşa (1741-1744),[42] Sopa-salan Kâmil Ahmet Paşa (1755),[43] Ebubekir Râsim Paşa (1757)[44] ve Yenişehirli Osman Paşa (1767-1769).[45] 18. yüzyılda Sadrazamlık yapmış olan profesyonel bürokratların adlarını da bu listeye eklemek gerek – yukarıda isimleri geçen Râmi Mehmet Paşa ve Mehmet Râgıp Paşa'nın yanı sıra Nâilî Abdullah Paşa (1755),[46] Yirmisekiz Çelebizâde Mehmet Sait Paşa (1755-1756),[47] Hamza Hâmit Paşa (1763)[48] ve Yağlıkçızâde Hâcı Mehmet Paşa (1768-1769)[49] sayılabilir. Taşra valilerinin kariyer kökenlerinin incelenmesi mutlaka "Efendilikten-Paşalığa-gelenler"den daha pek çok kişinin adını ortaya çıkaracaktır. Böyle bir kesimin oluşması belki de süregitmekte olan bir mücadelenin –bürokrasi ile askeriye arasındaki mücadelenin– yansımasıdır. Kariyer çizgilerinden ziyade dinî kökenler vurgulandığında bu durum elbette gölgede kalır. 19. yüzyıl reform hareketlerinde 'Efendilikten-Paşalığa-gelenler'in oynadıkları önemli rolün ışığında, bu kesim, kendilerine bugüne kadar gösterilenden daha fazla ilgiyi hak etmektedir.

Dinî kökenden ziyade kariyer çizgisine yönelmekle ortaya çıkan bir başka gerçek ise kalemiyye ile ona bağlı iki kesimin, yani Baş Defterdar'ın emri altındaki mali idarenin ve başında Reis Efendi'nin bulunduğu merkezi idarenin dahili işleyişiyle ilgilidir. İşlerin normal akışında, bir bürokratın (kâ-

38 Ahmet Resmi, *Sefinet*, s. 44.
39 *A.g.e.*, s. 48.
40 *A.g.e.*, s. 53.
41 *A.g.e.*, s. 59.
42 *A.g.e.*, s. 70.
43 *A.g.e.*, s. 91.
44 *A.g.e.*, s. 95.
45 *A.g.e.*, s. 106-107.
46 Osmanzâde, *Hadikat*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, s. 81.
47 *A.g.e.*, s. 84.
48 *A.g.e.*, Ahmet Câvit Zeyli, s. 8.
49 *A.g.e.*, s. 18.

tip) mesleğe belli bir dairede (kalem) çırak olarak başladığı, ardından da söz konusu dairede tam ehliyetli kâtipliğe yükseldiği görülmektedir. Daha sonra ya orada öyle böyle hayatını sürdürür ya da söz konusu dairenin dışında bir iş bularak ve/veya bir intisâp ilişkisine girerek mesleğinde ilerlerdi. Yükselişe geçen bir kâtibin başarı basamaklarının en önemlilerinden biri bulunduğu dairenin başına gelerek, bürokrasinin geniş üst tabakası olan hâcegân arasına girmekti.[50] Bu seviyeye ulaştıktan sonra kâtiplerin kalemden kaleme, daha da önemlisi sektörden sektöre daha kolaylıkla geçtikleri anlaşılıyor. Elimizdeki kanıtlar istenen düzeyde olmamakla birlikte, kalemden kaleme ya da sektörden sektöre geçişlerin hâcegân seviyesinde meydana geldiği, daha alt seviyelerde genellikle görülmediğini gösteriyor. Bu yer değiştirme meselesi önemli, zira kâtipler aynı eğitimden geçmelerine ve aynı geniş kariyer kesitinde yer almalarına rağmen, üst düzey görevlere yükselme imkânı merkezi idarede daha fazlaydı. Durumun böyle olması Reisü'l-küttâplık makamının 16. yüzyıl ortalarından başlayarak giderek yükselmesine ve bunun neticesinde bu makama bağlı bütün bürokratik kesimin öneminin artmasına bağlıdır. Bu süreç de Sadrazam figürünün Osmanlı tarihinin Kadınlar Saltanatı olarak bilinen döneminde altında kaldığı gölgelerden sıyrılması ve Sadrazamlık ve Reisü'l-küttâplık makamları arasında kurulan sıkı ilişkiler ile yakından bağlantılıdır.

18. yüzyılda gerçekten hırslı bir Osmanlı bürokratı, ileride kendisine Reis Efendi, ardından belki de taşra valisi ve hatta Sadrazam olma yolunu açacak yükselme çizgisini kafasına koymuşsa, Reis Efendi'nin emri altında kendine bir hâcegânlık ayarladığında işe iyi bir başlangıç yapmış olurdu. 1697'den 1774'e kadar geçen dönemde Reisü'l-küttâplık makamına gelen yirmi altı kişiden en az on altı tanesi merkezi idaredendi; yani hâcegânlık seviyesine merkezi idarede gelmişlerdi. Dahası, başlangıç için en iyi kalemin Sadrazam'ın kendi kalemi olan Sadaret Mektubî Kalemi olduğu görülüyor. Sözü edilen yirmi altı Reis Efendi ve bu makama gelmeden önceki görevleri aşağıdaki gibi sıralanabilir:[51]

Râmi Mehmet Efendi	Beylikçi
Şeyhzâde Abdi Efendi	Mektupçu
Abdülkerim Bey	Divân-ı Hümâyun Kisedarı
Ebubekir Efendi	Yeniçeri Efendisi
Süleyman Efendi	Mektupçu

50 Hâcegân hakkında, bkz. Thomas, *Naima*, s. 37-39.

51 Ahmet Resmi, *Sefinet*, şahıs maddelerinden.

Hâcı Mustafa Efendi	Mektupçu
Ramazanzâde Abdülkâdir Efendi	Mektupçu
Ârifi Ahmet Efendi	Tezkireci
Üç Anbarlı Mehmet Efendi	Nişancı
Kastamonulu İsmail Efendi	Mektupçu
Tavukçu-başı Dâmâdi Mustafa Efendi	Beylikçi
Mehmet Râgıp Efendi	Mektupçu
Naîlî Abdullah Efendi	Beylikçi
Hâcı Abdi Efendi	Tezkireci
Sopa-salan Kâmil Ahmed Efendi	Cizye Muhâsebecisi
Hamza Hâmit Efendi	Mektupçu
Avni Ahmet Efendi	Tezkireci
Ebubekir Râsim Efendi	Darbhâne Emini
Şatırzâde Mehmet Emin Efendi	Mektupçu
Dilaver Ağazâde Ömer Efendi	Yeniçeri Efendisi
Âmedci Abdullah Abdi Efendi	Âmedci
Recâî Mehmet Emin Efendi	Tezkireci
Hâcı Mehmet Emin Efendi	Mektupçu
Hammâmîzâde Ömer Efendi	Yeniçeri Efendisi
Yenişehirli Osman Efendi	Çavuş Başı
Abdurrezzak Bâhir Efendi	Mektupçu

Hırslı olanlar için merkezi idarede bir iş bulmanın ne kadar önemli olduğunu gösteren iki gerçek daha var. Birincisi, 1703-1774 arasında altı profesyonel bürokrat Sadrazamlık makamına erişmeyi başarmıştı; bu altı kişinin beşi hayatının bir aşamasında Reis Efendi olmuştu. Bu kişiler şunlardı: Râmi Mehmet Paşa (Reis Efendi 1694-1697, 1698-1702, Sadrazam, 1703),[52] Naîlî Abdullah Paşa (Reis Efendi, 1747-1753, Sadrazam, 1755),[53] Mehmet Râgıp Paşa (Reis Efendi, 1741-1744, Sadrazam, 1757-1763),[54] ve Hamza Hâmit Paşa (Reis Efendi, 1755, Sadrazam, 1763),[55] Hacı Mehmet Emin Paşa (Reis Efendi 1764-1765, Sadrazam, 1768-1769).[56] Tek istisna Yirmisekiz Çelebizâde Mehmet Sait Paşa (Sadrazam, 1755-1756) idi.[57]

52 Osmanzâde, *Hadikat*, Ahmet Tâip Osmanzâde Zeyli, s. 128.
53 *A.g.e.*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, s. 81.
54 *A.g.e.*, Ahmet Câvit Zeyli, s. 4.
55 *A.g.e.*, s. 8.
56 *A.g.e.*, s. 18.
57 *A.g.e.*, Dilaver Ömer Efendi Zeyli, s. 84.

İkinci gerçek de şu ki, bir aşamada gücün yeni merkezine –yani yeteneklerinin, bürokrasinin en önemli mensupları tarafından yakından izlenip fark edilebileceği merkezi idareye– geçiş yapmayarak maliyede kalanların önüne çıkan fırsatların incelenmesi, maliyenin süratle kariyer olanaklarının kısıtlandığı bir çıkmaz sokağa dönüştüğünü ortaya koymaktadır. 18. yüzyılda mali idarede yer alan bu insanların önündeki en iyi ihtimal Baş Defterdar olmaktı, ki 18. yüzyılda gözünü gerçekten yukarılara dikmiş birinin özeneceği bir terfi değildi bu. Bu döneme gelindiğinde bu makam hayli sönük kalmıştı. İstanbul'un fethi zamanında Baş Defterdarlık en mühim makam durumundaydı, Sadrazam'ın sözünden sonra Osmanlı divanlarında muhtemelen en çok onun sözü geçiyordu. 15. ve 16. yüzyıllarda, en önemli Osmanlı ailelerinden bazılarının oğulları, ki bunların arasında Şeyhül'l-İslâm oğulları da vardı, Baş Defterdarlık makamını şereflendirmişlerdi.[58] 15. ve 16. yüzyıllarda Beylerbeyilik hasebiyle Paşalıklarının göstergesi olan tuğlara sahip kişilerin de bu makama getirilmesi ender görülen bir durum değildi.[59] Daha önceki bu dönemlerde, iş yeni bir Baş Defterdar seçmeye geldiğinde kişinin kim olduğu ve kimleri tanıdığı mali meselelerdeki deneyiminden daha fazla ağırlık taşırmış gibi görünüyor. Bu dönemlerde de Baş Defterdarlar bu makamdan emekli olduklarında çoğunlukla taşra valisi olurlardı. 15. ve 16. yüzyıllarda törenlerde Baş Defterdar'a gösterilen hürmet de bu görevlinin sahip olduğu kudret ve itibar ile orantılıydı.[60]

18. yüzyıla gelindiğinde bütün bunlar değişmişti. 17. yüzyıl başlarında Baş Defterdarlık makamı giderek daha sıklıkla mali idareden "yetişme" kimselere verilir olmuştu. Bunlar mali meselelerde deneyimli kişilerdi. İmparatorluğun ekonomik açıdan gerilemesinin yan etkilerinden birinin de Baş Defterdarlık makamında profesyonelleşmeye gidilmesi olduğu anlaşılıyor. 17. yüzyılın ellili ve altmışlı yıllarında imparatorluğun maliye teşkilatı, Baş Defterdarlık makamını Yeniçerilerin "ele geçirmesi" olarak nitelendirilebilecek bir gelişmeyle birlikte son derece sarsıntılı bir dönem geçirdi.[61] Köprülü vezirlerinin idaresinde düzen bir miktar yerine geldi ve bürokratlar yeniden

---

58 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, 452-457, no. 2, 10; II, 441-448, no. 20.

59 Baş Defterdarlar ile ilgili kısımlara bakınız: Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, 452-457; II, 441-448; III, 566-597; IV, 601-615.

60 *A.g.e.*, I, 451-452.

61 Bu dönemde Baş Defterdarlık makamında bulunan sabık Yeniçeri Ağaları ve önde gelen diğer Yeniçeriler arasında Sofu Mehmet Paşa, Kars Musa Paşa, Zurnazen Mustafa Şerif Paşa, Moralı Mustafa Paşa ve Karagöz Mehmet Paşa sayılabilir. Bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, III, 580-588.

Baş Defterdarlık makamının kontrolünü aldılar. 18. yüzyılda, 1774 yılına kadar, bu makamda bulunan otuz yedi kişiden en az yirmi sekizi maliyeden gelmişti.[62] Fakat bu makam artık daha büyük imkânlara açılan bir kapı olmaktan çıkmıştı. Sabık Baş Defterdarların beylerbeyi olduğu günler geride kalmıştı. 18. yüzyılda Baş Defterdarlıktan emekli olduktan sonra hâcegânlığa dönmeyen ancak istisnaydı. Öte yandan, tam Osmanlı usulüne uygun bir şekilde, Baş Defterdarlık makamının kudreti ve itibarı önemli oranda azalmış olmasına rağmen törenlerde Baş Defterdar hâlâ eski zamanlardaki gibi hürmet görüyordu.

İmparatorluktaki kariyer çizgilerinin ve imkânlarının incelenmesiyle ortaya çıkan bir diğer gerçek de oğulların babalarının izinden devam etme eğilimi. Yeniçeri çocuklarının Yeniçeri, Ulema çocuklarının Ulema, kâtip çocuklarının kâtip olması yönündeki bu eğilim 17. yüzyıl başlarında zaten epeyce yerleşmişti; 18. yüzyıl boyunca da oğulların babalarının kariyer örüntülerinden çıkmalarının giderek güçleştiği anlaşılıyor. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu belki de kariyer damarlarının sertleşmesinden muzdaripti. Oğulların babalarının kariyerlerini izleme eğilimini birkaç örnekle aydınlatabiliriz.

17. yüzyılın meşhur Osmanlı yazarlarından Kâtip Çelebi'nin "vâlidi 'askerîden olmağla kânûn üzre ol zümreye geçüb,"[63] ifadesi 17. yüzyılda Yeniçeri evladının Yeniçeri olmasının sıradan bir şey olduğu yolundaki gözlemi destekler niteliktedir. 1651'de Sadrazam'ın bir Yeniçeri ayaklanmasını bundan böyle ocağa sadece Yeniçerilerin oğullarının alınacağına söz vererek bastırabilmesi Yeniçerilerin oğullarının kendi adımlarından yürümesini istediklerinin göstergesidir.[64] 17. yüzyıl Osmanlılarından ve son Viyana kuşatmasına katılan Yeniçerilerden olan Osman Ağa hatıratında serhadde Yeniçeri Ağası olan babasının Ağalığını en büyük oğluna bıraktığını anlatır.[65] 18. yüzyılın meşhur Osmanlı tarihçisi Naima, kendisi de bir Yeniçeri ailesinden olan Halep Yeniçeri Ağası'nın oğluydu; kariyerine babasının Yeniçeri bağlantıları sayesinde kendisine ayarladığı Baltacılar Koğuşu'nda adım atmıştı.[66]

---

62 *A.g.e.*, III. ve IV. ciltlerde, yukarıda, n. 59'da zikr edilen kısımlar.

63 Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, çev. G. L. Lewis, Londra, 1957, s. 135. Ayrıca, bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzân al-Hakk* (İstanbul, 1286 [1870]), s. 123. [Buradaki alıntı Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, KabalcıYayınevi, İstanbul, 2007, s. 316'dan aktarılmıştır -- ç.n.]

64 J. H. Mordtmann, "Dewshirme", *Encyclopedia of Islam*, Leiden ve Londra, 1913, I, 953.

65 *Leben und Abenteur des Dolmelscher Osman Aga*, çev. Richard F. Kreutel ve Otto Spies, Bonn, 1954, s. 3-4.

66 Thomas, *Naima*, s. 8, 28.

İlmiyye kariyerinde de aynı eğilim geçerliydi, ki Taşköprüzâde'yi okumak da bu sonucu güçlendiriyor. Taşköprüzâde'nin eserinden örnek olarak Sultan Selim döneminin (1512-1520) uleması üzerine olan bölümü ele alabiliriz. Taşköprüzâde bu bölümde elli kişinin adını sıralayarak, yirmi dördünün babaları hakkında bilgi veriyor. Bu yirmi dört kişiden sadece üçü bir ulema ailesinden değil.[67] 18. yüzyılın ortasına kadar Şeyhülislâmlık makamında bulunmuş olan yetmiş iki kişinin geçmişlerine bakıldığında oğulların babaların izinden gitme eğilimi açıkça görülüyor. Bu kişilerin kırk dokuz tanesinin babalarının kariyerleri hakkında *İlmiyye Salnamesi*'nden[68] ve *Sicill-i Osmanî*'den[69] bilgi edinebiliyoruz. Bunların kırk bir tanesi ulema ailelerinden gelirken, sadece sekiz tanesinin ailesi ulema kökenli değil.

Bürokratların oğulları da babalarının izinden gidiyordu. Hasan Beyzâde Efendi[70] ve Okçuzâde Mehmet Efendi[71] babaları da bu önemli makamda bulunmuş olan Reis Efendilerden sadece ikisi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, 1732'ye gelindiğinde kalemiyye kâtipliğinin babadan devralınan bir görev halini almış olduğuna dair kanıtlar sunmuş bulunuyor. Osmanlı idari teşkilatı hakkındaki çalışmasında, aşağıdaki belgeyi yayınlamıştır:

> ...[Divân-ı Hümâyun kâtiplerinin] kanun-ı tevcihatları bu veçhile rasih ve müstahkem ola ki küttabın biri fevt oldukta birkaç oğlu olup cümlesi kitâbete kadir ise babalarının zeameti iştiraken ve gediği, gediğe müstahik olan büyük oğluna verilip...[72]

Kalemiyye mensupları oğullarına yer ayarlamakla fazlasıyla meşgul olmuşlardı. 1796'da üç ayrı kaleme mensup kâtiplerin söz konusu kalemlerde kâtiplerin oğulları dışında kimsenin görevlendirilmemesini sağlamayı başarmış oldukları anlaşılıyor.[73] Bürokratların III. Selim'in ve II. Mahmud'un reformlarını [1789 ile 1839 yılları arasında] desteklemek açısından aktif rol oynamış oynamaları önemlidir. Mahmud'un bürokratlarının üniforması olan fes ve siyah uzun ceketin altında 18. yüzyılın kâtiplerinin ahfadından pek çok kişi bulunmaktadır. Yeniçeri ocağının II. Mahmud tarafından lağvedilmesi

---

67 Taşköprüzâde, *Eş-Şaqa'iq*, s. 243-272.

68 *İlmiyye Salnamesi*, İstanbul, 1334 [1916]. Bu eser Şeyhülislâmlık makamında bulunanların biyografilerini içerir. Bu kişilerin elinden çıkma fetvalardan örnekler verir.

69 Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3. ciltte 4. bölüm, İstanbul, 1308 [1890].

70 Ahmet Resmi, *Sefinet*, s. 26.

71 *A.g.e.*, s. 23.

72 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara, 1948, s. 49.

73 *A.g.e.*, s. 50-51. Söz konusu üç kalem divan, rüus ve kise kalemleridir.

[1826] askeri bir önlemden ibaret değildi; reformcular ile mevki peşinde olanlar arasındaki ilişkiler daha fazla çalışmayı, üstelik Namier usulü çalışmaları hak ediyor.[74]

Bu makalede 18. yüzyıl gerçeklerinin daha önemli sayılabilecek olanlarının üzerinde odaklanılmış bulunuyor, 18. yüzyıla Müslümanların gayri-Müslimleri idari makamlardan dışlamaları açısından yaklaştığımızda karanlıkta kalan gerçekler bunlar. Osmanlı gerçeklerine, sadece 18. yüzyıl için değil imparatorluğun tarihi boyunca, daha yakından bakmak muazzam bir iş. Lybyer, Gibb ve Bowen tezi çok gerek duyulan araştırmalara itici gücü sağlamakla faydalı bir işlevi yerine getirmiş olacaktır.

74 Bkz. Lewis B. Namier, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2. bas., Londra, 1957.

Giriş

KARL K. BARBIR

1970'lerin başlarında Ortadoğulu bir gazeteci Oxford Üniversitesi'nde lisansüstü eğitime devam etmeye karar vermişti. Öğrenim dönemi başladığında, yeni öğrencilerin kendilerini tanıtmaları istenen bir toplantıya davet edilmişti. Gazeteci kendisini tanıtışını şöyle anlatıyor: " 'Kudüs'ten Atallah Mansur. Hıristiyan, Katolik, Rum-Katolik, İsrailli, Arap...' Herkes kahkahalara boğuldu."[1]

Atallah Bey'in bu anısı Osmanlı hâkimiyetinde bulunmuş Ortadoğu ve Balkan topraklarında kimlik ve kimlik oluşumu meselesini çok güzel örnekler. Üstelik mesele yakın zamanlarda ortaya çıkmış da değildir; dünyanın bu kısmında kökleri antik dönemlerde atılan ve 20. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren büyük imparatorluklara uzanır. Bu imparatorluklar hâkimiyetlerini muhafaza etmek için sınırları dahilinde yaşayan farklı halklara ve geleneklere hürmet göstermek zorunda olan hanedanlar tarafından düzen altına alınmıştı. Modern devlet ise, bunun aksine, yapay bir şekilde de olsa, tıpkı Prokrustes'in Yatağı gibi, genellikle çok çeşitli halkları bir arada tutmaya çalışan bir ulusal kimlik tanımı yapmak zorundadır. Uç durumlarda uluslar tanımlanan bu kimliğe "uymayan"lara karşı katliam, etnik temizlik veya soykırım uygular. Osmanlı İmparatorluğu hâlâ hayranlık uyandırmakta ve ilgi çekmektedir çünkü çok uzun süre ayakta kalmış, çok çeşitli unsurları bir arada barındırmış, 19. ve 20. yüzyıllarda Ortadoğu'da ve Balkanlar'da hem in-

1 Atallah Mansour, *Waiting for the Dawn: An Autobiography*, Secker and Warburg, Londra, 1975, s. 1.

san hayatı hem de kültürel çeşitlilik açısından çok yıkıcı sonuçlar doğuran imparatorluktan modern devlete dönüşme sürecinden önce, henüz erken modern dönemde (kabaca 1600-1800) bile önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. Geçmişin şimdiden farkını hissetmek için, Ortadoğu üzerine çalışan Fransız bir tarihçinin, Andre Raymond'un Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap kentlerinin modernite öncesi kimliklerini nasıl tarif ettiğine kulak verin:

> [Bu kentler, imparatorluğun diğer kısımlarında yer alan benzerleriyle birlikte] gayet farklı alanlarda çok mühim roller üstlenen çok çeşitli cemiyet örgütleri (tâ'ife, çoğ. tavâ'if) ile şekilleniyordu: Mesleki cemiyetler (esnaf ve zanaatkâr loncaları), dini ve milli cemiyetler (azınlık grupları - Hıristiyanlar, Yahudiler ve "ecnebi" Müslümanlar), yöresel cemiyetler (belirtilen bölgelerde)... Söz konusu tavâ'if bir yandan yetkililerin tebaa (reaya) üzerinde (dolaylı yoldan) sıkı denetim uygulamasına imkân verirken, bir yandan da kent toplumunun iç uyumunu sağlayacak çerçeveyi oluştururdu. Tebaa böylelikle yaşamın her yönünü kapsayan ve çoğu kez üst üste binen bir dizi ağın içinde yer alırdı: Belli bir şahıs gün boyunca çalıştığı çarşıda mesleki faaliyeti dahilinde bir loncaya mensuptu; ailesi ile birlikte yaşadığı mahallenin cemaatine de mensuptu. Kentlerdeki bu temel ekonomik toplumsal yaşam hücreleri sayıca epey fazlaydı; bu yüzden de boyutları ufaktı, bu da nüfus üzerinde toplumsal ve idari denetimin gayet sıkı olmasını sağlıyordu.[2]

Bu bize Balkanlar'da ve Ortadoğu'da böylesine çeşitlilik arz eden bir imparatorluğun bu kadar uzun süre nasıl dağılmadan ayakta kaldığı konusunda bir ipucu verir.

Hem yüklenmiş hem de üstlenilmiş olan kesişen kimlikler modernite öncesi Osmanlı toplumlarının işlevlerini sürdürmesine yardımcı oldu; bunlar başka kimliklerle (kırsal, göçer ve etnik) birlikte bu kitapta yer alan makalelerin ortak zeminini oluşturuyor. Kimlik meselesini Osmanlı tarihinin neredeyse bütün dönemlerinde izleyen bu kitap, sadece bu yüzden bile olsa, günümüz okurlarının ilgisini hak ediyor. Buradaki makaleler Princeton Üniversitesi'nden Profesör Norman Itzkowitz'e armağan edilmiştir; kendisinin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumsal, entelektüel ve kolektif biyografik tarihi, büyük şahsiyetlerin (Mustafa Kemal Atatürk gibi) psikanalitik incelemeleri, etnik ilişkiler ve uyuşmazlıklar üzerine yaptığı çalışmalar geniş bir öğrenci ve okur kitlesi kazanmıştır. Profesör Itzkowitz'in "Eighteenth Century Ottoman Realities"[3] başlıklı

---

2 Andre Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction,* New York University Press, New York, 1984, s. 18.

3 Bu makale ilk kez *Studia Islamica* 16 (1962): 73-94'te yayınlanmıştır; burada yayının editörleri A. M. Turki ve A. L. Udovitch ile yayıncı LaRose (Paris) izni ile yeniden basılmıştır.

çığır açan makalesinin de bu kitapta, öğrencilerinin ve meslektaşlarının çalışmalarının arasında yeniden basılması en uygunudur. Bu makale Osmanlı çalışmaları alanını sarsmıştır. Osmanlıları "dışarıdan" –ya da Avrupalıların Osmanlı yaşamı hakkında bildiklerini ya da gördüklerini düşündüklerine dayalı– değil, "içten" –yani, Osmanlı bakış açısına ve kaynaklarına dayalı– gören bakışın kabul görmesini sağlamıştır.

Modern profesyonel tarihçiliğin kurucularından olan Von Ranke, her kuşağın manevi açıdan Tanrı'ya eşit mesafede durduğunu söylemişti. Onun halefleri, dindışı eğilimde olanlar bile, Ranke'nin dikkat çektiği noktayı takdir ederdi; her nesil geçmişi baştan ziyaret eder. Osmanlı'nın geçmişi, Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından, ardıl halklar (Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntılarından ulus yaratanlar) Osmanlı mazileriyle hesaplaşmak durumunda kalınca belli bir zorunluluk kazanmıştır. Osmanlı tarihi artık akademik uzmanların sahası olmaktan çıktı; artık Osmanlı deneyimini yorumlama iddiasında olan pek çok ses duyuluyor – ve bu sesler çoğunlukla birbiriyle çatışıyor. Türkler ile Ermeniler bu vakaların en bariz olanı; ama Yunanlılar ile Türkler ve Türkler ile Araplar da çatışmadan payına düşeni almış bulunuyor. Sabık Osmanlı halklarından bu listeye eklenebilecek çok daha fazlası var elbette! Kendi ulusal kimlikleri çerçevesi dahilinde yorumlamaya çalıştıkları bir Osmanlı mazisine sahip iki düzine kadar ulus mevcut.

Kimlik şu sıralar kamuoyuna ve büyük kuruluşlara kadar sıçramış gözde bir akademik konu. En azından 1960'lardan bu yana toplumbilimciler kimlik buhranlarının popülerleşmesine katkıda bulunuyorlar; abluka altında kalan toplumsal gruplar kimlik politikaları uyguluyorlar; internet ve iletişim teknolojileri bir zamanlar nadir ve hatta düşünülmesi imkânsız bir şeyi –kimlik hırsızlığını– mümkün kılmış durumda. Meşhur kişilerin hatıratları kimliğe ilişkin ifadelerle dolu. Eksantriklerin kızı şair May Sarton şöyle yazmıştı:

> Artık kendim oldum.
> Zaman aldı, onca yıl ve onca yer.
> Dağıldım ve sarsıldım,
> Başka insanların yüzlerine büründüm...[4]

Christopher Milne, hatıratında, başkalarının babasının yazdığı Winnie the Pooh öykülerinden kendisine yakıştırdıkları Christopher Robin karakterinin kimliğine uygun yaşamakta çektiği benzer bir sıkıntıyı dile getirir:

4 May Sarton, "Now I Become Myself", *Collected Poems*, 1930-1973, Norton, New York, 1974, s. 156.

> Ne yazık ki kitaptaki Christopher Robin ölmeyi reddediyordu, onunla gerçek hayattaki adaşı her zaman pek iyi geçinemiyorlardı... Onu ne kadar uzak tutmaya çalışırsam çalışayım, Christopher Robin hep burnunu soktu; içimi hâlâ derin bir utanç kaplar... Yıllar önce Amerika'da yaşayan küçük bir çocuktan bir mektup aldım. Bana çok ama çok kızmıştı çünkü –duymuş ki– ben Christopher Robin olmaktan hoşlanmıyormuşum. Eğer o Christopher Robin olsaymış, diyordu bana, *çok gurur* duyarmış; ben bundan gurur duymadığım için kendimden utanmalıymışım.[5]

Öğrencilerimiz de, tıpkı çocuklar gibi, bazen bildiğimizi düşündüğümüz şeylere geri dönmemize neden olan sorular sorarlar. Çok eskiden değil, bu kitabın editörlerinden birinin lisans öğrencilerinden biri, neyse ki akademik uzmanlık batağına batmamış biri, basit bir soru sordu – "Osmanlı nedir?" Bu soru editörün lisansüstü eğitim yıllarından ve Osmanlı tarihi konusunda Norman Itzkowitz ile yaptığı çalışmalardan beri aklını kurcalamış olan temel fikirlerden bazılarına geri dönmeye yönelik bir çağrıydı bir bakıma. Aradan geçen yıllarda, Sovyet sisteminin sona ermesi, Balkanlar'da 1990'larda meydana gelen çatışmalar, Türkiye Cumhuriyeti'nde dinmeyen krizler, Arap dünyasının süregiden sorunları (sadece Arap-İsrail çatışması da değil) Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik olarak dünya genelinde bu konuları ciddiye alan dar bir uzman çevresinin ötesinde bir ilgi uyandırdı. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun hem sonunu hem de başlangıcını ele alan muhtelif yayınlar yapıldı. İlki açısından, yorumculardan biri bu ilgiyi kısmen 1920'lerden beri süregiden Türk cumhuriyet deneyiminin yeniden değerlendirilmesine bağlıyor: "Kimlik meseleleri bugün Türkiye'nin gündeminde her zamankinden daha fazla yer tutmaktadır; her biri kendine has bir söyleme sahip muhtelif tarih yorumlamaları rakip kimliklerin oluşumunda önemli rol oynamaktadır."[6] İkincisine, yani Osmanlıların kökenlerine gelince, iş burada biraz daha karmaşık bir manzara çizmeye başlar.

Osmanlıların kökenleri üzerine modern akademik çalışmalar 1930'larda Fuat Köprülü ile Paul Wittek'in çalışmalarıyla ciddi bir şekilde başladı. O dönemde, tartışma Osmanlıların kökeninin aşiret olduğu fikri etrafında dönüyordu; Köprülü bu fikre şiddetle karşı çıkarak Osmanlıların kendilerinden önce, Selçuklu Türklerinin Bizanslıları yenerek bölgeyi fethe açtıkları 1071 yılından sonra Anadolu'da hüküm süren Selçukluların yüksek kültür geleneğini

---

5 Christopher Milne, *The Enchanted Places*, Eye Methuen, Londra, 1974, s. 163, 168, 169.

6 Erik-Jan Zürcher, "Review Article: The Ottoman Twilight", *British Journal of Middle Eastern Studies* 27:2 (2000): 201-207 (alıntı için, hkz. s. 202).

sürdürdüğünü savunuyordu. Köprülü, "aşiret" tanımlamasının Osmanlı'nın ilkel, "vahşi" ve "özgünlükten uzak" karakterini vurgulamak için tasarlandığını düşünüyordu, bunların hepsi de Avrupa düşünce tarihinde uzun bir geçmişe sahip olan tanıdık klişelerdi. Aynı şekilde, Osmanlıların Bizanslı komşularının ve rakiplerinin usullerini toptan devraldıkları fikrine de karşıydı.[7]

1980'lerden bu yana, önce (bu kitapta bir makalesi yer alan) Rudi Lindner, ardından Cemal Kafadar, son olarak da Heath Lowry bu konuya yeniden el atmış bulunuyor.[8] Elinizdeki kitapta Ruth Miller, Osmanlı hanedanının kurucusu Osman'ın ardından gelen ikinci Osmanlı hükümdarı Orhan'ın (1324-1362) sarayında hizmet veren gizemli Chionai üzerine çok ilginç bir çalışma sunuyor. Bir başka araştırmacı ise başka bir makalede şu sonuca varmıştı:

> ...[1453'te İstanbul'un fethini] izleyen aylarda Mehmed [Fatih] [sabık Bizans] imparatorunun bazı işlevlerini, en azından sembolik olanları, kendisiyle özdeşleştirme arzusunda olduğunu akla getiren eylemlerde bulunacaktı. O sadece İmparator'un payitahtına geçmekle kalmamış, uygun değilmiş gibi görünse de, İmparator'un Rum Ortodoks Kilisesi'nin liderliği gibi başka işlevlerini de üstlenmeye çalışmıştı.[9]

Başka bir deyişle, Osmanlı hükümdarları galip geldikleri ve yerlerine geçtikleri hükümdarların usullerine, unvanlarına ve işlevlerine sahip çıktılar. Sultan Süleyman'ın (1520-1566) kendini nasıl tanıttığına bakın:

> Adına Mekke ve Medine'de hutbe okunan Süleyman'ım ben. Ben, Bağdat'ta şah, Bizans diyarlarında kayser, Mısır'da sultanım; donanmalarını Akdeniz, Mağrib ve Hind'e yollayan sultanım.[10]

---

7 Köprülü'nün savları öylesine önem taşıyordu ki yakın zamana dek Türkçe, Fransızca ve İngilizce baskıları defalarca yayınlandı. Bkz. *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser NY: State University of New York Press, Albany, 1992 ve *Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions*, çev. ve ed. Gary Leiser, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.

8 Köken teorileri hakkında iyi bir değerlendirme için, bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles 1995, Birinci Bölüm. Heath Lowry'nin uzun soluklu tartışmayı özetleyen ve heyecan verici yeni yönlere götüren çalışması için, bkz. *The Nature of the Early Ottoman State*, NY: State University of New York Press, Albany, 2003.

9 Ralph S. Hattox, "Mehmed the Conqueror, the Patriarch of Jerusalem, and Mamluk Authority", *Studia Islamica* 90 (2000): 105-123 (alıntı için, bkz. s. 109).

10 Alıntı için, bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber, Praeger, New York, 1973, s. 41. [Buradaki alıntı Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 46'dan aktarılmıştır – ç.n.]

Buna tezat, imparatorluğun sonlarına doğru, 1876 Osmanlı Anayasası'nın yeniden yürürlüğe sokulduğu 1908 yılındaki durumu düşünün: "Anayasanın gelmesinden sonra bile... Osmanlı Meclisi'nin bir Rum üyesi rahatlıkla, "Ben de en az [İngiliz-Fransız] Osmanlı Bankası kadar Osmanlıyım" diyebiliyordu.[11] Benzer şekilde, modern Türkiye cumhuriyetinin kurucusu da geçmiş kimliklere karşı aynı derecede tahammülsüzdü; Mustafa Kemal (Atatürk) askerî okula girişini şöyle anlatıyordu: "Askerî rüştiyeye girip de üniformasını üzerime geçirdiğimde güçlendiğimi hissettim, sanki kendi kimliğimin hâkimi olmuştum."[12] En azından yarım yüzyıl boyunca, 1869 tarihli Osmanlı vatandaşlık kanununa rağmen, milliyetçilik Osmanlı İmparatorluğu'nda adım adım ilerlemişti: "Sultanın tebaasının çoğu kendi dini cemaatiyle, *milleti* [ancak 19. yüzyılda resmileşen, kendi dini liderlerinin önderliğinde yasal olarak tanımlanmış cemaat grubu] ile, kendini özdeşleştirmiş, Osmanlılık kavramı pek yol katedememişti..."[13]

Modern zamanlar ve modern kavramlar geçmişin daha geniş kapsamlı, daha kapsayıcı kimliklerini yıpratmıştı. Hâlâ da o geçmiş zamanların, modernite öncesine özgü toplumsal yapısının, pragmatik anlaşma usullerinin ve –aslında– moderniteye pek uymayan eşitsizliklerinin ve haksızlıklarının üstünü örtmeyi sürdürür. Yine de eski zamanların hatıraları 20. yüzyıl sonlarında, modern Türkiye'de defalarca başbakanlık yapan Bülent Ecevit'i 1950'lerde Londra'da sürgündeyken şu dizeleri yazmaya sevk edecek kadar güçlüydü:

> Sıla derdine düşünce anlarsın
> Yunanlıyla kardeş olduğunu
> Bir Rum şarkısı duyunca gör
> Gurbet elde İstanbul çocuğunu.
> Türkçenin ferah gönlünce küfretmişiz
> Olmuşuz kanlı bıçaklı
> Yine de bir sevgidir içimizde
> Böyle barış günlerine saklı.[14]

Ecevit mazinin belirsizliğini ve şimdiki zamanın sancılarını yansıtır. İşte bu, genelinde, Osmanlı hâkimiyetindeki Ortadoğu ve Balkanlar'da kimlik

---

11 Feroz Ahmad, "Ottoman Perceptions of the Capitulations 1800-1914", *Journal of Islamic Studies* 11:1 (2000): 1-20 (alıntı için, bkz. s. 6).

12 Alıntı için, bkz. Andrew Mango, *Atatürk*, Overlook Press, Woodstock, New York, 2000, s. 33.

13 Ahmad, "Ottoman Perceptions", s. 6.

14 Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*, Eothen Press, Huntingdon, Cambridgeshire, 1994, s. 7. [Buradaki alıntı Bülent Ecevit, *Bir Şeyler Olacak Yarın*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 111'den aktarılmıştır – ç.n.]

ve kimlik oluşumu meselesidir: O "barış günleri" ve belirsizliklerle dolu şimdiki zaman.

Bir tek şey netliğini koruyor: Osmanlı tarihi tek bir sesten ibaret değil; Osmanlı döneminin kalıntıları ise Ortadoğu'nun ve Balkanlar'ın farklı kültürlerine, mutfaktan mimariye ve edebiyata kadar yansımakta. Araştırmacılar artık Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezden (imparatorluk payitahtı İstanbul) farklı, ama patronaj ağları ve başka şahsi ilişkiler vasıtasıyla ona bağlı taşra kültürleri olduğunu kabul ediyorlar.

Dahası, burada bir araya getirilen makaleler, Chionai'den Fevzi Çakmak'a, kimlik tanımında ısrarlı bir akışkanlık bulunduğunu kabul ediyor. Başka bir araştırmacı, William L. Cleveland, imparatorluğun sonlarında ve milliyetçiliğin yükselişi esnasında öne çıkan Osmanlılar hakkında ustaca biyografiler yazmıştır: Irak'tan Sati' el-Hüsri (Satı Bey) ve Lübnan'dan Şekib Arslan. Her ikisi de Osmanlının son zamanlarında yetişmiş; her ikisi de, çoğu kez tartışmalı da olsa, 20. yüzyıla girildiğinde de mühim önderler olmayı sürdürmüşlerdir.

Editörler bu kitabı okuyanların buradaki makalelerden iki önemli izlenim edineceklerini ummaktadırlar. Birincisi, bu kitap Osmanlı deneyimi dahilinde yer alan çeşitli kimlik yapılarından örnekler sunmaktadır. İkincisi, bu kitap kamuoyunda ve uzman olmayanlar arasında genel kabul gören pek çok fikre tezat oluşturmaktadır; bunların arasında uzman olmayan tarihçiler (çoğunun Osmanlı tarihi anlayışı elli yıl geride kalmıştır) ve her kanattan milliyetçiler ile dini fanatikler (Aquinas'ın *ignorantia affectata* tabir ettiği bir çeşit gönüllü cehalet içindedirler) bulunmaktadır. Grubun ve sosyo-ekonomik süreçlerin, tarihte bireylere darbe vuran diğer kuvvetlerin önemini fark ettiğimizde bile, topluluğa ve bireye yeni bir ilgi gelişecek mi? Osmanlı tarihinin incelenmesi içerdiği bütün karmaşa, acı ve dağınıklığı ile geçmişe yeni pencereler, kabullenilmiş olguların ölümcül klişelerinden, modası geçmiş retorikten ve 1920'lerde Juien Benda'nın deyişiyle "siyasi nefretin düşünsel düzenlenişi"nden ziyade en büyük keyfi –sürpriz– verecek pencereler açacak mı?



BİRİNCİ KISIM

Osmanlı Öncesi ve Erken Osmanlı Dönemi

1

Selçuklu Döneminde Anadolu'da Sözler, Kitaplar, Yapılar

SCOTT REDFORD

Lisans öğrenimime devam ettiğim sırada, bir keresinde Norman Itzkowitz'e Türkiye'nin Osmanlı-öncesi dönemine duyduğum ilgiden söz etmiştim. Kendisi nazik ama kesin bir tavırla beni caydırmış, bu konuda araştırmacının karşılaşacağı en büyük sıkıntıya işaret etmişti: Çok ciddi metin kıtlığı. Selçuklu Anadolusunun "araştırmacılara mezar" olduğunu söylemişti.

Bir Osmanlı tarihçisi açısından bu yorumlar kesinlikle doğruydu. Fakat, tarihin yanısıra psikanalizin de alimlerinden olan Profesör Itzkowitz, artık-imkânsız –marjinal, güç– hale gelen bu alanın bana ne kadar cazip geleceğini anlamış olmalıydı. Bu makalenin, onun Selçuklu Anadolusu konusunda çalışmanın, güçlükleri değilse bile, belki ödülleri hakkındaki fikrini biraz olsun değiştireceğini umuyorum. Bu mümkün olmazsa, belki başka tarihçiler amaçlı-yazılmış kroniklerin veya tarihlerin gerçekten de kıt olduğu bir dönemi incelemek için farklı "bilgi edinme" yöntemlerine başvurmaya ikna olur. Bu anlamda, maddi kültür üzerine çalışan bir araştırmacı, mesela bir "mezar uzmanı" –mezarlıkları, mezartaşlarını ve mezar yazıtlarını inceleyen biri– Profesör Itzkowitz'in beni yaklaşık yirmi beş yıl önce uyardığı "araştırmacılar mezarlığı"na ışık tutabilir.

SÖZÜN ANTROPOLOJİSİNE DOĞRU

Ortaçağ İslâm dünyasında, nüfusun büyük kısmı okuma-yazma bilmiyordu. Öte yandan, bu yaygın durumun yazılı söze mantık-dışı anlamlar yüklenmesine neden olduğu da söylenemez. Okuma-yazma bilen için de bilmeyen için

de, yazılı söz metinsel anlamının dışında kalan vasıflar üstlenmiştir. Bu konuya değinen çağdaş araştırmacılar yazının tılsımlı bir niteliğe sahip olduğundan söz ederler. Diğer taraftan, sihirli ya da tılsımlı nitelik sadece yazılı söze has değildi: İşaretler, semboller ve imgeler de aynı doğrultuda kullanılırdı. Yazı astrolojik, renksel, dinî, totemik, figürsel ve figürsel-olmayan bir dizi sembolik sistem içinde bir sistemdi. Bu sistemler birlikte ya da ayrı ayrı, yan yana ya da bir arada, hayır getirme ve/veya şer savma gücüne sahipti.

Bu makalede, konuşulan ve yazılan söz, sözcüklerin kitaplardaki kullanımı ve Selçuklu Anadolusunda yapılardaki alıntılar arasındaki kesişmeleri ele almak istiyorum. 13. yüzyılda Selçuklu Anadolusunda yazılı söz kamusal anlamda nasıl kullanılıyordu; imgelerle ve başka görsel verilerle nasıl bir araya geliyordu? Geniş anlamda okuma-yazma bilmez bir dünyada kamusal yazıların rolünü öne çıkarmaya girişirken, amacım okuryazarlığı sınır nişanı yaparak yüksek kültür ile halk kültürü gelenekleri arasındaki keskin farklılıkları süratle saptamak değil. (Okuryazar olmayanların çoğu "Muhammed" ya da "Allah" gibi sıkça yazıya dökülen sözcükleri tanıyorlardı kuşkusuz.) Okuryazar din ve saray çevreleri bu işle çok yakından ilgiliydi; aslına bakılırsa, bu yapıları yaptıranlar da onlardan yararlananlar da bu çevrelerdi.

Okuryazarlık meselesi lisan meselesiyle kol kola gider. 13. yüzyıl başlarında, medrese sisteminin pek yerleşmiş olmadığı Selçuklu Anadolusunda, daha doğudaki ve güneydoğudaki İslâm topraklarından Rum Selçuklu'ya büyük ölçekli göçler olmasına rağmen, Arapçanın geniş çevrelerce bilinme ihtimali kısıtlıydı.[1] Selçuklu hükümdarları medrese sisteminin ürünü değildi kesinlikle. Aksine, onların eğitimi büyük olasılıkla özgün metinlerden ziyade en çok siyasetnâme adıyla tanınan bir yazı türü olan bilgi derlemelerine dayanıyordu. Diplomatik yazışmalarda Yunanca da kullanan Rum Selçuklu idaresinin ve sarayının yazılı dilleri Arapça ve Farsça idi. Buna rağmen, mimari kitabelerde en sık kullanılan lisan olan Arapçayı, Selçuklu Anadolusu elit kesimi arasında bile pek az kişinin iyi okuyabildiği anlaşılıyor. Vakıf kitabeleri genelde formüllerden oluştuğundan ve kitabelerdeki Kur'an alıntıları da her yerde olduğu gibi burada da son derece kısıtlı bir repertuvar içinden seçildiğinden belli kelimeleri tanımak bütün pasajın hatırlanmasını sağlamaya yeterdi. Kitabelerdeki Arapça kullanımını İslâm dünyasının Arapçanın konuş-

1 Anadolu'da bazı başka İslâm hanedanları, mesela Danişmendliler, 12. yüzyılda medreseler kumuşlardı; fakat bilinen ilk Rum Selçuklu medresesi Altun Apa medresesidir, ki onun da sadece 1202 tarihli vakfiyesi bugüne ulaşmıştır; bkz. Aptullah Kur'an, *Anadolu Medreseleri*, ODTÜ, Ankara, 1969, s. 42. Bu makalenin hazırlanmasında farklı açılardan katkı sağlayan Serpil Bağcı ve Kevin Reinhart'a teşekkür ederim. Bu makale 2001'de yazılmıştır.

ma lisanı olmadığı kısımlarında hitabette ve hatta dualarda kullanılan Arapçanın kalıpsal vasfına benzetebiliriz.

Rum Selçuklulardan kalan yapılarda Arapça, Farsça ve Yunanca dillerinin hepsinden kitabeler mevcuttur. Bunların büyük çoğunluğu Arapçadır ve vakfiye niteliğindedir. Az önce belirtildiği üzere, Kur'an'dan alıntılar da yaygındır ve repertuvarı kısıtlıdır. Yunanca kitabeler daha çok ikinci ya da üçüncü kullanımda göze çarpar; başka bir deyişle, bunlar daha eski yapılardan çıkarılmıştır. Bunun antik yapılardan alınan yapı malzemelerinin yeniden kullanımının yaygınlığından kaynaklanan tesadüfi bir uygulama olarak algılanmaması açısından, Yunanca kitabeler içeren taş blokların Rum Selçuklu cephelerinde bulunduğunun açıkça görüldüğünü vurgulamakta fayda var. Ayrıca, Yunanca kitabelerin hepsi antik kökenli; bunların hiçbiri kendine has Bizans Yunancası harfleriyle yazılmış olup da yeniden kullanılmış değil. Bu lisanlar içinde kamusal bir metin olarak en az kullanılanı ise Farsça. Selçuklu yapılarının giriş cephelerinde en sık rastlanan imgeler, sözcükler ve desenler görülsünler diye oraya konuyordu belli ki. Ortaçağ Anadolusunun etnik, dilsel ve inançsal açılardan karışık olan nüfusu düşünüldüğünde, Rum Selçuklu yapıları hangi kitleyi hedefliyordu?[2]

İslâmi öğrenimde sözlü aktarım metinlerden önde gelir. Ortaçağ'a gelindiğinde, yazılı sözün hem ilmi çevrelerde hem de ilmi olmayan çemberlerde sözlü ifadenin vasıflarına bürünmüş olduğu söylenebilir. Günlük konuşmada, Kur'an'dan isimler veya deyişler ya da âyetler beddua veya dindar nidalar niyetine ya da belli eylemlere başlarken veya son verirken zikr edilirdi.[3] İslâm ülkelerinde kutsal kelamın eylemlerin, kişilerin ya da mekânların kusurlarını bağışlamak (ya da kınamak) için kalıp şeklinde kullanılması

2 Ortaçağ İslâmı'nda kamusal kitabeler meselesi son zamanlarda iki çalışmada farklı şekillerde ele alınmıştır: Irene Bierman, *Writing Signs: The Fatimid Public Text*, The University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1998), Fatimiler üzerine odaklanmaktadır; Yasser Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 3. Bölüm'de ("The Public Text" / Kamusal Metin) Doğu Akdeniz ve İslâm dünyasının doğusundaki bölgeleri üzerinde durmaktadır.

3 Julie Scott Meisami, ed. ve çev., *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fava'id): A Medieval Islamic Mirror for Princes*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991, s. 153 vd., 12. yüzyılda yazılmış bir siyasetnâmeden deyişler ve hadiseler sunar. İslâm toplumlarında söylenen ve yazılan söz, elbette, bizatihi Kur'an'ın statüsü ve bütün başlama ifadelerinin en yaygın olanı olan ve Kur'an surelerinin başında besmele kullanımı sebebiyle birbirine daha da yaklaşır. Kur'an çalışmalarında ezberden okuma ve yazı arasındaki ilişki üzerine geniş literatüre giriş için, bkz. Gregor Schoeler, "Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam", *Arabica* 44 (1997): 423-434. Daha da kapsamlı bir mesele olan İslâm ilmi geleneği dahilinde yazı, ezbere okuma ve isnad için, bkz. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles 1993.

Ortaçağ'ın öncesine uzanır. Fakat yazının –ya da yazıya benzer bir şeyin– bir eylemin başlangıcıyla ilgili yerlere konması âdeti ancak 12. yüzyılda başlamış ve 13. yüzyıl başlarında yaygınlaşmıştır. Mimari kitabeler uzun zamandır geçiş veya intikal –kapılar, pencereler– ile bağdaştırılmaktaydı, söz konusu bağdaşım bu dönemde de sürdü. Yazı, metal ve seramik kaplarda da ağız ve kenar kısmına giderek daha fazla yerleştirilir oldu, ki kabın bu kısmı da bir eylemin –yemenin, içmenin veya dökmenin– başlangıcı ile bağdaştırılıyordu. Bir örnek vermek gerekirse: "Allah" sözcüğünün veya başka deyişlerin yaygın soyutlamaları 13. yüzyıl başlarında Suriye'nin sırlı seramiklerinden Anadolu'daki daha ucuz toprak sgraffito (kazıma sıva) seramiklerine ve Doğu Akdeniz geneline yayıldı.[4] Böylelikle, yeme içme eylemine başlamadan önce besmele çekme âdeti somut bir biçim aldı. Aynı şekilde, kabın sahibine kalıp halinde, uzunlu kısalı, okunur ya da okunmaz (yani: sözde-yazı/pseudoepigraphic) halde iyi dilekler sunmak daha önceki dönemlere kıyasla yaygınlık kazandı. Yazılı ya da kazıma tılsıma büyü gözüyle bakılabilirdi; zira büyünün tutması için zikr edilmesi ya da zikr edileceği/eylemin başlayacağı bir yere konması gerekirdi.

KİTAP OLARAK YAPILAR

Tasvir edilen uygulamalar, Arapların ve Arap olmayanların konuşurken Arapça deyişlerden istifade ediş biçimlerini örnek alıyordu. Söz konusu uygulamaların akislerine Ortaçağ İslâm edebiyatının alıntı geleneğinde ve siyasetnâme yazınında da rastlanır. İfade dili Farsça olan bu yazın türü zirvesine doğu İslâm âleminde çıkmıştı. Kur'an'dan, hadislerden, Farsça ve Arapça şiirlerden, pek çoğu İslâmiyet-öncesi Farsi kaynaklara dayanan hikâyelerden yapıları alıntılar tarihlere ve siyasetnâmelere renk katar, öyle ki kimi zaman birini diğerinden ayırt etmek güçleşir.[5] Siyasetnâmeler bir çeşit bilgelik literatürü, geleceğin hükümdarlarının eğitimine fayda sağlayacak bilgilerden oluşan derlemelerdir. Bu anlamda, siyasetnâmeler de alıntılardan oluşur. Eğitime yönelik metinler olduklarından, aktardıkları anekdotları yoğun ahlâk kaygısı taşıyan hikâyelerden ve kitaplardan seçerler. Dinin, ilmin ve hukukun lisanı Arapça olmasına rağmen, doğu İslâm âleminde Ortaçağ hükümdarlarının eğitim ve saray dili Farsçaydı.

---

4 Örn. Jean Soustiel, *La céramique İslâmique: le guide du connaisseur*, Office du Livre, Fribourg, 1985, s. 119-120; figür 130 ve 132.

5 Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, s. 145 ve s. 143 söz konusu geleneğin sözlü doğasını ele alır.

Önceki kısımda, eylem gerektiren geçiş noktalarında yazının yaygın olarak kullanılmasını dini ifadelerin zikredilmesiyle bağdaştırmıştım. Bir geçiş noktasının koruma gerektiren bir teşhir eylemi olduğu ve koruma işlevinin sözcüklerle yapıldığı düşünülürse, bahsettiğimiz bağdaşım tılsımlıdır da elbette. Savaşta sözcükler, özellikle de Kur'an kaynaklı kelimeler, benzer bir işleve sahipti; zırhları ve sancakları süsleyerek Müslüman savaşçıları korurdu.

Hükümdar düzeyinde, Rum Selçukluların ve diğer Ortaçağ İslâm hanedanlarının sıkça kullandıkları fetihnâme yazınında, yazı tehlikeli bir eylem olan savaş ile özdeşleşirdi. Eylem –kazanılan bir savaş– derhal söze dökülürdü: Bu yazı türünde zamanlama esastı. Fetihnâme çoğaltılır, olayın ardından mümkün olan en kısa süre içinde uzakta yakında bulunan dostlara gönderilirdi. Elimize ulaşan Rum Selçuklu fetihnâmesi bulunmamasına rağmen, diğer Selçuklu saltanat belgeleri gibi fetihnâmelerin de kâğıdın tepesinde kırmızı sülüs hatla yazılmış "es-Sultan" sözüyle başladığını düşünebiliriz. Bu sözcüğün tıpatıp aynı kullanımlarına Rum Selçuklu surlarında rastlamak mümkün (mevcut kitabelerde renkten eser kalmış olmasa da, belki bunlar da kırmızı boyalıydı).

Kitabelerden biri söz konusu yazın türünü akış, lisan ve retorik açısından birebir yansıtıyor. Şu ana kadar bulunmuş en uzun Rum Selçuklu kitabesi olan bu örnek uyaklı Arapça dizelerden oluşur. Kesilip Akdeniz liman kenti Antalya'nın kale surları ile kulelerinin burçlarından birinin içine yerleştirilen sütun kesitine kazınmış olan kitabe, Selçukluların Ocak 1216'da kenti asi sakinlerinden aldıktan kısa süre sonra tamamlanmıştır. Kitabe kendisini sadece *zikr* olarak nitelendirse de, saltanat unvanlarının sıralanması ve sürekli fetihten bahsedilmesi fetihnâmenin hem yazılı hem de sözlü halini yansıtır.[6]

Bir İslâm hükümdarının yetiştirilişiyle yaptırdığı binalar ya da gelişmesi ile geliştirmesi arasındaki en yakın etkileşim Rum Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubad (hük. 1220-1237) ile 1220'lerin başında yaptırmaya başladığı Konya surları arasında görülür.[7] Anadolu'daki ve İran'daki Selçuklu hükümdarlarının birçoğu gibi Alaeddin için de bir nasihatnâme, başka bir deyişle siyasetnâme, yazılmıştı. Eser bu türün daha eski bir örneğini model almakla birlikte, metnin kayda değer kısmında yazar bilgeliğin Kur'an, Büyük İsken-

6 G. Wiet, J. Sauvaget ve E. Combe, ed., "Répertoire chronologique d'épigraphie arabe", Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1931, No. 3757. Bu makalenin tamamlanmasından sonra, yazar söz konusu kitabeyi incelemeye başlamıştır. Bu projenin ön bulguları için, bkz. S. Redford, "Documentation of the 613 H. Inscription on the City Walls of Antalya, Turkey", *Bulletin of the Max van Berchem Foundation* 19 (2005).

7 Scott Redford, "The Seljuks of Rum and the Antique", *Muqarnas* 10 (1993): 153-155.

der ve Erdeşir gibi geleneksel kaynaklarının yanı sıra Platon'a atfedilen adalet hakkında da alıntı yapıyordu.[8] 13. yüzyıl Anadolusunda, Platon yerel bir kültün odağıydı; Konya'nın kale tepesinde Selçuklu payitahtının ulu camiine ve sarayına bitişik bir kilise içinde türbesi bulunuyordu.[9]

Alaeddin Keykubad, antik çağa duyduğu ilgiyi kentin ve kalenin surlarının inşasını bizzat denetleyerek ifade etmişti. Surlarda yazı ve imge öne çıkıyordu. İmgeler yontu niteliğindeydi; ya eski Yunan ve Roma heykelleri ile mezar taşları devşirilmiş ya da çoğu astrolojik içerikli olan özgün Selçuklu kabartmaları kullanılmıştı. İmgelerin aralarına yazıtlar serpiştirilmişti. Günümüze ulaşan yazıtlar çoğunlukla ithaf mahiyetindedir ve Arapça yazılmıştır. Selçuklu kitabelerinin çoğu gibi, bu yazıtlar da Suriyeli kâtiplerin elinden çıkan sülüs hatla yazılmadır.[10] Öte yandan, başka bir tarihi kaynaktan öğrendiğimiz üzere, Arapça kitabelerin yanı sıra Şehnâme'den, Kur'an'dan ve atasözlerinden alıntılar taşıyan yazıtlar da mevcuttu. Bunlardan birinde Celâleddin Rumî'nin babası Bahaeddin Veled'in katkısı olduğu söylenir. Dendiğine göre, o da kentin tahkimat inşaatını Sultan Alaeddin Keykubad ile birlikte dolaşmış. O arada, Arapça uyaklı bir deyiş mırıldanmış; Mevlevi menkıbelerine göre, bu da surlara yazılmış: "Bu daire şiddetli gelen sellerin ve şahlanan atların yolunu keser, ama kapıdaki tehlikeye ve geceye karşı fayda etmez."[11]

Konya surları Alaeddin Keykubad'ın aldığı eğitimi yansıtıyordu. Hükümdarlık yetkisinin (ya da sultan-lık'ın) kaynakları –hükümdarı eğitmek ve ona adaletle hükmetmeyi göstermek için İslâmi ve İslâmiyet-öncesi kaynakları kullanan siyasetnâmeler– açık bir şekilde gözler önüne seriliyordu. Gerçekten de, bu yazın türünde adalet timsali olan Büyük İskender'in önemi Rum Selçuklu hükümdarlarını hem hâkimiyetlerinin en üst meşruiyet kaynağı ile, hem de söz konusu hâkimiyet Rûm'u kapsadığından İskender'in yurdu ile bağlantılandırıyordu.

---

8 Charles-Henri de Fouchecour, "'Hadayeq al-Siyar', un miroir des princes de la cour de Qonya au VIIe-XIIIe siècle", *Studia Iranica* 1 (1972): 224.

9 Al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, çev. Janine Sourdel-Thomine Institut Français, Damascus, 1957, s. 132. Bu türbenin söz konusu esere dahil edilmesi hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından kutsal sayıldığını gösteriyor.

10 Eyyubi ve Selçuklu hatları arasındaki fark için, bkz. Seton Lloyd ve D.S. Rice, *Alanya ('Ala'iyya)*, s. 49; söz konusu fark daha ziyade uygun ve uygunsuz tarz ile ilgili görünmektedir.

11 Alıntı için, bkz. Mehmet Önder, "Konya Kal'ası ve Figürlü Eserleri", *VI Türk Tarih Kongresi Tebliğler*, Ankara, 1967, s. 148. İki şey akılda tutulursa, bu deyiş daha da anlamlı gelecektir; birincisi bu uyaklı nazımdır, ikincisi Konya surları aslında biraz da kente her yıl musallat olan su taşkınlarını önlemek için inşa edilmiştir. [Mehmet Önder deyişin mealini şöyle vermektedir: "Bu kal'a, ilâhi ve semavi afâttan başka, şahlanan atların, âni ve şiddetli gelen sellerin yolunu keser" – ç.n.]

Yukarıda belirtildiği üzere, Konya surlarının özgün hallerinden Kur'an, Şehnâme, özlü sözler ya da deyişler içeren yazıtlar bugüne kalmamıştır. Bir deyişin bir duruma tepki olarak nasıl anlık olarak kullanıldığını, ardından bu deyişin nasıl somutlaştırılarak duvara geçirildiğini ancak Bahaeddin hadisesinin anlatımından görebiliyoruz. Atasözleri, şiir ve hatta heykel bu şekilde taklit ediliyor, geleneksel ya da efsanevi bir geçmiş ile mevcut zaman arasında bağ kuruyordu. Rûmi'nin babası ile Alaeddin Keykubad arasında geçen hadise özlü sözlerin birikimini model alan âdetlerin örneklerinden biridir. Farsça yazan tarihçiler olan Aksarayî ve İbn Bibi, Hakanî gibi meşhur şairlerden alıntılar yaparak kendi beyitlerinden seçmeleri anlatıya dahil ederlerdi. Görsel alanda ise, Selçuklu sanatçıları Konya surlarına serpiştirilen ganimetleri model alırlardı. Astrolojik imgeler içeren rölyefler dönemin kitaplarından çıkarılırdı kuşkusuz. Sözlü ifade, kitaplar, ezber ve kamusal metin arasındaki bu etkileşim ışığında, Konya surlarının birebir ortam ve yazın türü aktarımından ibaret olduğunu düşünmek hata olur. Aksarayî'nin tarihi, kitap yazımı ile kamusal metin arasındaki metinler-arası etkileşimi defalarca ortaya koyar. Bir örnekle yetinelim. 1277'de düzme Cimri'nin Karamanlı destekçilerinin Konya'yı yağmalamasını anlatırken, Aksarayî şöyle yazar:

> Fitne denizi üzerinde bulunan bir gemiye benzeyen Konya şehri, Türklerin çıkardığı karışıklık dalgasından parçalandı. Bütün o biriktirilmiş mallar, yokluğun karanlık suyunda battı. Rûm arazisi, tamamen devlet erkânından boş kaldı. Başı göğe değen yüksek binalar yıkıldı. Emirlerin ve meliklerin hazine ve definelerinin çoğu yağmaya ve gasba maruz kaldı. *Zamanın devranı, büyüklerin ve ileri gelenlerin mekânlarının ve meskenlerinin kapı ve duvarının üzerindeki şu beyti okumaya başladı: Hakanî'nin şiirinden bir beyit: "Senin gördüğün o ülkenin Mısır'ı yıkıldı. Duyduğun o cömertlik Nil'i serap oldu."* Vezirlik göğündeki her güneş, emirlik burcundaki her yıldız batma, sönme ve yok olma noktasına geldi.[12]

Hakanî'nin aynı tarihin başka bir yerinde benzer bir ahlâk dersi vermek için de kullanılan bu beyti, burada bir zamanlar büyük hükümdarlar olan kişilerin yıkılmış binalarına uyarlanmıştır – Ortaçağ Farsî şiirinde sıkça görülür bu. Öte yandan, binalar ile kitaplar arasındaki karşılıklı etkileşim düşünülürse, söz konusu binalardan bazılarında Hakanî'nin beytine benzer ka-

12 Karīm al-Dīn Aqsarāyī, *Ketāb Mosāmerat al-Akhbār va Mosāyerat al Akhyār* için, bkz. M. J. Mashur, ed., *Akhbār Salājiqa-ye Rūm*, Tehran, 1350, s. 434-435. Vurgu yazara aittir. [Buradaki alıntı eserin Türkçe çevirisinden aktarılmıştır, bkz. Kerimüddin Mahmud-i Aksarayi, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, Mürsel Öztürk, çev. Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, s. 97 – ç.n.]

lıp ifadeler bulunmuş olması muhtemeldir. Aksarayî'nin tarihi gibi kitaplar, Farsça manzum yazıtlara sahip binaları akla getirip ardından bu binaları astrolojik burçlar ile bağdaştırırken, mimari yapılara mı öykünüyordu? Kubadabad gibi Rum Selçuklu sarayları Farsî nazım ve imgeler, özellikle de astrolojik içerikli tasvirler içeren çiniler ile döşeli olduğundan benzerliğin tesadüften ibaret olduğunu varsaymak güç.

AHLÂK DERSİ VEREN YAZITLAR

19. yüzyıl sonlarında, Manavgat hisarında Arapça bir taş kitabenin varlığı kaydedilmiştir. Akdeniz sahilinde Antalya ile Alanya'nın ortasında yer alan Manavgat, Selçukluların eline Sultan Alaeddin Keykubad'ın 1221'de Alanya'yı almasından önce geçmiş olmalı. Bu yüzden yazıt muhtemelen onun saltanat döneminden kalmıştır. Söz konusu yazıtın günümüze ulaşan Fransızca tercümesinde, doğruyu yansıtan şu tanım bulunuyor: "une maxime arabe: Ne te vantes pas de ta belle apparence; moi aussi j'ai passé par cette vaine illusion; le monde est ouvert et libre devant toute classe humaine."[13] Hisar surunun kuzey tarafında bulunduğundan başka bir tarif verilmediğinden, yazıtın yerleşimi ya da bağlamı hakkında daha fazla bir şey söylemek mümkün değil. Şu ana kadar bu hisardan kalan başka ganimet ya da kitabe bulunmuş değil, fakat Manavgat yazıtı Konya surlarına Alaeddin Keykubad tarafından koydurulan deyişin benzerlerinin Selçuklu topraklarının başka surlarında da bulunduğunu gösteriyor.

Ahlâk dersi veren bir diğer Farsça yazıt Alaeddin Keykubad'ın idari görevlilerinden biri olan ve 1224'te ölen Ferruhşah adlı birinin yaptırdığı cami ile türbede görülüyor. Bu küçük yapı Orta Anadolu'da Akşehir'de yer alıyor. 13. yüzyıl başlarına ait Selçuklu yapılarının pek çoğunda olduğu gibi, bu yapının cephesinde de devşirme antik Yunan yazıtları da dahil olmak üzere ganimetler açıkça sergilenmiş. İthaf içeren esas kitabesi Arapça. Bu unsurların yanı sıra, üzerinde Farsça iki beyitlik manzum bir yazı olan özgün bir kakma ahşap kapının varlığını ilk kez kaydeden Konyalı olmuştur:

> Kas nakhwāhad [a]gar nīkat va gardūn/Kam baste badīn kārst gardūn
> [Ne kimse diler hayrını ne de felek / Ki feleğin pek işi olmaz bununla].[14]

13 Ghewond Alishan, *Sissouan*, S. Lazare, Venice, 1899, s. 367.

14 İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir Tarihi-Turistik Kılavuz*, Numune Matbaası, İstanbul, 1945, s. 312. Basılı metin üzerinden düzeltmelerde ve yorumlamada yardımlarından dolayı Dr. Houtan Adib ve Marjan Adib'e teşekkür ederim. Kapıların fotoğrafı için, bkz. Yekta Demiralp, *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996, s. 152. Kapılar Akşehir Müzesi'ndedir.

Bu beyitte ifade edilen hissiyatı yapının ölümle bağlantısına ilişkilendirmek mümkün olmakla birlikte, bence yazıt daha geniş bir bağlamda bundan fazlasını ifade ediyor. Yukarıda söz edilen kitabelerle birlikte düşünüldüğünde, bu yazıt varoluşun ve talihin/feleğin (bu yazıtta: *gerdûn*) geçici doğasını ele alır. Yapı bu hissiyatı Kur'an'dan alıntılarla ifade etmek yerine maddi dünyanın geçiciliği, başka binaların kalıntıları, başka bir yazıt, başka bir zaman ile kurulan *içine-gömme* bağ vasıtasıyla yansıtır; bu bağ özgün metinlerin dışında bir anlam ile canlanır ve baştan donatılır.

FİKİR BİRLİĞİ İNŞASI

Konya surlarında, kuvvetli bir ahlakî hissiyata ve Rum Selçuklu devletinin otoritesinin temeline dair daha kapsamlı bir referans dizisi kullanılmıştı. Siyasetnâme yazınında görülen bu tür hissiyat, hâkimiyeti saltanat devletinin varlık sebebi olan adalet kavramı ile bağdaştırır.[15] Hanedanın, hatta belki de Sultan'ın şahsi arması çift-başlı kartaldı. Bu arma Konya surlarında hem tek başına hem de "es-Sultânî" sözcüğüyle birlikte yer alıyordu; söz konusu Sultan'ın Kubadabad sarayındaki çinilerde yer alan çift-başlı kartalın gövdesinde "es-Sultânî" ve diğer sultanlık unvanları yazılıydı. Sultan Alaeddin'in oğlu ve halefi arslan ve güneş gibi başka alâmetler benimseyerek yapılarına ve ipeklilerine bunları koydurtmuştu.[16]

Yazının ve imgenin bu şekilde bir araya gelmesi hanedan arması niteliğinde olmasına rağmen Rum Selçuklu devletinde bunun soyla veya hanedanla bağlantısı yoktu. Yüksek rütbeli bütün devlet görevlileri tarafından is-

---

15 A.K.S. Lambton, "Islamic Mirrors for Princes", *a.g.y.*, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Variorum Reprints, Londra, 1980, s. 442.

16 Kubadabad sarayındaki çift-başlı kartal çinilerinin yazılı ve yazısız örnekleri son zamanlarda açılan bir serginin kataloğunda yer almaktadır, bkz. *Alaeddin'in Lambası: Anadolu'da Selçuklu Çağı Sanatı ve Alaeddin Keykubad*, Yapı Kredi, İstanbul, 2001, s. 34-35. Joachim Gierlichs, *Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Mesopotamien*, Ernst Wasmuth, Tubingen, 1996, figür 35a, Konya surlarında yanında (tek başlı) kartallar bulunan "es-Sultânî" imgesi içeren bir kabartmayı yayınlamıştır. *A.g.e.*, Figür 7 no. 5 ve 6 İncir Han'dan Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev'e ait iki adet arslan ve güneş rölyefini göstermektedir. Sultanın ipeklilerinden ise günümüze ulaşan örnek bulunmamaktadır. Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'den kalmış olması gereken bir ipekli için, bkz. Claude Mutafian, *La Cilicie au carrefour des empires*, Les Belles Lettres, Paris, 1988, res. 164. Burada Kilikya Ermeni Kralı Hetum'un oğlu Prens Leon, tıpkı Gıyaseddin Keyhüsrev'in sikkelerinde görüldüğü gibi, üzerinde arslan ve güneş tasvirleri içeren bir giysiyle resmedilmiştir. Sirarpie Der Nercessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, D.C.: Dumbarton Oaks, Washington, 1993, c. 1, s. 54, Matenadaran (8231) İncili'nde yer alan bu tasvirin 1250 yılı civarında resmedildiğini tahmin etmektedir. Bu ipeklinin Sultan Gıyaseddin'e ait olması akla yatkındır, zira saltanatı 1245'te sona ermiştir ve Leon'un babası Sultan Gıyaseddin'in vasalı olduğundan Selçuk hanedan hediyeleri almış olması beklenir.

tifade edilen bir imgeler ve alâmetler, renkler ve desenler dağarcığı varmış gibi görünüyor. Memlûk arma sisteminde olduğu gibi, bunların da bazıları makam işaretlerine dayalıydı; fakat 14. yüzyılda Memlûk sisteminin olduğu kadar kısıtlayıcı ve göründüğü kadarıyla o kadar kodlanmış değildi.

13. yüzyılın ikinci yarısında, iç ve dış baskılar neticesinde Rum Selçuklu devleti parçalanmaya ve çözülmeye yüz tuttuğu sırada, etkileyici yapılar inşa edilmesine devam edildi. Bu yapıların çoğu Selçuklu topraklarının doğusuna daha yakın yerlerde, İlhanlı Moğol hâkimiyetine daha yakın ya da hâkimiyeti altında bulunan yörelerde inşa edilmişti. Hepsi 13. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bu yapıların birçoğunda farklı bir amblemin öne çıktığı görülür. Bu amblemin merkezinde bir ağaç vardır. Ağacın dibinde çoğu kez bir ejder, tepesinde ise kuşlar ve sıklıkla çift-başlı kartal bulunur.[17]

Ağaç-merkezli amblem özünde kozmik bir anlam taşır. Yerin altındaki çark ejderleri, kartalların ya da çift-başlı kartalların üzerinde uçuştuğu veya üst dallarına tünediği hayat ağacının etrafına dolanır. Bu imgenin çeşitli türevleri mevcuttur, fakat temel niteliğini her yapıda tanımak mümkündür. Bu imge için bir Selçuklu şeceresi saptanabilir: 12. yüzyıl başlarında Suriye'den bakır sikkeler bir bitkinin iki tarafını saran kuşları betimlemektedir. Bitkinin üç top biçiminde bir meyvesi vardır. Bitkinin üzerinde ise uçları bitişik bir hilal yer almaktadır.[18]

Kozmik hükümdarlığın bu simgesinin sadece üzerinde yer aldıkları medreseleri ve türbeleri yaptırmaya gücü yeten seçkinlere bir şey ifade ettiğini düşünmek cazip geliyor. Fakat yarattığı daha geniş yankıyı, biri sanatsal diğeri edebi iki örnekte görmek mümkün. 14. yüzyıla ait Bizans sırlı sgraffito seramikleri bu imgeyi muhtelif çeşitlemeleriyle yineler, böylelikle simgenin muhtemelen kaderin ve talihin sembolü olarak çok daha geniş yankı bulduğunu ortaya koyar. Benzer sembollere Bizans sanatının daha erken dönemlerinde de rastlanmakla birlikte, bu motif bu döneme dek maddi kültürün popüler dağarcığına girmemişti; bu dönemde ise Bizans'a Müslüman Anadolu'dan geri gelmiş gibi görünüyor. Mesele motifin kökenlerinden ziya-

---

17 13. yüzyıl sonlarından mimari örnekler için, bkz. Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi", *Belleten* 32 (1968): 32-33. Bu örnekler arasında Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese, Sivas'taki Gök Medrese ve Kayseri'deki Döner Kümbet gibi mühim yapılar sayılabilir. Bunların hepsinde de söz konusu amblem öne çıkmaktadır.

18 George Miles, "Islamic Coins", Frederick Waagé, ed., *Antioch-on-the-Orontes*, c. 4, kısım 1, Princeton University Press, Princeton, 1948, s. 119, fig. 100; no. 155-6: 15, 18 ve 19. Miles bu sikkeleri 11. yüzyıl sonlarına ve 12. yüzyıl başlarına tarihlendirir. Üç nokta ya da top ve uçları bitişik hilal Ortaçağ'ın yaygın İslâmi hükümdarlık alâmetlerindendi, Selçuklu ve Selçuklu-sonrası sikkelerinin ve madeni kaplarının pek çoğunda görülür.

de bu motifin popüler talih ve güç sembolleri dağarcığına kabul edilmiş ve yaygınlık kazanmış olması.[19]

Bu makalede ele alınan konu açısından ikinci örnek daha önemli. Bu bir hükümranlık rüyası; üstelik Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun temelinde yatan bir rüya. Osmanlı kroniği Aşıkpaşazade'ye göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman bir azizin evinde misafir kaldığı sırada şöyle bir rüya görmüş:

> Bu azizin koynından bir ay doğar, gelür Osman Gazinin koynına girer. Bu ay kim Osman Gazinün koynına girdüği demde göbeğinden bir ağaç biter. Dahı gölgesi âlemi dutar. Gölgesinin altında dağlar var. Ve her dağın dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kimi içer ve kimi bağçalar suvarur ve kimi çeşmeler akudır.[20]

Hükümdar ağacın altında yatmasına rağmen, rüyanın onu bedeninden ayrı tuttuğu ve böylelikle ağacın gölgesi altında kalan dünyayı görmesine müsaade ettiği belli. Hükümdarlığa has kuş bakışı görüş hükümdarlığın simgesi olan çift-başlı kartala değil, bizzat hükümdara aittir.

Hâkimiyet rüyaları İslâm dünyasında başka bağlamlarda da görülür ve Kafadar'ın öne sürdüğü gibi, bir hükümdarlık akdi oluşturur. Ben de sözlerimi bu akit olgusu ile, tebaa ile hükümdar arasındaki ortaklık ile bitirmek istiyorum. Bu makalede, sözlü ve yazılı ifade biçimleri arasındaki süreklilikleri ele aldım. "El-mülk lillâh" (Mülk Allah'ındır) ve "el-minna lillâh" (Minnet Allah'ındır) gibi dini düsturlar ve deyişler ile yukarıda ele alınan örnekler yapılarda nasıl bir vurgu yapıyorsa, benzer hisleri Farsça veya Arapça ifade eden başka deyişler de Ortaçağ Anadolusunda anadilleri Türkçe ve Farsça olan kimselerin konuşmalarını ve saray çevreleri ile seçkin çemberlerde okunan tarihleri ve didaktik edebiyata öyle bir vurgu bırakıyordu. Kamusal metin sultanların isimlerinin, unvanlarının ve şecerelerinin yukarıda örnek verilen iki deyiş ve arada bir olmakla birlikte tutarlı bir biçimde, astrolojik ve arma nitelikli tasvirler ile birlikte yazıldığı sikkelere kadar uzanıyordu.

Selçuklu Anadolusunun Hıristiyan nüfusu bu akde muhtelif biçimlerde katılıyordu. Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetinin ilk zamanlarında pek çok

---

19 Selânik müzelerinde pek çok örnek mevcut, bunların arasında Agios Dimitrios Kilisesi mezarlığında sergilenen sgraffito kaplar da bulunuyor. Ne yazık ki, bu bezemeyi taşıyan bu veya başka çanakların basılı örneklerini saptayamadım.

20 Alıntı için, bkz. Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşıki, *Tevârih-i Âl-i Osman*, N. Atsız Çiftçioğlu, ed., Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1947, s. 95.

kilise camiye dönüştürülmüştü, kutsal yapıların mukaddes vasfı ya bir dinden diğerine intikal etmiş ya da ortak hale gelmişti (yukarıda bahsedilen Platon kültünde görüldüğü gibi). Figüratif ve mimari heykeller ile yazıtların tahkimatlarda ganimet olarak görülür bir şekilde kullanılması Anadolu'daki Selçuklu-öncesi Bizans surlarında, mesela Ankara ve Xanthos'da,* rastlanan bir durumdu. Bu anlamda, Konya'daki Plato kültü de işin içine giriyor. 13. yüzyıl ortalarında, seyyah İbn Sa'id kentin kuzey kapısında Konya'yı kurduğu söylenen bir bilge kişinin (*hakîm*) bir sureti olduğundan söz eder.[21] İster Sultan Alaeddin surları dikerken belirtmiş olsun, ister popüler bir özdeşleştirme olsun, söz konusu bilge kişinin Platon olduğu belli. Ayrıca, arma nitelikli simgelerin kullanımı Bizans Komnen imparatorları zamanından başlayarak yapılara ve simgelere sıçramış, Laskaridler ile de devam etmişti; bu durum belki de Selçuklu Anadolusunda Hıristiyan ve İslâm kültürlerinin hızla kaynaştığının göstergesidir.

13. yüzyıl başlarında Rum Selçuklu yapılarında yazılı ve görsel sanatsal formlar arasında, sürekli iletişim halinde olan canlı yazılı ve sözlü gelenekleri yansıtan aktif bir etkileşim olduğunu düşünüyorum. Siyasetnâme metinleri okundukları kadar ezbere de söylenirlerdi; Şehnâme türevleri ve başka metinler ezbere okunur, yazılır, yeniden biçimlenir ve güncellenirdi. Bu etkileşim göstergeleri, okuryazar olan ile olmayan arasında vurgulanan farklılıkları ve kamusal metne yüklenen tek ve lafzi anlamları bertaraf ederek, hükümdar ile tebaa arasındaki akit olgusunu güçlendirmektedir.

(*) Fethiye-Kaş arasında Kınık yakınlarında Likya antik şehri – ç.n.

21 Ibn Sa'īd, *Kitāb al- Jughrāfiyā*, al-Maktabat al-Tijārī, Beyrut, 1970, s. 186.

2

Bapheus ve Pelekanon

Rudi Paul Lindner

"– Dikkatimi çekmek istediğin başka bir nokta var mı?
– Geceki tuhaf köpek hadisesi.
– Köpek gece bir şey yapmadı ki.
– Tuhaf olan da bu zaten, dedi Sherlock Holmes."

Silver Blaze

Beni Norman Itkowitz ile İstanbul'daki *sınıfdaşım* Joel Shinder tanıştırmıştı; Norman o zamandan beri beni Paul Wittek'in resim çerçevesinden içeri taş atan çocuk olarak tarif eder. Olgunluk yıllarımla birlikte sahayı daha az birbirine katar olduğumu ümit ediyorum. Aşağıdaki düşüncelerimi bir barış teklifi olarak sunuyorum.

Okurları Osmanlı tarihinin erken dönemiyle ilgili olarak iki ilginç soruya kafa yormaya davet ediyorum.[1] Bunlardan ilki Bizans kroniklerini heyecanlandıran meselelerin Osmanlı akranlarına ne ölçüde ilginç geldiğiyle ilgili. Çoğu araştırmacı Bizanslıların Bapheus ve Pelekanon dedikleri yerlerde gerçekleşen muharabelerin Bizans geleneğinde olduğu kadar, farklı isimler altında da olsa, Osmanlı kaynaklarında da yer bulduğunu varsaymıştır. Bu varsayım elden geçirmeye değer. Söz konusu karşılaşmaların öykülerinin akla

1 Bu makalenin ön taslağını 26 Ekim 1985'te Toronto'da gerçekleşen Onbirinci Yıllık Bizans Çalışmaları Konferansı'nda sunmuştum. İkimiz de 1993'te Vatikan Kütüphanesi'nde çalıştığımız sırada MS Barberini Gr. 204 konusundaki yorumları için Profesör Peter Schreiner'a teşekkür ederim; kaybettiğimiz Msgr. Leonard Boyle'ın cömertliğini memnuniyet ile anıyorum. askerî konulardaki önerileri için Binbaşı Dennis Bloodnok'a teşekkür ederim.

getirdiği ikinci bir soru daha var. En erken Osmanlı askerî kuvvetinin kısmen göçer kuvvetine ve taktiklerine dayandığı anlaşılıyor. Osmanlı askerî geleneği ne zaman ve neden yerine oturdu? Bapheus ve Pelekanon muharebeleri ön bir yanıt çerçevesi kurmaya yardım edecektir.

Öncelikle, göçer neydi? Bozkır geleneğine odaklanan aşağıdaki paragraflar bağlamında, göçer geçimini büyük oranda koyun ve keçi sürülerinden sağlayan kimse anlamına gelebilir pekâlâ. Ancak, hayatlarını sürülerden değil de askerî kuvvet tehdidi ve kullanımı ile kazanan göçerler de, hem de bu açıdan epey güçlü olanlar da vardı. Ortaçağ Anadolusunda ve İç Asya bozkırlarındaki bu göçerler kendilerine sürat, kapsam ve hareketlilik açısından avantaj sağlayan atlara sahiptiler; at sırtındaki göçerler bir araya geldiklerinde bol kazançlı bir yaşam için otlaklara olduğu kadar yağmaya (ya da başka bir deyişle haraca) da başvuruyorlardı. Burada yörükler ("pastoralists" yani hayvancılıkla geçinenler anlamında) ile göçerler ("nomads") arasında bir ayrım yapalım: Koyun süren biri yörük olabilir, ama başarılı bir göçerin sadece hayvan besleyip takas ederek yaşaması gerekmez. Bu tür göçerler atlı okçulardır, tercihan da en az beş atları vardır.

Bu çalışmaya özgü diğer bir niteleme de bozkır göçerlerinin güçlerini sayılarına borçlu oldukları anlayışıdır. Göçer okçular hasımlarını yenmek için büyük sayılarda toplanmak zorundaydılar; bu da demek oluyordu ki yeterli sayıda okçuları olmak zorundaydı, uzun bir çarpışma boyunca avantajlarını korumak için bu okçuların yeterince yedek atı olması gerekiyordu, bu atların beslenmesi için de yeterli otlak ve su lazımdı. Bu savın Büyük Macaristan Ovası'na uygulanmış hali malumdur, Anadolu bağlamında da buna itiraz etmeyi gerektirecek bariz bir neden yok.[2]

Osmanlı askerî geleneğinin yerine oturması kısmen göçer muharebe alışkanlıklarının karşısına çıkan güçlüklerden kaynaklanır; bu sürecin incelenmesinde de ilk adım olarak iki muharebe akla gelir: Bapheus (1302) ve Pelekanon (1329). Bizans ve Osmanlı kuvvetleri arasında meydana gelen bu karşılaşmalara yakından ve karşılaştırılmalı olarak bakılırsa, ortadaki meselenin ne olduğunu ve Osmanlıların nasıl çarpıştığını görme fırsatı bulunur. Bu manzara Osmanlıların neden yerleşik devletlerin uygulamalarına dayanan bir askerî kuvvete döndüğünü de açıklamaya yetecek gerekçeleri önümüze koyar.

2 Bu yorumlar hakkında yakın tarihli bir özet için, bkz. Denis Sinor, "Reflections on the History and Historiography of the Nomad Empires of Central Eurasia", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 58:1 (2005); 7-9. Daha kapsamlı bir analiz hak eden yakın tarihli bir değerlendirme için, bkz. Charles R. Bowlus, *The Battle of Lechfeld and Its Aftermath, August 955*, Aldershot, 2006, s. 19-45.

Muharebelere dönmeden önce ele alınması gereken iki mesele var: Bapheus muharebesinin tarihi ve kullanılacak kaynakların seçimi. Bapheus hakkında en son yapılan çalışma hem çağdaş Bizans kroniği Pachymeres'i hem de daha sonraki Osmanlı kroniklerini temel almıştır; gün için Pachymeres'ten yıl için ise Osmanlı kaynaklarından faydalanan yazar 27 Temmuz 1301 tarihini saptamıştır.[3] Oysa Pachymeres'in kronolojisine güvenmemek için sebep yok; muharebe hakkında anlattıkları tarihine şüphe olmayan hadiselerin arasına güzelce yerleştirilmiştir. Pachymeres'in Bapheus öncesinde anlattıkları arasında kuyruklu yıldızın görünmesini ve güneş tutulmasını sayabiliriz.[4] Sözkonusu kuyruklu yıldız, 1301 yılının Eylül ve Ekim aylarında en parlak derecesine ulaşıp çıplak gözle rahatlıkla görülebilen Halley'dir; Giotto'nun Padova'daki Scrovegni Şapeli'ndeki "Müneccim Kralların Tapınması"nda betimlediği Beytüllahim Yıldızı'na da bu kuyruklu yıldızın ilham verdiği kabul edilir. Pachymeres, Ocak 1302'de Konstantinopolis'ten izlenebilen bir güneş tutulmasından da bahseder. Aslına bakılırsa, 14 Ocak 1302'de bir güneş tutulması meydana gelmiş, akşam ay yükselirken de Konstantinopolis'ten rahatlıkla izlenebilmiştir; tam tutulma esnasında ay ufuk çizgisinin altmış derece üstünde yer almış, tutulma toplamda 90 dakikadan fazla sürmüştür.[5] Pachymeres tutulmayı anlattıktan sonra, yardımcı Alan kuvvetlerinin Anadolu'ya sevk edildiğini, bunlardan bir kısmının Bapheus'ta Bizans tarafında çarpıştığını söyler.[6] Bu yüzden 1301 yılında bir gün söz konusu olamaz. Adı geçen astronomik olayların kesin tarihleri sağlam kaynaklarda kayıtlı olduğuna göre, daha sonraki Osmanlı kaynaklarını tercih etmek için sebep olamaz.

Pachymeres, muharebeyi anlattıktan sonra 1302 yılının Temmuz ayında meydana gelen başka hadiselerden bahseder; metinde bundan sonra geçen tartışma götürmez ilk tarih ise 15 Ocak 1303'tür.[7] Pachymeres genellikle bir pasaja başlarken geçmişe yönelik yorumlar yaptığı için zaman mefhumu her zaman çok net anlaşılmaz, fakat eserin yeni basımının editörü ve çevirmeni Albert Failler'ın çabaları sayesinde mesele büyük ölçüde açıklık kazanmış bulunuyor. Muharebenin tarihi konusunda artık şüpheye mahal

---

3 H. İnalcık, "Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus", *The Ottoman Emirate*, ed. E. A. Zachariadou, Rethymnon, 1993, s. 97.

4 George Pachymeres, *Relations historiques*, ed. A. Failler, c. 4, Paris, 1999, s. 335-37.

5 Owen Gingerich, Sara Schechner, Robert H. van Gent ve Timothy L. Bratton'a tarihi kuyruklu yıldız rasatları ve tutulmalar hakkındaki yorumları için teşekkür ederim.

6 Pachymeres, s. 336-38.

7 Pachymeres, s. 375, 393.

olmamalı. Çağdaş bir kaynağın ve çağdaş bir gözlemcinin değerinden de şüphe edilmemeli.

Daha zor olanı ise kaynak meselesini çözmek. Bu karşılaşmaya Bapheus muharebesi adını veriyoruz çünkü bu konuda Pachymeres'in anlattıklarına dayanıyoruz. Başka kaynak mevcut mu? Bu noktada, bir gelenek dahilinde önem taşıyan hadiselerin diğer, bağımsız geleneklerde de baş köşeye oturacağını varsayma tuzağına düşmemek gerek; örneğin, Pachymeres'in Belokome'sini Osmanlı kroniklerinin Bilecik'i ile bir tutmayı gerektirecek hiçbir neden yok.[8] Çağdaş Pachymeres'in anlattığı muharebe başka kaynaklarda da mevcut mu?

Pachymeres'in bize başka Bizans kaynakları (örn., Viyana'daki Tabula Imperii Byzantini projesinin kataloğu) incelendiğinde karşımıza çıkmayan bir yer olan Bapheus ile ilgili bir şey söylediğini akıldan çıkarmamak gerek.[9] Metinde iki kez vurgulandığı üzere burası Nicomedia'ya [İzmit] çok yakın.[10] Pachymeres, muharebenin sonunda Bizans kuvvetlerinin yakınlardaki Nicomedia'ya kaçtığını söyler bize.[11] Daha sonraki Osmanlı kroniklerinde Bizans'ın Bapheus'unun eşleşebileceği yerleri ele alan en son ve en uzun tartışmanın sonunda muharebenin bugünkü Karamürsel'in batısında yer alan Yalak Ova (Yalova) yakınındaki tepeler ile sahil arasında meydana geldiği sonucuna varılmıştır. Bu şekilde, Anonim Kroniklerde anlatılan bir hadiseyle Pachymeres'in anlattığı muharebe arasında bir paralellik kurmak mümkün olur.[12] Oysa Yalak Ova Nicomedia'dan en az otuz kilometre uzaklıktadır, ki bu mesafe Yunanca metinde belirtilen mesafeye uymaz.[13] Yakın zamanlarda yapılan yorumlar muharebenin Nicomedia surlarından izlenmiş olabileceğini akla getirir, ki bu da Osmanlı eşleşmelerinin hepsini devre dışı bırakır.[14] Ayrıca, Osmanlı kaynaklarının aksine, Pachymeres eserini kaleme alırken hadisenin üzerinden beş seneden fazla vakit geçmemişti. Çağdaşlık açısından Bi-

8 Pachymeres, s. 453, 457. Fransızca tercümedeki notlardan bazıları o günden bu yana düzeltilmiş olan saptamalarla ilgilidir, örn. Malagina.

9 Friedrich Hild ve Peter Soustal'a Viyana'da TIB malzemesine erişmeme izin verdikleri için teşekkür ederim.

10 Pachymeres, s. 359 (karş. 358 n. 40), 367.

11 Pachymeres, s. 367.

12 İnalcık, s. 82-84, 95-96.

13 İnalcık bu çalışmasında Nicomedia'dan olan mesafeye değinmez. Ancak, daha önce kaleme aldığı bir incelemede Bapheus'un Yalova'nın on kilometre doğusundaki bir vadide yer alan bir tahkimat olduğundan söz eder: H. İnalcık, "L'empire Ottoman", *Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-est Européennes, Sofia, 1966*, 3, Sofia, 1969, s. 76.

14 Clive Foss, *Survey of Medieval Castles of Anatolia II, Nicomedia*, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph 21, Londra, 1996, s. 24.

zans kaynaklarıyla rekabet edebilecek, 14. yüzyıldan kalma Anonim Kronikler vardır belki, ama bunlar henüz gün yüzüne çıkmış değil.[15]

O halde, Bapheus'ta neler olduğunu anlamak için Osmanlı kroniklerini taramayı gerektiren bir durum yok. Elimizdeki tek kaynak olan Pachymeres'e dönelim.[16] Osman'ın ortaya çıkışından önce de Bizanslılara sorun yaratan başka göçerler bulunduğunu aklımızda tutmak gerek. Özellikle de Telemaia (tam yeri bilinmiyor, fakat muhtemelen Nicomedia ile Nicaea arasında bir yerde) civarında aşağı yukarı yüz kişiden oluşan bir göçer grubu vali Mouzalon ve adamlarını uykudayken pusuya düşürmüştü. Çok kısa geçilen bu hadise söz konusu Türklerin atlı okçular olduğunu açıkça ortaya koyar.[17]

Osman dağlardan düzlüğe indiğinde, yanında sadece kendi adamları değil Paflagonya'dan ve Menderes yöresinden onlara katılmış olanlar da bulunuyordu.[18] Bu hususlar Osman'ın özel bir itibarı ya da konumu olduğunu kanıtlamaz; aslına bakılırsa, ona atfedilen vakıflar incelendiğinde yaptığı işin pek de kârlı olmadığı anlaşılır.[19] Yanına katılan bu geçici işbirlikçileri tarafların değişkenliğinin ve 1302 baharındaki felaketlerin ardından göçerlerin uğradıkları zararı telafi etme arayışlarının işareti olarak görmek de mümkün.[20]

Pachymeres'in Bapheus muharebesi anlatımı fazla detaylı değil, fakat karşılaşmanın bazı yönleri gayet açık anlatılmış. Mouzalon'un kuvvetleri Bizans birlikleri ve Bizans'ın paralı askerleri olan Alan bölüklerinden oluşuyordu. Yazar bunların sayısının en fazla 2.000'i bulduğunu belirtir. Yazardan Bi-

15 "Pachymeres'i tarihinde Osmanlılardan ilk kez bahsetmeye iten bu hadisenin Osmanlı kaynaklarında geçmemesi şaşırtıcı olurdu." H. İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis ve P.M. Holt, Londra, 1962, s. 153. Bundan sonra yapılması gereken işlerden biri de Bizans ve Osmanlı kaynaklarında geçen hadiselerin titizlikle karşılaştırılıp paralel olan ve olmayan yönlerinin bulunması. Bir de Irène Beldiceanu-Steinherr'in yorumlarına bakınız, "L'installation des Ottomans", *La Bithynie au Moyen Age*, ed. B. Geyer ve J. Lefort, Paris, 2003, s. 369.

16 Bundan sonrası için, bkz. Pachymeres, s. 359, 365-67. Pachymeres'in elimizdeki tek kaynak olduğunu belirten ilk araştırmacı G. Arnakis olmuştur, bkz. Hoi *protoi Othomanoi, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, c. 41, 1947, s. 127 n. 153, s. 129 n. 154. Eski olmakla birlikte bu öncü çalışma ilgili okur için hâlâ aydınlatıcıdır.

17 Pachymeres, s. 365, ll. s. 20-23.

18 Pachymeres, s. 365, 367; cf. 365 l. s. 32.

19 Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "La conquête de la Bithynie maritime, étape decisif dans la fondation de l'État ottoman", *Byzanz als Raum*, ed. K. Belke ve diğ., Viyana, 2000, s. 21-34.

20 Bu hususta, Frigya, Paflagonya ve Bitinya'nın buluştuğu yörelerde ilkbaharın etkileri için, bkz. Lindner, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor, 2007, s. 111-113. Tarafların değişkenliği için, bkz. Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge, 2007.

zans kuvvetlerinin kısa süre önce, artık Alanlara geçen atlarını yitirdiklerini de öğreniriz. Osman'ın kuvvetleri ise sayıca çok daha kalabalıktır.

Muharebenin açık alanda meydana geldiği anlaşılıyor.[21] Olay sırasında Bizanslıların pek çoğu ölmüş, piyadelerin çoğu da yakınlardaki Nicomedia'ya sığınmıştı. Alanlara gelince, görünen o ki, kanatlardan Türklere baskı yaparak Bizanslıların geri çekilmesine imkân sağlamış, kendi oklarını atarak Türk göçerlerin çoğunu da attan düşürmüşlerdi.[22] Fakat o kadar çok Alan ölmüştü ki, artık yöreyi özellikle de yeni biçilmiş ekinleri ve başıboş kalan hayvanları talan etme imkânı bulan Türklerin zafer kazandığı anlaşılıyordu.[23]

Bu anlatıda önem taşıyan unsurların ilki Bizans piyadelerinin Türklere karşı kendi kendilerine ayakta kalamamış olması, ikincisi ise Alan atlı okçularının Türklere karşı kendi usulleriyle çarpışabilmiş olması ve Türk kuvvetlerinin de atlı okçulardan oluşmasıdır. Bapheus göçer kuvvetlerin, göründüğü kadarıyla, sayı gücüyle kazandığı bir zaferdir. Özellikle de gözümüzü Pelekanon'a çevirdiğimizde, sayıca üstün olmanın göçer okçu kuvvetlerinin başarısında önemli bir etken olduğunu anlamak önem taşır.[24]

Bir nesil öteye doğru Pelekanon'a (1329) geçtiğimizde, muharebenin ve göçer kuvvetlerin rolünün ve taktiklerinin tanımını yapmakta çok daha sağlam bir zeminde yol alabilecek duruma geliriz. Bu kez de Türk kaynaklarının hiçbiri muharebeyi anlatmaz, fakat Bizans'ın "kısa kronikleri"nde konu hakkında malzeme, Nicephorus Gregoras'ın daha geç tarihli tarihinde kısa bir anlatım ve muharebeye katılan birinin, Yannis Kantakuzenos'un kamusal görevlerinden ayrıldıktan sonra yazdığı gayet dolu (hatta gündemli) bir anlatı bulunur.[25] Sonuçta ortaya çıkan şu ki, Pelekanon'da olup bitenler hakkın-

21 Tam yeri için, bkz. Beldiceanu-Steinherr, "L'installation", s. 369.

22 Pachymeres, s. 367, ll. s. 22-24.

23 Pachymeres, s. 369.

24 Bu noktada izinden gittiğim iki çalışma var: John Masson Smith, Jr., "Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44, 1984, s. 307-345 ve Smith, "Mongol Society and Military in the Middle East: Antecedents and Adaptations", *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*, ed. Yaacov Lev, Leiden, 1997, s. 249-251. Sayısal anlamda kayda değer üstünlüğün sadece okçu sayısı açısından değil at sayısı açısından da gerekli olduğunu bilelim. Karş. *Maurice's Strategikon*, çev. George T. Dennis, Philadelphia, 1984, s. 116, burada atların beslenme kaynağı (doğru, ama gerçeğin tamamı değil) ve hile aracı olarak geçmesi bir yanlış anlaşılmadır. Okuyucu, yıllar boyunca Profesör Smith ile David Morgen ve Reuven Amitai arasında süregiden dostane tartışmada ortaya konduğu üzere sayıların önemi hakkında farklı görüşler bulunduğundan da haberdar olmalıdır. Kanaatimce Kantakuzenus Profesör Smith'in görüşünü doğru çıkaracak ipuçları veriyor.

25 Orhan dönemini ele alan Osmanlı kaynaklarından birindeki boşluklar için, bkz. E.A. Zachariadou, "Histoires et legends des premiers Ottomans", *Turcica* 27, 1995, s. 51-56. Kısa kronikler

da bildiğimiz ayrıntılar Ortaçağ'da göçerlerin yer aldığı diğer muharebelerden çok daha fazla belki de.[26]

Kantakuzenos'un anlattıkları böylesine ayrıntılı olduğundan ve muharebeye katılan Türkler ile daha sonra da teması bulunduğundan, onun kısıtlarına dikkat etmekte fayda var. Mesela, yazar çatışmada 400 Türk ölmesine rağmen sadece bir Bizanslının hayatını yitirdiğini iddia eder. Buna inanmak güç olmakla birlikte askerî beceri konusunda neden böylesine oransız bir yorumda bulunduğunu anlamak zor değil. Bizans kısa kroniklerinden birinden Bizans'ın en iyi askerlerinin bir kısmının öldüğünü öğreniyoruz zaten.[27] Kantakuzenos'un anlatısında buna benzer, kendini yüceltmeye yönelik pek çok pasaj bulmak mümkün. Yine de, yazarın muharebenin gidişatını ve Osmanlı taktiklerini anlattığı kısımlarda, retorik süslemeleri ve antik yazarlardan yaptığı alıntıları göz ardı ettiğimiz takdirde, temelde doğru söylediğinden şüphe duymamızı gerektirecek bir şey yok.

1329 baharına gelindiğinde Osmanlılar İzmit Körfezi'nin güneyinde ve doğusunda kalan yöreleri aşmış bulunuyorlardı. Artık Nicomedia civarında ve Bizanslıların Mesothynia dedikleri yarımadada hayvanlarını otlatabiliyor, hatta yağmaya girişebiliyorlardı. Osmanlılar nasıl 1326'da Bursa'yı ele geçirdilerse, bu kez de Nicaea [İznik] kuşatılmıştı ve tehlike altındaydı. İmparator III. Andronikos Mayıs ayında Türkleri hâlâ ovalardayken, henüz çadırlarını toplayıp yaz sıcağından kaçmak için yaylalara çıkmadan yakalama umuduyla bir ordu topladı.[28]

Fakat Türklerin ve Bitinya'ya dağılmış olan göçerlerin çadırlarını ve hayvanlarını yaylalara kaldırdığı haberi geldi. Kantakuzenos bu hareketlenmenin Bizans sefer hazırlıkları yüzünden olduğunu düşünür; oysa bu durum pastoral düzenin zamanlamasıyla ilgili de olabilir.[29]

Bizans seferi birlikleri Konstantinopolis ve Trakya'dan gelmişti; yaklaşık 2.000 kişilik bu kuvvet Üsküdar'dan başlayan sefer yürüyüşünün üçüncü gününün erken saatlerinde Orhan'ın kuzeydeki tepelerde toplanmış olan kuvvetlerini gördü. Orhan piyadelerini ve sipahilerini toparlayarak sahil şeridi-

---

için, bkz. Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, c. 2, Viyana, 1977, s. 235-236.

26 Ayrıntılı modern anlatılar için, bkz. Arnakis, *Othomanoi*, s. 178-185 ve Vladimir Mirmiroğlu, "Orhan Bey ile Bizans İmparatoru III. Andronikos arasındaki Pelekano muharebesi", *Belleten* 13 (1949): 309-321, mekân için, s. 318-321.

27 V. Laurent, "La chronique anonyme du cod. Mosquensis gr. 426 et la pénétration turque en Bithynie au début du XIVe siècle", *Revue des etudes byzantines* 7 (1950): 210.

28 Cantacuzenos, ed. Bonn, c. 1, s. 341-342. Bu Türklerin göçer oldukları metinde açıkça belli oluyor.

29 Cantacuzenos, s. 342.

nin üzerinde kalan bayırları tutmuştu. Bizanslılar ordugâhı Pelekanon diye bilinen ovada kurdular, burası 1097'de Birinci Haçlı Seferi'nde de aynı işi görmüştü. Pelekanon, Gebze'nin güneybatısında kalan Philokrene/Bayramoğlu'nun doğusundadır.[30] Arazi batısında, güneydoğusunda ve kuzeydoğusunda küçük tahkimatlar bulunan bir ovadan ve kuzeydeki yükseltilerden güneye doğru sahile açılan birkaç geçitten oluşuyordu.[31]

Bu noktada Bizanslıların şaşırtma avantajını yitirdikleri, göçerlerin sahildeki kolay av olmaktan çıktıkları anlaşılmıştı; aslına bakılırsa Osmanlı ordusu daha avantajlı durumdaydı. Baştakiler Osmanlıları aşağı inmeye kışkırtmayı denemeye karar verdiler.

Ertesi gün (10 Haziran) Bizans kuvvetleri erkenden muharebe düzeninde ilerledi. Orhan, düşmanın ordusunu geri püskürtmesi ihtimaline karşı, askerlerinin bir kısmını saklayarak yedeğe aldı. Sonra yukarıdan 300 atlı okçuyu kenara çekerek onlara en iyi atları verdi ve saldırmalarını emretti. (Orhan'ın toplam kuvvetinin iki-üç bin kişiden oluştuğu anlaşılıyor.)[32] Bu okçular bire bir çarpışmaya girmeden saldıracaklardı; Bizanslıların ilerlemesi durumunda atlı okçular ok atarak geri çekilecek, Bizanslılar durursa tekrar saldıracaklardı.[33] Andronikos da kendi atlılarından (ama okçu değil) 300 kişiyi kenara çekerek yakın döğüşe girmekten kaçınmalarını söyledi; böylece Bizans kuvvetleri düzenli bir şekilde ağır ağır ilerleyecek, ama düşmanın ok mesafesine girmeyecekti.[34]

Muharebe iki kuvvetin de ilerlemesiyle başladı. Bizans atlıları ok menziline girdiklerinde Osmanlılara saldırdılar, onlar da geri çekildi; Bizanslılar da ovaya çekilerek beklediler. Bu bir kez daha tekrarlandı, her ikisinde de daha hafif silahlı Osmanlılar geri kaçtı ve çekilirken oklarını yağdırdılar. Sonra

---

30 En yakın tarihli çalışma için, bkz. Foss, *Nicomedia*, 46-49; ayrıca bkz. Feridun Dirimtekin, "Pelekanon, Philokrini, Nikitiaton, Ritzion, Dakibyza", *Fatih ve İstanbul: İstanbul Fethi Derneği* 2 (1954): 45-78, yazar söz konusu mevkileri Ortaçağ kalıntılarının büyük kısmı henüz yıkılmadan önce incelemiştir.

31 Bayırlardan sahil şeridine inen engebeli arazi bugün hâlâ görülebilmektedir. Bkz. J. Miliopoulos, "Byzantinische Landschaften", *Byzantinische Zeitschrift* 9 (1900): 471-472, von der Goltz'dan alıntı; ayrıca bkz. Cantacuzenus, s. 344.

32 Gregoras, ed. Bonn, s. 434, Orhan'ın 8.000 ağır silahlı askerden oluşan bir kuvvete kumanda ettiğini öne sürer. Fakat yazarın anlattıkları atlı okçulardan oluşan bir kuvvetin hareketleri ile örtüşür.

33 Bu anlatı Professor John Masson Smith, Jr.'ın bozkır göçerlerinin taktikleri üzerine yaptığı incelemelerin sonuçlarıyla tamamen aynı doğrultudadır: "Ayn Jalut", s. 317-319 ve "Mongol Society and Military", s. 251-253.

34 Cantacuzenus, s. 346, Andronikos'un taktik tavsiyelerini aynen aktardığını öne sürer. İmparatorun konuşmasındaki daha moral verici unsurların bazıları, Cantacuzenus'un "anımsadığı" şekliyle, Thucydides kaynaklıdır: Johannes Kantakuzenos, *Geschichte*, çev. Georgios Fatouros ve Tilman Krischer, n. 52, c. 2, Stuttgart, 1986, s. 179.

Orhan sipahilerine ekleme yaptı. Günün geri kalanı böyle ufak çatışmalarla geçti; Türk okçuları ilerledi, Bizanslılar yakın temasa geçmeden onları geri püskürttü. Göçerlerin Bizans saflarını ok yağmurlarıyla delmeye veya atlarıyla delip geçmeye yetecek kadar adamı yoktu. Bizanslılar kendilerine zafer gibi görünen bu durumun sonunu getirmeyi başaramadılar; bunun bir nedeni de Osmanlıların Bizanslıları kanatlardan taciz etmek için bayırlara çok sayıda okçu yerleştirmiş olmalarıydı.[35]

Orhan bu kez 1.000 sipahi daha toplayıp ovaya Bizanslılara karşı gönderdi. Bu okçular da yeterli gelmedi ve Orhan sonunda kardeşi Pazarlu'yu ordunun geri kalanının başında ilerlemeye çağırdı.[36] Bir kez daha Bizanslılar ilerledi, Osmanlılar tepelere çekildi; onlara yetişemeyen ve Orhan'ın göçerlerinin tepelerdeki becerisinden yorgun düşen Bizanslılar geri döndüler.[37] 1352 tarihli kısa kronikte muharebeden 300 atlı okçunun Bizans cephesine saldırması ve karşı taarruz olunca geri çekilmesi suretiyle meydana gelen bir dizi atak olarak bahsedilir; yazar daha büyük bir Türk saldırısından ancak akşamı anlatırken söz eder, ki bu saldırı da başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[38]

Gün sona ermişti, uzun bir gün olmuştu (güneş sabah beşte doğmuş, akşam sekizde batmıştı). Muzafferlik hissine kapılan Bizanslılar ordugâhlarına dönmeye karar verdiler. Orhan okçuları ordunun peşine gönderdi. Arka saflardaki Bizanslıların bir kısmı peşlerindekilerle çarpışmak için döndüler, sonuçta Andronikos da onlara komuta etmek üzere geri geldi ve çatışmaya girdi. Bacağına bir ok isabet edince çekilmek zorunda kaldı. Ufak bir koruma birliği göçerlerin bir taktiği olan sahte geri çekilmenin ardından sarma atak tuzağına düştü. Ve nihayetinde, kargaşaya düşen ve İmparatorun öldüğü söylentilerine inanan pek çok asker yakınlardaki istihkâmlara sığındı.

Hadiselerin gidişatını ve Bizanslıların düzeninin bozulduğu haberini Pazarlu'dan alan Orhan Philokrene (Bayramoğlu) üzerine ilerledi, fakat Bizanslılar arasındaki kargaşaya rağmen bir miktar düzen sağlanmıştı. Bizanslılar birçok at ve adam kaybettikten sonra nihayet yakın temas riskini alan

---

35 Cantacuzenus, s. 347-348. Atsız okçuların (bunlar Orhan'ın piyadeleri miydi?) var olması düşündürücü. Bizanslıların bazıları ise gün içinde Türk göçerlerin engellemesi olmaksızın atları için ot toplayabilmişti: Cantacuzenus, s. 351. Gregoras, s. 434, Türk atlı okçularının rolünü vurgular.

36 Pazarlu daha önce 1324'te Orhan'ın Mekece'deki vakfının vakfiyesinde şahit olarak sahneye çıkmıştı zaten.

37 Gregoras, s. 434-435, hadiseyi biraz daha farklı anlatır. Orhan'ın esas büyük kuvveti, Bizanslıların yorgun düşmelerini beklentisiyle, Bizanslıların etrafını sarmış ve ok yağmuruna tutmuş, akşam saatlerine dek yakın temasa geçmemişlerdi.

38 R.-J. Loenertz, "La chronique brève de 1352", *Orientalia christiana periodica* 30 (1964), s. 45-47; Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, c. 1, Viyana, 1975, s. 72-87.

Osmanlı kuvvetlerini geri püskürtmeyi başardılar.[39] Bizanslılar süratle Konstantinopolis'e döndüler.

Pelekanon'daki çarpışma bir Osmanlı zaferi olmaktan çok bir Bizans yenilgisiydi. Bizanslılar meydana hâkim olmayı becermişlerdi; Andronikos'un yaralanmasının neden olduğu söylentiler, Bizans artçılarının denetimsizliği ve Philokrene önündeki birliklerin paniği olmasaydı bu çarpışma Andronikos açısından bir taktik zafer sayılabilirdi, gerçi stratejik açıdan ne yarımadayı göçerlerden temizleyebilmiş ne de Nicaea'ya destek olabilmişti. Belki de Osmanlılar meydanda tam anlamıyla galip gelmediğinden bu çarpışma Osmanlı tarihi hafızasında yer bulmadı.

Osmanlı göçer taktikleri atlı okçuların Bizans kuvvetlerine karşı defalarca atakta bulunmasını gerektiriyordu. Okçular oklarını saldılar ama düşmana yeterince yaklaşamadılar. Bunun yerine, süratli geri çekilmelerle Bizans saflarının bozulmasını sağladılar. Pelekanon'da, günün büyük kısmı boyunca, Bizanslılar saflarını bozmadılar. Osmanlılar, bu yüzden, okçularını defalarca gönderdiler ama hedeflerine pek yaklaşamadılar. Aslına bakılırsa, göçer taktik planı Pelekanon'da işe yaramadı.

Neden? Moğol gelenekleri neler olduğunu –ya da olmadığını– anlamamıza yardımcı olacaktır. Öncelikle, Osmanlılar Bizans hattına nispeten az sayıda okçu gönderdiler. (Tahmini) 300 okçunun ne şekilde kullanıldığını bilmiyoruz, ama Bizans hattının bütününü kaplayabilirlermiş gibi durmuyor. İster tek sıra, ister daha fazla sıra halinde saldırmış olsunlar, yağdırdıkları oklar Bizans savunma düzenine fazla zarar vermemişti. İkinci olarak, okçuların saldırıları birbiri ardına dalgalar halinde olmadığından saldırılar arasında Bizanslılara yeniden saf alacak zaman kalmıştı. Üçüncü olarak, Osmanlı askerlerinin toplam sayısının Bizanslılardan pek de fazla olmadığı anlaşılıyor. Dördüncü olarak ise, atsız okçular ve ertesi sabah Bizans atlarını aramaları bir şeyin göstergesiyse, Osmanlıların Bizanslılara süratle saldırmaya devam edecek kadar fazla atı yoktu.[40]

• Muharebenin sıcak bir günün büyük kısmı boyunca, kopuk kopuk da olsa sürdüğünü düşünün. Pelekanon'dan bir nesilden bile az zaman önce bir Moğol okçusu yaklaşık kırk beş dakika çarpışabiliyordu ve bu süre zarfında üç dört kez at değiştirmesi gerekiyordu; saldırının tamamı belki bir buçuk saatten fazla sürmüyordu bile.[41] Osmanlıların böyle bir saldırıyı sürdürecek ka-

39 Gregoras, s. 436, Osmanlılardan 200'ünün Bizans ordugâhında silahları, atları ve bunun gibi şeyleri yağmaladığını, yüzünün de Philokrene dışında kalan askerlere oklar yağdırdığını anlatır.

40 Bu hususta, bkz. Smith, "Ayn Jalut", s. 314.

41 Smith, "Mongol Society and Military", s. 252.

dar fazla adamı da atı da yoktu: Kantakuzenos ile Gregoras'ın anlatıları Osmanlı atlı ataklarının arasında zaman olduğunu açıkça ortaya koyar.[42] Dahası, Osmanlıların at sayısında gereken üstünlüğü korumaya yetecek kaynağa sahip olup olmadığına da bakmamız gerekiyor. Bozkır atı hem otlağa hem de suya ihtiyaç duyar; Osmanlı göçerlerinin standarda uygun olmak istediklerini varsayarsak, kişi başına en az beş at bulundurmaları gerekirdi. Atların her biri için de günde beş galon su lazımdı.[43] Orhan'ın elinin altında 1.500 göçer okçu olsa ve bunların her biri beş at getirmiş olsa, Orhan'ın Pelekanon'un üstüne düşen tepelerde yeterli su kaynağı bulmuş olması mümkün mü? Ben bulmuş değilim. Eğer Orhan'ın adamlarının daha az atı olmuş olsa, akşamüstüne doğru yorgunluktan çarpışmaya giremeyecek duruma gelirlerdi.

Otlak durumuna bakalım. Bizans kaynakları İmparator'un Türk göçerler sürülerini tepelere çıkarmadan evvel savaşma isteğini açıkça belirtiyorlar. Söz konusu göçerlerin ve sahip oldukları hayvanların ihtiyaçları nelerdi? Yarar bir bozkır göçerinin beş ata ve yüz koyuna (yirmi ata eşdeğer) yetecek otlağa ihtiyacı vardır. Bir atın veya eşdeğerinin otlama gereksiniminin dört kilodan biraz fazla olduğunu düşünürsek ve sadece üç yüz atlı olduğunu (her birinin beş atı olup hiç koyunu olmadığını) varsayarsak, günde yaklaşık altı bin kilo ot bulmaları gerektiğini görürüz.[44] Kantakuzenos'un anlattıklarına dayanarak, atlı okçuların sayısı muhtemelen çok daha fazla, belki de günün son ataklarında binin üzerinde olduğu düşünülebilir. Bu yüzden, söz konusu arazinin nasıl olup da bu kadar çok atı muharebeye sokmaya yetecek kadar ot ve su sağlamış olabileceğini anlamak güç. Aslında, kaynaklar okçu ataklarının sayısının, okçuların sayısının ve yedek atların sayısının aceleyle toparlanmış ve nispeten eğitimsiz olan bir Bizans kuvvetini yerinden etmeye yetmeyeceğini açıkça ortaya koyuyor.

İlk Osmanlı kuvvetleri göçerdi ve bozkır göçer savaş taktiklerini kullanıyordu; Osmanlılar ile Moğol komşuları (ve muhtemel efendileri) arasındaki bağlantılar düşünüldüğünde mantıklıdır da. Bapheus'taki çarpışma da, Sakarya'nın doğusuna düşen yörede yaşayan Türkler hakkında sahip olduğumuz bilgiler de bu sonucu desteklemektedir. Pelekanon'a baktığımızda ise bozkır taktiklerinin kısıtlarını görüyoruz: Osmanlı göçer kuvveti otlakları kı-

---

42 Muharebenin on iki saatten fazla sürmesi Osmanlıların atlarını otlatmasını güçleştirmişti (savunma konumunda olan Bizans atlıları ise ot bulacak zamana sahipti). Hayvanların beslenme ihtiyacı Moğol okçularının süratli muharebe tekniklerinin ardında yatan sebeplerden biridir.

43 Smith, "Ayn Jalut", s. 339.

44 Meselenin geneli için, bkz. Lindner, "Nomadism, Horses, and Huns", *Past & Present* 92 (1981): 14; bu hesaplamaların dayanağı için, bkz. Smith, "Ayn Jalut", s. 338 (otlama).

sıtlı yörelerde ve tarımsal yerleşimlerde savaşmanın askerî gerekleri karşısında yetersizdi. Osmanlı kaynaklarının piyade birliklerinin kurulmasından bahsetmeye Orhan'ın saltanatı sırasında başlamaları şaşırtıcı değil; bu askerî düşüncenin yerleşik hal almasının bir yansıması. Dahası, Osmanlıların Pelekanon'a dair suskunluğu muharebenin göçer savaş usulünün yenilgisi olduğunu anladıklarını gösterir. Kaynaklardaki bu suskunluk Osmanlıların, Sherlock Holmes'tan çok önce, öğretici bir ders almış olduklarını akla getiren "tuhaf bir hadise"dir. İleride güce erişmeleri piyadeler sayesinde olmuştur.

3

14. Yüzyılda Bitinya'da Dinî ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve *Chionai* Örneği

Ruth A. Miller

Gregory Palamas'ın (öl. 1360) 1354 yılında Gelibolu açıklarında Osmanlıların eline geçmesi ve ardından Bitinya'da onlarla bir yıl kalması neticesinde her biri Osmanlı hanedanının ikinci hükümdarı Orhan Gazi dönemindeki Bizans-Osmanlı ilişkileri hakkında merak uyandıran ayrıntılar sunan üç metin ortaya çıkmıştır. 1341'den itibaren kendini Bizans İmparatoru ilan eden Yannis Kantakuzenos'a giderken yolda ele geçirilen Selânik metropoliti Palamas mesela Gelibolu'nun alınışını birinci elden anlatır. Orhan'ın Bursa'daki sarayındaki yaşamı ve sarayın yapısını tarif etmesinin yanı sıra Nicea [İznik] sokaklarında karşılaştığı pek çok Hıristiyan ve Müslüman ile yaptığı sohbetleri de detaylıca aktarır. Fakat bu metinler çözülmemiş ve hatta akla gelmemiş olabilecek birçok meseleye yanıt getirirken, bir yandan da kaleme alınmalarının üzerinden altı yüzyıl geçtikten sonra bazı sıkıntıları ve çelişkileri de ortaya koymaktadır.

Bu çelişkilerden biri metinde yer alan can alıcı teolojik tartışmada Orhan'ın Palamas'ın karşısına çıkardığı, "bilge ve ilim sahibi adamlar" olan Chionai ile ilgili. Chionai kendilerini şöyle tanıtıyorlar: "'Ημεις ηκουσαμεν δεκα λογους, ούς γεγραμμενους κατηγαγεν 'ο Μωυσης εν πλαξι λιθιναις, και οιδαμεν 'οτι εκεινους κρατουσιν οί Τουρκοι και αφηκαμεν 'απερ εφρονουμεν προτερον και ηλθομεν προς αυτους και εγενομεθα και 'ημεις Τουρκοι."[1] Günümüz araştırmacıları arasında bu pasaj tartışmanın baş kay-

1 Gregory Palamas, "Dialexis", #2, Anna Philippidis-Braat, "La Captivité de Palamas chez les Turcs", *Travaux et Memoires*, cilt 7, Paris, 1979, s. 109-222.

nağı. Bu ifade muhtelif şekillerde tercüme edilmiş bulunuyor: "Nous avons entendu les dix commandments que Moise rapporta de la Montagne, inscrits sur des tables de pierre, et nous avons appris que les Turcs les gardaient; nous avons alors abandonné nos convictions antérieures, nous nous sommes rapprochés de Turcs et nous sommes devenus Turcs nous-mêmes."[2] "Nous avons entendu dix Paroles que Moise a rapportées de la montagne, écrites sur des tables de pierre, et nous avons appris que les Turcs les observaient; alors, nous avons renoncé à nos opinions antérieures, nous nous sommes ralliés à eux et nous nous sommes faits Turcs nous aussi. (Philippidis-Braat)"[3] "We heard of the Ten Commandments that Moses brought down (from the mountain) which were engraved on stone tablets, and we know that the Turks observe them; therefore we have abandoned our former convictions, and we came to them, and we have ourselves become Turks. (Bowman)"[4] "We were taught ten commandments which Moses brought down, written on slates of stone. We also know that the Turks maintain the same. We left, therefore, the faith which we were holding before, came to them and we became Turks, too. (Sahas)."[5]

Tercümelerin hepsi şöyle ya da böyle esnek. Yukarıdaki tercümelerin üçünde yeralmasına rağmen Yunanca metinde "dağ" lafı yok. Daha da önemlisi, doğrudan "conviction" [inanış], "opinion" [fikir] ya da "faith" [inanç] olarak çevrilebilecek bir sözcük de bulunmuyor; özgün metinde "şeyler" anlamına gelebilecek bir zamir kullanılıyor. Sözcüğü daha zarif bir şekilde yorumlamak da mümkün, fakat bu çalışmada daha sonra ele alınacağından, Chionai'nin lafları –ve dolayısıyla kimlikleri– hâlâ yoruma açık.

Chionai ilk kez Palamas'ın kilisesine yazdığı mektubun orijinalinde karşımıza çıkıyor, yazar bu mektupta Orhan ile Orhan'ın Rum doktoru Ta-

---

2 "Musa'nın dağdan indirdiği, taş tabletlere yazılı on emiri duyduk ve Türklerin bunlara uyduğunu öğrendik; bunun üzerine, eski inanışlarımızı terk ettik ve Türkler ile uzlaştık ve biz kendimiz de Türk olduk." J. Meyendorff, "Grecs, Turcs, et Juifs en Asie Mineure au XIVe Siècle", *Byzantinische Forschunges* 1 (1966): 211-216, alıntı için, bkz. s. 212-213.

3 "Musa'nın dağdan indirdiği, taş tabletlere yazılı on sözü duyduk ve Türklerin bunlara riayet ettiğini öğrendik; bunun üzerine eski fikirlerimizden vazgeçtik, onlara katıldık ve biz kendimiz de Türk olduk." Philippidis-Braat, s. 168.

4 Stephen B. Bowman, *The Jews of Byzantium: 1204-1453*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1985, s. 70. ["Musa'nın (dağdan) indirdiği, taş tabletlere kazılı On Emir'i duyduk ve Türklerin bunlara riayet ettiğini biliyoruz; bu yüzden eski inanışlarımızı terk ettik ve onlara geldik ve biz kendimiz de Türk olduk." ç.n.]

5 Daniel Sahas, "Gregory of Palamas on Islam", *The Muslim World* 73, no. 1, Ocak, 1983, s. 9. ["Musa'nın indirdiği, taş levhalara yazılı on emiri öğrenmiştik. Türklerin de aynısına inandığını biliyoruz. Bu yüzden, daha önceki inancımızı bıraktık, onlara geldik ve biz de Türk olduk." – ç.n.]

ronites arasında geçen konuşmayı ikinci ağızdan aktarıyor.[6] Kendi alimleri ile Palamas arasında bir münazara düzenlemeye heves eden emir derhal Chionai'yı çağırtmış ve farklı bir metinde kaydedilen münazara gerçekleşmiş. Chionai'dan ikinci kez "Dialexis"te, yani Taronites'in kaleme aldığı münazara metninde bahsediliyor. Söz konusu münazarada Chionai mahcup olmamak için Orhan'ı orada bulunmamaya ikna ettikten sonra, onlar, Palamas ve Orhan'ın tayin ettiği görevliler olağan teolojik tartışmalara girerler. Tanrı'nın birliği, İsa'nın tanrısal olup olmadığı, Muhammed'in meşru olup olmadığı ve sünnet üzerine tartışırlar. Tartışmanın sonunda, Palamas'ın gözüne yumruk atan bir Chionai dışında herkes tatmin olmuş gibidir.

Peki kimdi Chionai? Modern dönemde bu konuya ilk olarak el atan iki araştırmacı, G. Georgiades Arnakis ve Paul Wittek, sırasıyla, "Chion"un ya da "Chionas"ın "Ahi" ya da "Hoca" sözcüklerinin Yunancaya dönmüş hali olduğunu öne sürmüşlerdi.[7] Daha sonraki araştırmacılardan Michel Balivet, Elizabeth Zachariadou, J. Meyendorff, Daniel Sahas ve G. M. Prohorov bu fikirlerden ayrılır. "Dialexis"te Chionai'nin "Musa'nın taş tabletlerde indirdiği on söz duyduk,"[8] dedikleri ilk konuşmaya dikkat çeken araştırmacılar, Orhan'ın alimlerinin, eğer aslında Yahudi değillerse, muhtemelen yeni din değiştirmiş olduklarını ve bu haseble de Osmanlı sarayında önemsiz bir konumda olduklarını savunurlar.[9]

Öne sürülen bu savların hepsinin ortak yönü, Chionai'nin tanımlanması için dini temel almalarıdır. Orhan, Palamas'ın tartışabileceği, göründüğü kadarıyla dinî meseleler hakkında ilim sahibi adamları olduğunu söyleyince, Chionai çağrılıyor. Bu varsayım bir yandan da, Bizans kaynaklarında "Chionai" tabir edilen bir gruba daha önce belirgin ya da somut bir referans bulunmadığını düşündürür. Arnakis ve Wittek bu sözcüğün Türkçe ya da

---

6 "[Orhan] 'kimdir bu keşiş, ne tür bir adamdır' diye sormuş benim için; [Taronites] söylediğini söyleyince, [Orhan] 'Benim de onunla tartışmaya girebilecek bilge ve ilim sahibi adamlarım var,' deyip derhal Chionai'yi çağırtmış..." (Palamas, "Letter to his Church," #17): "εχω ...σοφους και ελλογιμους, κ'αγω, 'οτινες αυτω διαλεξονται' παραυτα πεμπει μεταστελλομενος τους Χιονας..." Palamas ya Taronites'in ne söylediğini ("dediğini dediğinde") bilmiyordu, ki bu durumda metropolit konuşma esnasında bizzat orada değildi, ya da Taronites'in yorumlarını kaydetmeyerek fazlasıyla tevazu gösteriyordu. Her halükârda, Orhan bilge ve ilim sahibi adamlarına asla "Chionai" diye hitap etmemiştir.

7 G. Arnakis, "Gregory of Palamas Among the Turks", *Speculum* 26 (1951): 113-114. G. Arnakis, "Gregory Palamas, the Chiones, and the fall of Gallipoli", *Byzantion* 22 (1952): 305-312; Paul Wittek, "Chiones", *Byzantion* 21 (1951): 421-423.

8 Palamas, "Dialexis," #2. "'ημεις ηκουσαμεν δεκα λογους, ούς γεγραμμενους κατηγαγεν 'ο Μωυσης εν πλαξι λιθιναις...

9 Son kısım için, bkz. Sahas, s. 9.

Farsça bir kelimenin bozulmuş hali olduğunu varsayar; Balivet, Meyendorff ve Prohorov ise Selânik'te Hıristiyanlıktan Yahudiliğe dönen "Chionios" diye birinden bahsederler. Fakat erken dönemden bir Bizans kaynağında üçüncü bir olasılık karşımıza çıkar, buna göre tanımlayıcı unsur dinî değil etnik ya da coğrafidir.

Ana dili Yunanca olup eserini Latince kaleme alan Ammianus Marcellinus 4. yüzyıl sonları ve 5. yüzyıl başlarında yazdığı tarihinde Chionai'yi, ya da "Chionitae"yi, Pers diyarı yakınlarında Bizanslıların başlarda epey temasta oldukları bir millet olarak tarif eder. Marcellinus'un eserinin günümüze ulaşan on iki yazma nüshasından iki tanesi 9. yüzyıldan kalma, gerisiyse 15. yüzyıldan – yani Palamas'ın hayatına rahatlıkla denk düşen bir dönem söz konusu. Bu yüzden Palamas'ın bu eserle aşina olma ihtimali Bizans'ın erken dönemleri üzerine çalışan herhangi biri kadar. Metropolit, doğrudan Latince alıntı yapmasa da, *Hesykhiast Azizlerinin Savunması* adlı eserinde başka Latince metinlerden de söz ederek Latince eserlerden alıntılar yapar, mesela 1339'da Barlaam ile XII. Benoit arasında geçen görüşme gibi.[10] Bu yüzden, Orhan'ın alimlerinden Osmanlı topraklarına yeni gelmiş kimseler olarak söz etmesi gayet mümkündür. Daha önceki araştırmacıların savlarına bakmak, Palamas'ın metnini dikkatle okumak ve erken dönem Osmanlı sarayının yapısını analiz etmek suretiyle, Palamas'ın sözünü ettiği Chionai'nin kendilerini coğrafi olarak tanımlamış olmaları ve aynı şekilde Palamas'ın zihninde de Marcellinus'un Chionitae'sinin retorik anlamda devamı olması ihtimaline işaret edecektir.

Arnakis, Gregory Palamas'ın metinleri üzerine yazdığı ilk makalede Chionai'nin Ahi teşkilatı mensupları olduğuna değinerek adeta teğet geçer. Bu tanıma karşı çıkılmayacağını düşündüğü anlaşılan yazar şöyle demekle yetinir: "Sözcük bir dilden diğerine aktarılırken bozulmuş olsa da, Ahilere işaret ettiğini anlamak güç değil."[11] Ahi teşkilatının esnaf ve tüccarlardan oluşan bir topluluktan ibaret olmadığını, İbn Batuta'nın da belirttiği üzere özellikle Bursa ve çevresinde gelişen bir çeşit dini kardeşlik teşkilatı olduğunu söyler. Arnakis'in etimolojik savının ikna edici olduğu varsayılacak olursa, Palamas'ın anlatısı Ahi teşkilatının "misyoner" yönünü vurgular ve Orhan

10 Palamas, *Défense des saints hésychastes*, c. 2, ed J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, n. 3, Louvain, 1959, s. 565.

11 Arnakis, *Speculum*, s. 113. Arnakis bu makalelerden dört yıl önce yayınlanan *Hoi Protoi Othomanoi* adlı kitabında da, kaynakları tanıtırken, Palamas'ın "Dialexis"inin metropolitin Ahi olarak tanımlanabilecek bazı "Osmanlı din alimleri" ile tartıştığı bir metin olduğunu laf arasında belirtir. *Hoi Protoi Othomanoi*, N. Frandjeskakis, Atina, 1947, s. 18.

Bey'in Ahilerin ciddi İslâm alimleri olduklarına ne kadar inandığını gösterir.[12] Arnakis, *Hoi Protoi Othomanoi*'de Ahilerin Osmanlı kentlerine bunlar fethedilip düzen altına alındıktan sonra geldiklerini belirtir,[13] fakat bu savı Chionai'ye uygulamaz.

Arnakis, Wittek'in itirazı üzerine, daha detaylı bir makale yazdı ve *Byzantion*'da yayınladı. Wittek'in Chionai'yi Türk "hocalar" olarak tanımladığı savını[14] çürüten Arnakis bu makalede etimolojik duruşunu bir kez daha dile getirir – eğer ismin çoğul -i hali "Χιονας" ve yalın çoğul hali "Χιονες " ise yalın tekil hali "Χιων" olmalıdır, ki bu "Ahi"ye "Hoca"dan çok daha yakındır. Arnakis ayrıca Wittek'in Orhan'ın yaylağında bir esnaf grubunun bulunmasını yadırgamasının da "haksız" olduğunu öne sürer, zira metnin kendisinden Chionai'nin "belli bir mesafeden" çağrılması gerektiği, dolayısıyla da yaylakta olmadıkları anlaşılmaktadır.[15] Arnakis savını Ahiler ile Osmanlılar arasındaki yakın ilişki hakkında İbn Batuta'dan daha fazla detay vererek sonuçlandırır.

Arnakis'in hipotezine yöneltilmesi gereken iki soru var: Etimolojik savları geçerli mi, Orhan ile Ahiler arasındaki ilişkiden anladığı başka kaynaklardaki çağdaş bilgilerle örtüşüyor mu? İlk soru Ahiler hakkında bir tartışmanın ardından ele alınacak, ki Ahiler konusundaki temel kaynağımız Orhan'ın memleketini Palamas'ın esaretinden yaklaşık yirmi yıl kadar önce ziyaret etmiş olan seyyah İbn Batuta. İbn Batuta, Ahi topluluğunu dini bir kardeşlik teşkilatı[16] ile en önemli özelliği yabancılara karşı misafirperverlik ve merhamet olan loncanın bileşimi olarak tarif eder.[17] Durum buysa, tartışma ne kadar hararetli, konuğun konumu ne kadar aciz olursa olsun, gözüne yumruk atmak pek Ahi'ye yakışır bir hareket değil.

Daha önemlisi, İbn Batuta'ya göre, Ahiler İslâm'ın manevi yönlerini oldukça iyi biliyorlardı; Taeschner'in makalesi de Ahilerin kendi literatürleri-

12 Arnakis, *Speculum*, s. 114.

13 Arnakis, *Hoi Protoi Othomanoi*, s. 242-243.

14 Arnakis, *Byzantion*, s. 308.

15 *A.g.e.*

16 Ancak, "Ahi" sözcüğü ile "kardeşim" sözcüğünün Arapçadaki karşılığı arasındaki bağlantı sorgulanmıştır. Fr. Taeschner, "Akhi", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1956, s. 321-322.

17 İbn Batuta, *Voyages*, c. 2, çev. B. R. Sanguinetti (1858), (Paris: Francois Maspero, 1982), s. 140. Ayrıca, Halil İnalcık "Fütüvvet ahlâkına göre 'insan-i kâmil' cömert, özverili, disiplinli, büyüklerine karşı itaatkâr ve dengeli olan bir kişidir," diye belirtir. *The Ottoman Empire, The Classical Period: 1300-1600*, NY: Orpheus Publishing, Inc., New Rochelle, 1973, s. 151. [Alıntı *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 158'den aktarılmıştır – ç.n.]

nin teşkilatın "yarı-dinî derviş usulünde bir cemiyet" olduğunu düşündürdüğünü öne sürer.[18] Buna karşılık, Palamas'ın tartıştığı alimler onun teslis, İsa'nın insani tabiatı ve tanrısal tabiatı ile ilgili Hıristiyanlık'a dair öne sürdüğü meseleleri imgelere tapınma, sünnet ve "biz İsa'ya hürmet ediyoruz... Siz neden bizim peygamberimizi sevip saymıyorsunuz?"[19] gibi alınganlık içeren sorularla karşıladıklarına göre İslâm'dan da pek anlamıyorlardı. Görünen o ki, Orhan'ın bilge adamları İslâm diyalektiği dışında bir konuda bilgili adamlardı.[20]

Chionai'nin hayalkırıklığı yaratan performansından daha önemlisi, Palamas'ın tartışmanın Ahilerin rahatlıkla saraya çağrılmış olabileceği Ahi teşkilâtı merkezi olma ihtimali düşük bir yerde geçtiğini söylemesi. Palamas şöyle yazıyor: "Ve bu emredildikten sonra, uzun zaman Rum Hıristiyanların yaşadığı yakınlardaki bir yöreye gönderildik, burada imparatorluk elçilerinin konağı vardı. Onları [elçileri] her gün ziyaret ettik..."[21] Palamas'ın elçilerin bulunduğunu belirtirken kullandığı çekimli fiil süregiden bir durumu tarif ediyorsa, uzun zamandır Rum Hıristiyanların varlığını belirtmek için kullandığı sıfat-fiil de süregiden bir durumu tarif ediyor olmalı. Palamas tartışmanın geçtiği yer için bilerek "kent" ya da "kasaba" sözcüklerini kullanmaz, sadece "yakınlardaki bir yöre" der. Muhtemelen, tartışma adını bildiği –mesela Nicomedia veya Nicea gibi– bir kentte gerçekleşseydi, daha sonra Nicea'ya götürüldüğünde yaptığı gibi burada da kentin adını söylerdi. Palamas'ın göründüğü kadarıyla kentin adını bilmemesi buranın ufak bir yer olduğunu ve yöreye gelen seyyahlar tarafından özellikle belirtilme ihtimalinin düşük olduğunu akla getiriyor, ki bu da kasabanın Hıristiyan niteliğinden söz eden araştırmacıların genel eğilimini destekliyor.[22] Bu durumda Chionai ya bir yandan

18 Taeschner, s. 321.

19 Palamas, "Dialexis," #13. "'ημεις μεν δεχομεθα τον Χριστον... 'υμεις δε ου δεχεθε τον προφητην 'ημων..."

20 Michel Balivet'nin Chionai'ın kâhin olabileceğine dair hipotezi için, bkz. "Byzantins, Judaisants et Juifs Islamises des 'Kuhhan' aux 'Xionai'", *Byzantion* 52 (1982): 24-59. Palamas ve Taronites elbette taraflıydılar, zira asıl amaçları Palamas'ın esaret altındayken bile münazaradan galip çıkacağını anlatmaktı.

21 Palamas, "Letter to his Church"# 16'da şöyle der: "και τουτου προσταξαντος εις την 'ομορον αγομεθα χωραν εκ μακρου Χριστιανιους Ρωμανιους κατωκισμενην." Burada, Palamas ile İbn Batuta arasında belirgin bir uyuşmazlık göze çarpar. İbn Batuta'ya göre, 1332'de, yani Palamas'tan yirmi yıl önce, Hıristiyanların yaşadığı tek Bitinya kasabası "kâfir Rumların Müslümanların idaresinde yaşadıkları küçük bir kent olan" Göynük/Kainuk idi. Oysa, Palamas kentte Rum Hıristiyanların yaşadığından gayet emindir. Bana kalırsa, ikisini uzlaştırmanın tek yolu İbn Batuta'nın Bitinya'daki her köyü ziyaret etmediğini düşünmek olacaktır. Ayrıca, bkz. aşağıda n. 22.

22 Örneğin, Philippidis-Braat, s. 148, n. 26: "Il subsistait des villages entièrement habités par des chretiens, où les Turcs s'étaient contentés d'installer une garde." Karş. Ibn Batoutah, *Voyages*, s.

da bir şekilde Hıristiyan Rumlar olan Ahiler olmalıdır ya da gerçekten Orhan'ın sarayına bağlı Ahiler olmalıdır. Fakat Wittek'in işaret ettiği üzere, Ahilerin saraya bu kadar yakından bağlı olmaları olağan değildi.

Wittek'in, Chionai hususundaki tahminleri de Arnakis'inkilere yakındır. Gerçi Arnakis'in etimolojik varsayımından biraz ayrılır. Wittek, Arnakis'in "Chion" teriminin kökeni olarak belirttiği Ahi sözcüğünün günlük konuşmada kullanılma ihtimali düşük Farsça bir "edebi" çoğul sözcük olduğunu öne sürer. Sözcüğün çoğul halinin kullanıldığı durumlarda, Chionai gibi belli bir Ahi grubunu değil bütün Ahi teşkilatını belirttiğini sözlerine ekler.[23] Wittek sözcüğün Türkçe hoca kelimesinin Yunancadaki bozulmuş hali olabileceğini söyler.[24] Son olarak, Wittek'in kendi savını açıklamaya ayırdığı tek paragrafta "Chiones"in "Ahi"den ziyade "Ahon"a benzediğini, "Χιονες" sözcüğünün tekil hali "Χιοναϛ" ise sözcüğün pekâlâ "Χοϛγιαϛ"ın bozulmuş hali olabileceğini belirtir. "Χοϛγιαϛ"ın Orta Yunancada hoca anlamında kullanıldığını ekler.[25]

Chionai'nin gerçek Müslüman din alimleri arasında pek de yetkin olmadıklarını bir an için kenara bırakırsak, Arnakis'in Wittek'in savına yöneltiği itiraza dönmek faydalı olabilir. Arnakis, Wittek'in analizinin öncelikle gramatik gerekçelerle hatalı olduğunu ileri sürer. "Χιονες" sözcüğünün nominatif tekil hali olan "Χιων" fonetik açıdan "Hoca"dan çok "Ahi"ye yakındır. Ayrıca, "Χοϛγιαϛ" Ortaçağ Yunancasında son derece ender kullanılan bir sözcüktü. "Hoca" hemen hemen her zaman "Χοτζαϛ" diye yazılırdı; "Χοϛγιαϛ" kadar ender kullanılan bir sözcük Wittek'in öne sürdüğü değişimleri geçirmiş olamazdı çünkü o kadar sık kullanılmış olamazdı.

Öte yandan, "Chionai" sözcüğünün anlamı için karşımızda duran seçenekler "Ahi" ve "Hoca"dan ibaret değil. Hem Wittek hem de Arnakis sözcüğün nominatif çoğulunu hatalı okumuşlardır, en azından Taronites'in metninin Philippidis-Braat edisyonu ve sonraki edisyonları göz önüne alınırsa.[26] Savlarını sözcüğün çoğulunun "Chiones" olması üzerine kurmuşlardır, fakat yukarı-

328-329. Arnakis bile *Speculum*, s. 114'te şöyle der: "...tartışma Bizans elçilerinin bulunduğu bir kasabada, Rumların oturduğu bir kasabada gerçekleşti. Belli ki, [Orhan] Bizanslıları etkilemek istiyordu – onun ince siyasi zekâsını gösteren bir arzudur bu."

23 Wittek, *Byzantion*, s. 422.

24 *A.g.e.*

25 Wittek, *Byzantion*, s. 422-423.

26 Philippidis-Braat metninin el yazmasından "Chiones" sözcüğünü "Chionai"a değiştirecek kadar ayrılmadığını varsaymalıyız. Arnakis, Wittek ve Vryonis "Chiones" terimini kullanırken, daha yakın dönemdeki Philippidis-Braat ve Balivet gibi araştırmacılar hem Yunancada orijinalde hem de transliterasyonda "Chionai" terimini tercih etmişlerdir.

da belirtilen edisyonlarda sözcüğün çoğulu "Χιοναι" şeklindedir. Bu durumda, tekili "Χιονης" olmalıdır, ki bu da ne "Ahi"ye ne de "Hoca"ya yakındır.[27]

Gramer tartışmalarının çıkarımları tartışmaların kendisini de aşmıştır. Arnakis ve Wittek, Palamas ile Taronites'in sadece pek aşina olmadıkları Türkçe veya Farsça bir kavramı kaydettiklerini farzetmişlerdir, oysa bu sözcüğü sadece Palamas ve Taronites kullanmıştır. Ne Orhan ne de onun Türkçe konuşan yandaşları Chionai'ye "bilge ve ilim sahibi adamlar" dışında bir şekilde hitap etmiş değildir.[28] Orhan alimlere hiç "Chionai" diye hitap etmemesine rağmen, Palamas böyle demesi gerektiğini derhal anlamıştır. Bu durumda, sözcüğün Palamas'ın kullanmak zorunda kaldığı Türkçe bir kelime değil, duruma uyarladığı Yunanca bir sözcük olduğunu düşünmek makul olacaktır.

Söz konusu münazara esnasında, sadece Taronites ve Palamas, "Chionai" ile "Türkler" arasında ayrım yapar. Türkler ile Chionai ise bunun aksine kendilerini aynı düşünsel geleneğin parçası saymışlardır. Türkler de tartışmaya katılma hususunda en az Chionai kadar hevesliydiler; hatta zaman zaman Taronites bile Palamas'ın Türk rakipleriyle Chionai arasında ayrım yapmaktan sakınır. Neticede, sadece Palamas ile Taronites'in Chionai'ye "Chionai" demesi ve tartışmada Türkler ile Chionai'nin kendilerini bilinçli olarak birbirlerinden ayırt etmemeleri Palamas'ın muhataplarına biçtiği lakabın kökeninin ve kullanımının Yunanca olduğunu, en azından Türkçe olmadığını destekliyor.

Arnakis ve Wittek meseleyi açtıktan sonra pek çok kitapta ve dergide Gregory Palamas, esareti ve "Dialexis"teki rakipleri hakkında makaleler yayınlandı. 1966'da J. Meyendorff Chionai'nin Yahudiliğe dönen Hıristiyanlar olduğunu, Osmanlıların fethettikleri kentlerde Yahudi cemaatlerine ne kadar hürmet gösterdiklerini görüp din değiştirdiklerini yazdı. Meyendorff, Chionai'yı Chionios'a –1336'da hapsedilen, Yahudiliğe dönen Selânikli– bağlar ve 14. yüzyılda Batı Anadolu'da ve Balkanlar'da Yahudiliğe geçişin gözde olması hakkında daha genel bir sav sunar.[29] Şimdilik tek bir soru yetecektir: Müslüman fatihleri memnun etmek isteyen insanlar rahatça Müslüman olup fetheden grubun mensubu olmak yerine neden Yahudiliğe dönsünler?

1972'de G. M. Prohorov, Meyendorff'a benzer bir savla, Chionai'nin Osmanlılara yakın, din değiştirme eğilimine sahip ve geleneksel Talmud ilminden uzaklaşmış belli bir Yahudi mezhebine –Karaim– geçen Hıristiyanlar

27 Philippidis-Braat hatalı yazımla 1688 tarihli Du Cange'da bile karşılaşıldığını, o zamandan bu yana da araştırmacılar tarafından "bitmek bilmeyen gramer tartışmalarında" kullanıldığını belirtir, s. 214n.

28 Palamas, "Letter to his Church", #17.

29 Meyendorff, s. 211-216.

olduğunu öne sürdü.[30] Prohorov, Chionion'un muhtemelen Karaim mezhebine geçen biri olduğunu ileri sürer, bunun için de Palamas'ın Chionai'yi Yahudi Sebt veya Paskalya'ya riayet etmemekle suçlamasına işaret eder. Prohorov, Palamas'ın Chionai'nin aslında Karaim olduğunu bildiğine hükmeder. Fakat Prohorov'un söz konusu ettiği pasajda Palamas Chionai ile Türklerden bir grup olarak söz eder.[31] Yani, Palamas heterodoks bir Yahudi mezhebinin ritüellerinden ya da bu ritüellere riayet edilmemesinden değil, Osmanlılar ve onların etrafındakiler tarafından uygulanan İslâm üzerine yorum yapıyordu.

1979'da Philippidis-Braat Palamas'ın metninin çevirisine koyduğu ekte sonucun belirlenemeyeceğini belirtti.[32] Göründüğü kadarıyla Chionai arasında belli bir Yahudilik eğilimi vardı, fakat bunu kesin olarak tanımlamak mümkün değildir. Philippidis-Braat, ayrıca, Du Cange'nin 1688 tarihli *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* eserinde birlikte sıraladığı üç sözcüğü kaydeder: "Chionai", "Chionios" ve "Chioniades" – 14. yüzyıl ortalarında Acem topraklarında faaliyet gösteren ve sapkınlıkla suçlanan bir "bilge" veya "hoca"nın unvanı. Hepsinin bir şekilde birbirine bağlı olduğunu iddia eden yazar,[33] her birinin bir çeşit sapkına işaret ettiğini belirtir.

Philippidis-Braat'ın çalışmalarını temel alan Balivet 1982'de daha karmaşık bir hipotez geliştirerek "Chionai"nin Türkçede hangi dinden olursa olsun müneccimleri tanımlamak için kullanılan "Kâhin" sözcüğü olduğunu ileri sürdü.[34] Balivet, bu etimolojiye göre Chionios, Chioniades ve Chionai arasındaki bağlantının sesle ilgili olduğunu,[35] eskiden ya da halihazırda Yahudi olmalarına değil ortak astroloji meraklarından ve Orhan'ın sarayında profesyonel müneccim olmalarından kaynaklandığını belirtir.[36] Aslında Hıristiyan Chionai bulunduğunu da söyler.[37] Balivet, bu tezi desteklemek üzere, Müslüman hükümdarların bilge kimseleri, özellikle de İslâma geçmiş Yahudileri, nüfuzlu mevkilere getirme alışkanlıkları olduğunu belirtir.[38] O da, Meyen-

30 G. M. Prohorov, "Prenie Grigorija Palamys Chiony: Turki'i Problema Zidovskaja Mudrostvujuscih", *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* 27 (1972): 329-369.

31 Palamas, "Dialexis", #14-15.

32 Philippidis-Braat, s. 218.

33 *A.g.e.*, s. 217-218.

34 Balivet, s. 39.

35 *A.g.e.*, s. 30, 36. Chionios'un Patriklik Meclisi'nin önüne çıkmasından 1336'da söz edilmişti, ki bu tarih Palamas'ın ele geçirilmesinden de, Türklerin alimlere ya da astrologlara "kâhin" dediklerini duymasından da neredeyse yirmi yıl öncedir.

36 *A.g.e.*, s. 57.

37 *A.g.e.*, s. 57.

38 *A.g.e.*, s. 41. "Selahaddin'in sarayındaki Maimonide"den söz eder ve Pyrgion (Birgi) emirinin Yahudi doktoru için onursal bir makam bulundurduğu bir hadiseyi İbn Batuta'dan aktarır.

dorff ve Prohorov gibi, o dönemde Bizans'ta sayısı giderek artan sapkın Yahudi mezheplerinden bahseder[39] ve Gregory Chioniades'in Acem diyarlarındaki kariyerini takip eder.

Bundan on yıl sonra, bu kez de Zachariadou Chionai'nin Yahudi niteliğine parmak bastı. Şöyle yazıyordu: "[Orhan] İslâmlaşmış bazı Yahudileri [münazaranın] Müslüman tarafını temsil etmek üzere davet etti. Ticaretle uğraşan eski bir Yahudi cemaati vardı. Bu cemaatin mensuplarının bir kısmı belli ki fatihlerin dinine geçmişti... Tartışma, göründüğü kadarıyla, Nicea Yahudilerinin bildiği bir dil olan Yunanca sürmüştü."[40] Savı açısından öne sürdüğü kanıt budur: Nicea'da Yunanca konuşan bir Yahudi cemaati mevcuttur. Sorun şu ki münazara Nicea'da gerçekleşmemiştir, bu yüzden de Nicea Yahudilerinin bu işte bir rolü olduğunu varsaymayı gerektirecek bir neden yok.

Palamas şöyle yazar:

> Ve bu emir verilince, uzun süredir Hıristiyan Rumların yaşadığı, yakınlardaki bir yöreye götürüldük... Sonra [Taronites] [Orhan'a] Nicea'ya gidip orada kalmamın benim için hem manevi hem de fiziksel açıdan daha iyi olacağını söyledi... [bunu] rica ettiğinde, [Orhan] dedi ki: "Kimdir bu keşiş, ne tür bir adamdır?" ve [Taronites] dediğini dediğinde emir şöyle yanıtladı: "Benim de onunla konuşabilecek ilim ve itibar sahibi adamlarım var," ve derhal Chionai'yi çağırttı... geldiler ve Taronites... söylenenleri ve yapılanları yazıya döktü... [sonraki bölüm] Bilin ki şimdi Nicea'da yaşıyorum...[41]

İyice belirtmek açısından, Orhan derhal "uzun süredir Hıristiyan Rumların yaşadığı yöre"den (ki İbn Batuta'nın 1332 tarihli anlatısına göre Nicea olamaz) Chionai'yi çağırttı. Üstelik yeni bölümün başlığı olan, "Bilin ki şimdi Nicea'da yaşıyorum" ifadesi aradan en azından biraz zaman geçtiğini ima ediyor. Son olarak da, münazara Nicea'da gerçekleşmiş olsa bile, yakın zamanda Müslüman olmuş Yahudiler ile pek fazla alakası olamazdı çünkü Nicea Yahudileri 1254 yılında büyük oranda Hıristiyan olmak zorunda bırakılmıştı.[42]

Zachariadou gibi Sahas da Chionai'nin, "Yahudi kökenli Müslümanlar" olduklarını savunur, bunun için de onların sözlerini alıntılar: "Musa'nın indirdiği, taş levhalara yazılı on emiri öğrenmiştik. Türklerin de aynısına

---

39 *A.g.e.*, s. 51.

40 Elizabeth Zachariadou, "Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", *Religionsgesprache Im Mittelalter* (Weisbaden: Harassowitz, 1992), s. 292.

41 Palamas, "Letter to his Church", #16-18: #18'de: "'Ιστε δε και τη Νικαια μενυν ενδημησαντα..."

42 Bowman, s. 17; ve Clive Foss, *Nicea: A Byzantine Capital and its Praises*, Brookline, MA: Hellenic College Press, İstanbul, 1996, s. 71.

inandığını biliyoruz. Bu yüzden, daha önceki inancımızı bıraktık, onlara geldik ve biz de Türk olduk."[43] Zachariadou, kendi adına, okuyucusunu Vryonis'e de yönlendirir: "Sonra Sultan Palamas ile kendi din alimleri arasında bir münazara düzenledi, bu din alimleri Chiones olarak tanınan, İslâm'a geçmiş bir grup Yahudiydi."[44]

Chionai'nin Yahudi niteliğini savunan birkaç araştırmacı Palamas'ın muhataplarını "Yahudi" olarak tanımladığına işaret ederek, "Dialexis" metnindeki bir tek cümleyi kanıt gösterirler. Philippidis-Braat, Meyendorff ve Sahas'ın dayandıkları satırlar şöyledir: "'Ημεις ηκουσαμεν δεκα λογους, ούς γεγραμμενους κατηγαγεν 'ο Μωυσης εν πλαξι λιθιναις, και οιδαμεν 'οτι εκεινους κρατουσιν οί Τουρκοι και αφηκαμεν 'απερ εφρονουμεν προτερον και ηλθομεν προς αυτους και εγενομεθα και 'ημεις Τουρκοι."[45]

Gerçekten de, bu çalışmanın başında verilenler gibi genel bir tercüme Chionai'nin İslâm'ın Yahudilik ile aynı emirler doğrultusunda kurulduğunu duyup "Türk" yani Müslüman olmuş Yahudiler olduklarını düşündürür.[46] Ancak Chionai'nin bu dönüşümü nitelemek için kullandıkları sözler aslında yoruma hayli açıktır. Öncelikle, "ηκουσαμεν" mutlaka "takip ettik" veya "boyun eğdik" anlamına gelmez. Hem Attika hem de Bizans Yunancasında birincil anlamı "duymak" ya da "anlamak"tır.[47] Üstelik, "bunun üzerine eski fikirlerimizden vazgeçtik, onlara katıldık ve biz kendimiz de Türk olduk,"[48] ifadesinde "vazgeçtik" ve "eski fikirlerimiz" (kelime anlamıyla "daha önce düşünmüş olduğumuz şeyler") için kullanılan sözcüklerin[49] de hem Bizans hem de Attika lehçelerinde daha sık kullanılan anlamları vardır. Örneğin, "vazgeçtik" şeklinde tercüme edilen "αφηκαμεν" üç dört anlama daha gelir, ki bunların daha ender kullanılanlarından biri de "yürüdük"tür.[50] Ayrıca,

43 Sahas, s. 9.

44 Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1971, s. 427.

45 Palamas, "Dialexis", #2.

46 "Türk" Palamas için çoğunlukla "Müslüman" ile aynı anlamı taşır. Yine de aşağıya bakınız.

47 E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 1914.

48 Philippidis-Braat edisyonu, s. 168.

49 Bizans Yunancasında özellikle "inanışlar" veya "inançlar" anlamına gelen bir kelime –"φρουνημαι"– mevcuttur ve Chionai bu sözcüğü konuşmalarında özellikle kullanmamaktadır.

50 Bizanslıların "αφιημι" sözcüğüne verdikleri anlam bu cümle bağlamında hiçbir şey ifade etmez. Genellikle "göz yummak" ya da "affetmek" olarak tercüme edilir. Taronites ve Palamas da, bu yüzden, sözcükten eski Attika Yunancasındaki kullanımıyla istifade etmiş olmalılar. Meyendorff'un "Palamas ne recherche pas non plus l'atticisme factice dont se vantaient les humanistes byzantines de cette époque et on ne le regrettera pas..." (*Le Défense des saints*..., cilt 1, s. xliv) yorumuna rağ-

burada nötr çoğul ilgi zamiri (yani "... şeyler") olarak tercüme edilen "'απερ" sözcüğü sıklıkla "gibi" anlamında da kullanılır. Son olarak, yukarıdaki yorumda "düşündük" olarak geçen "εφρονουμεν" sözcüğü daha çok "niyetlendik" şekinde tercüme edilir. Netice olarak, söz konusu ifade rahatlıkla "Musa'nın indirdiği, taşa yazılı, on emiri duyduk ve Türklerin onlara [emirlere] uyduğunu biliyoruz. Ve[51] daha önce niyetlendiğimiz gibi yürüdük ve [Türklere]-geldik ve kendimiz de Türk olduk" şeklinde de okunabilir. Böyle okununca bu ifade, kısmen dinî nitelikli olmakla beraber, Türklere katılmak üzere yapılan bir göçü tarif eder.[52]

Metnin daha teferruatlı okunması, münazaranın gerçekleştiği kentte sadece uzun süredir Hıristiyan olanların yaşaması, Bowman'ın "[Chionai'nin] eskiden Yahudi olmaları son derece düşük bir ihtimal. Bizans kaynakları onları ancak din değiştirmelerinden sonra Yahudi olarak nitelendirmekte..." yorumu[53] Chionai'nin Yahudi kimliğinin de Ahi veya Hoca olmaları kadar tartışmaya açık olduğunu gösteriyor. Sadece on emirden söz etmek kişiyi Yahudi kılmaya yetmez, özellikle de işaret edilmek istenen husus elbette Yahudi olmayan Türklerin de aynı yasaları izlediklerini belirtmekse ("Türklerin bunlara [emirlere] uyduğunu duyduk). Chioani'nin aslında on emirden haberdar olan, tıpkı (Müslüman) Türkler gibi, zaten Müslüman bir grup olması daha olası. Mesele "Türk olma"nın "Müslüman olmak" ile aynı anlama gelip gelmediği, özellikle de Chionai nezdinde. Bundan sonraki paragraflarda "Türk"ün bu bağlamda dinî çağrışımlardan ayrı bir anlama gelebileceği ve Chionai'nin sözlerinin din değişiminden ziyade coğrafi bir yer değişimini ifade edebileceği ortaya konulacak.

Palamas için "Türk" çoğunlukla "Müslüman" anlamına geliyordu, ama yazar sadece dinî bir sınıflamadan söz edermiş gibi durmuyor. Kilisesine yazdığı mektupta Türklerden ilk kez etnik veya coğrafî bir tanımlamayla "artık Türk dediğimiz Akamenidler" diye söz eder.[54] Gerçekten dinî içerikli

men, bu kullanım gayet makuldür. Attika etkisi bu dönemde halen epey güçlüydü; Palamas da Bizans döneminin üçüncü çağında "okulların yapay Attika lisanı ile yazan" alimler arasında sayılır (Sophocles, s. 22-23). "Dialexis"i kaleme alan Palamas değil Taronites idi; Taronites ise muhtemelen Palamas'ta görülen Attika Yunancası kalıntılarından vazgeçmeyi gerektiren hümanizm karşıtı ihtiyaçlara sahip değildi.

51 Bu yazarların hepsinin "bu yüzden" diye tercüme ettikleri "και" sözcüğü çok daha sıklıkla "ve" anlamında kullanılır.

52 13. ve 14. yüzyılda insanların Acem topraklarından Osmanlı topraklarına göçü daha sonra ele alınacaktır.

53 Bowman, s. 70.

54 Palamas, "Letter to his Church", #5: "...τοις Αχαιμενιδαις, ούς νυν Τουρκους καλομεν..."

olan metni *Hesykhiast Azizlerinin Savunması*'nda Palamas Bizans'ın Müslüman hasımlarına "Türk" demez; "Türkler"den söz etmek için, çelişkili bir şekilde, Bizanslıların daha sık kullandıkları "Persler" sözünü kullanır.[55] Ya Palamas kendi içinde tutarlı değildir ya da "Türk (Τουρκ)" sözünün "Müslüman"ın ötesinde bir anlam taşıdığını düşünmektedir.

Palamas'ın "Türk" sözcüğünü ne şekilde kullandığından daha da önemlisi, Chionai'nin "Türk olduk"larını söylerken ne anlamda kullanmış olduklarıdır. Buna açıklık getirilmesi gerek: Palamas ve Taronites "onlar Türk oldu" demiyorlar; bizzat Chionai "Türk olduk" diyor. Chionai, Palamas ile tartışmaya girdikleri sırada Müslümanlardı kuşkusuz. Türklerin peygamberine "bizim Peygamberimiz" diyorlar.[56] Palamas kendisi de, onlardan daha önce Yahudi olarak söz etse de,[57] daha sonra sünnet hususunda retorik bir yorumda bulunurken onlara, Türklerle birlikte, neden başka Yahudi usullerini uygulamadıklarını soruyor.[58] Chionai kendi durumunu Yunanca konuşan bir kitleye anlayacağı şekilde mi anlatmaya çalışıyordu? Yoksa, tamamen farklı –coğrafi ya da dilsel– bir dönüşümden mi söz ediyorlardı? Başka bir deyişle, Orhan'ın sarayında en azından bir kısım Türk olmayan Müslümanlar ile bir süredir bir arada Müslüman olarak yaşamışlıkları varken bütün Müslümanlara "Türk" derler miydi?

Çağdaşları olan diğer Müslümanların bütün Müslümanlara, Türklerin yaşadığı alanlardakiler bile, "Türk" demediği kesin. İbn Batuta, Erzincan şehrinden bahsederken oradaki "Müslümanların Türk lisanı konuştuklarını" söyler.[59] Orhan'ın topraklarındayken, "Türkler"in muhtelif şeyleri nasıl adlandırdıklarını anlatır;[60] ama "Müslümanlar"ın himayesi altında olan bir Yunan kentinden söz eder.[61] Ayrıca, Palamas'ın esaretinin üzerinden henüz elli yıl bile geçmeden, I. Mehmed, "Acem ve Arapların Hakanı (hakanü'l-'Acem ve'l-'Arab)" diye anılıyordu;[62] bu unvanda tebaanın dini belliydi ama

---

55 Palamas, "Défense..." c. 2, tirad 3, 1, 4 (s. 563).

56 Palamas, "Dialexis", #13.

57 Palamas Chionai'ye "ateistler" diye de hitap eder ("Dialexis", #1), ve elbette daha sonra Müslüman olduklarını belirtir. Bowman, Palamas'ın "Yahudi" sözcüğünü muhtemelen aşağılayıcı bir şekilde kullandığını söyler (s. 70). Palamas kilisesine mektupta, şiddetli bir sofuluk nöbetiyle, Chionai'yi bir de "Satanist" olarak adlandırır. ("Letter", #17.)

58 Palamas, "Dialexis", #14.

59 İbn Batuta, s. 162.

60 *A.g.e.*, s. 181.

61 *A.g.e.*, s. 184.

62 Robert Mantran, "Les Inscriptions Arabes de Brousse", *Bulletin D'Etudes Orientales* 14 (1952-54): 87-114. #6 Yeşil Cami, s. 92.

etnik kökeni de önem arzediyordu. Başka Müslümanlar öyle yapmadığı sürece, Chionai'nin Müslüman olup da din değiştirme sürecini "Türk olmak" diye nitelendirmeleri tuhaf olurdu.

Chionai din değiştirdiklerini muhtemelen başka sözcüklerle anlatmışlardı, ama Taronites onların söylediklerini Yunancaya geçirirken "εγενομεθα...Τουρκοι" sözcüklerini kullanmıştı. Vardığımız bu sonucun "Dialexis"in tüm metnini şüphe altında bırakmaması açısından,[63] Taronites'in onlardan duyduğu aşina olmadığı sözcükleri neden, Palamas'ın kilisesine mektubunda sürekli yaptığı üzere, yazıya dökemediğini sormak gerek.

Bir anlığına Balivet'e ve Chionios, Chioniades ve Chionai'yi birbirlerine bağlayan şeyin heterodoksi, kehanet ve astroloji olduğu yolundaki hipotezine dönecek olursak, Chioniades ile Chionai sözcüklerini birbirine bağlayabilecek bir husus daha var. Chionios, "Chionai" ile "Chioniades" sözcüklerinden bir anlamda ayrılıyor, zira hakkında bilinenlere göre bu onun unvanı değil doğduğunda verilen ismiydi. Balivet, Philippidis-Braat ve Prohorov Chionios'a "le Chionios" diyerek[64] ve sözcüğün bir çeşit unvanmış gibi durmasına neden olarak hakikatten biraz uzaklaşıyorlar sanki. Yunancada bütün özel isimler başına bir belirli tanımlık alır; bu durumda "'Ο Χιονιος"u "le Chionios" olarak tercüme etmek sözcüğün anlamını ciddi biçimde değiştirir. Birini diğerine tercih etmesine hiç gerek olmayan Darrouzes "'Ο Χιονιος"u Fransızcaya doğrudan "Chionios" diye çevirmiştir; "Chionios"un söz konusu kişinin adı olduğu kilise meclisi tutanaklarından da bellidir.[65] Chioniades ise, Chionios'un aksine, unvanını Acem topraklarındaki eğitiminin ardından almıştır.[66]

Balivet ve Philippidis-Braat Chioniades/Chionai ile Chionios arasındaki tutarsızlığı sözcüğün "tanımadık" ya da "yabancı" niteliğine değinerek aşmaya çalışırlar.[67] Başka bir deyişle, Chionios'un kulağa benzer gelen lakapla-

---

63 Anlaşılan o ki, Taronites Chionai'nin söylediklerini hayli esnek bir şekilde aktarıyordu. "Chionai uzun süre konuştu, söylediklerinin özü şuydu..." ("Ηρξαντο ουν οί Χιοναι λαλειν πολλα πολλα [Chionai'nin konuşması küçültücü bir üslupla aktarılmış – şöyle de tercüme edilebilir: "abuk subuk konuşup durdular."] το δε κεφαλαιον του λογου τουτων 'ην 'οτι...") "Dialexis", #2. Bu insanların kim oldukları konusunda herhangi bir yorumda bulunabilmek için Taronites'in çok da serbest aktarmadığını varsaymak gerek elbette.

64 Örneğin, Balivet, s. 33; ve Philippidis-Braat, s. 217.

65 Jean Darrouzes, *Les Régestes des actes du Patriarcate de Constantinople*, Paris, 1977, c. 4 #2174 ve #2176, s. 133-135.

66 Balivet'e göre, Chioniades eğitimini Chionios adlı kişiyle vuku bulan hadiseden en az altı yıl önce tamamlamıştır. Chioniades 1250-1330 yılları arasında yaşamıştır. Bu yüzden, lakabını kendisi öldükten altı yıl sonra hapse atılan bir adamın adından alınış olamaz. Bu durum ikisinin arasında bir bağ bulunmadığı savını daha da güçlendirmektedir. Philippidis-Braat, s. 218; Balivet, s. 33-34.

67 Philippidis-Braat'a göre sözcük "tanımadık", s. 216; Balivet içinse "yabancı"dır, s. 58.

ra sahip diğer iki kişiyle bir bağlantısı olması gerekirdi. Oysa, "Chionios" ismi, mevcut metinlerde pek sık karşılaşılmasa da, hiç de o kadar tanımadık değildir. Hangi klasik lûgata baksanız Chion, Chione, Chionides ve Chionis isimlerine rastlarsınız; bunlar sırasıyla Atina'daki bir klasik Yunan yazarına ve yöneticisine, Daedalion'un efsanevi kızına, Atinalı bir şaire ve Olympia'nın ilk galiplerinden birine ait isimlerdir,[68] ki bu insanların hiçbirinin astrolojiyle ilgilenen yarı-Yahudi bilgelerle alakası yoktur.

Öte yandan, Chioniades ve Chionai biraz daha ilgiyi hak eder. Balivet ve Philippidis-Braat 1250 ile 1300 yılları arasında yaşayan Gregoras Chioniades'in bilge bir kimse olarak Acem diyarına astroloji eğitimi almaya gittiğini belirtirler. Öğrencisine göre, "...εν ολιγω μεγας εν Περσιδι Χιονιαδης εγενετο ..."[69] yani, "kısa süre içinde, o büyük adam Acem diyarında Chioniades oldu." Balivet ile Philippidis-Braat, bu ifadeden Chioniades'in lakabını becerilerini geliştirmek için bir zaman geçirdikten sonra aldığı sonucunu çıkarırlar. Fakat "Chioniades" lakabını edinmeksizin astronomiyle uğraşmış olan başka Yunan alimleri de vardır. O halde belki de Chioniades'e bu lakabı kazandıran şey Acem diyarında geçirdiği süre olmuştur, zira Bizanslı bir alimin bu alanda bilgi edinmek için o kadar uzaklara gitmesi pek olağan değildir. Bu olasılık, Chionai'nin de muhtemelen bir o kadar uzaktan göçtüğü gerçeğiyle ve Ammianus Marcellinus'un Pers ülkesi civarında "Chionitae" diye bir milletten bahsiyle birlikte ele alınırsa, Chioniades ile Palamas'ın muhatapları arasında bir coğrafi bağlantı olduğunu düşündürür. Her ikisi de adlarını aynı yerden, Bizanslıların "Chionitae diyarı" dedikleri yöreden almış olabilirler.

Şu ana kadar bahsedilenleri kısaca toparlamakta fayda var: Chionai, Ahiler veya Hocalar ile özdeşleştirilemez çünkü etimolojik savların ikisi de sorunsuz değilir ve metnin içindeki ipuçları bu sonuçları desteklememektedir. Ayrıca, "Chionai" sözcüğünün kökeninin Türkçe olmadığı anlaşılmaktadır, zira ne Orhan ne de Türkçe konuşan tebaası Chionai'ye "Chionai" diye hitap etmemektedir. Bunun tersine, Palamas ile Taronites ise neredeyse hemen bu şekilde hitap etmektedir.

Chionai'nin Yahudi kökenli olduğu kesin değildir. Münazaranın gerçekleştiği kent uzun süredir Hıristiyan Rumların oturduğu bir yerdir, bu da Chionai'nin Orhan'ın sarayına bağlı oldukları anlamına gelir. Ayrıca, Yahudilikten İslâm'a geçiş hakkındaki tek cümle dilbilimsel analiz çerçevesinde

---

68 John Lempriere, *Lempriere's Classical Dictionary*, Bracken Books, Londra, 1994, s. 161-162.

69 Alıntı için, bkz. Balivet, s. 33. Philippidis-Braat'a göre, s. 218, sondaki sözcük "εγενετο" değil "εφαινετο"dir (ortaya çıktı).

pek tutarlı değildir, özellikle de süreci anlatanın Palamas ya da Taronites değil Chionai olduğu ve adını lakap olarak alan Chioniades'in Yahudilik ile hiçbir alakası olmadığı düşünülürse. Palamas'ın Chionai'nin "Yahudi" olmalarıyla ilgili söyledikleri de, başka yerlerde onların ateist ve Satanist olduklarını söylediğine göre, ciddiye alınamaz. Son olarak da, on emirden bahsetmek sadece Yahudilere özgü bir şey değil. "Türk olmak" terimi, dönemin başka metinleri bağlamında düşünüldüğünde, din değiştirmenin ötesinde bir şeye işaret eder. "Chionai" sözcüğü Yunanca kökenlidir ve Chionai'nin kendilerini Türk olmak için belli bir mesafe kateden kimseler olarak tanımladıkları anlaşılıyor. Chioniades ile Chionai arasındaki bağlantı bilge olmalarından değil, İran civarındaki Chionitae diyarından gelmiş olmalarıydı.[70] Bu yüzden, Acem diyarından gelen bir grup ilim sahibi insanın rahat edip etmeyeceğini anlamak için 14. yüzyıl ortalarının Osmanlı sarayına bakmak mantıklı.

Moğol İmparatorluğu 1335 ile 1355 yılları arasında dağıldı,[71] tam da Orhan'ın Osmanlı gücünü sağlamlaştırmaya başladığı dönemdi bu. Bu yıllarda Anadolu'nun ekonomik ve politik merkezi batıya Bursa'ya doğru kayarken ve etrafındaki topraklar Osmanlı hâkimiyetine girerken,[72] insanlar da Moğol topraklarından Osmanlı diyarına doğru batıya göç etmeye başlamışlardı. Osmanlı sarayı üzerindeki Acem etkisinin kanıtlarını oldukça erken tarihli Osmanlı kaynaklarında bulmak mümkün. Bursa'da günümüze ulaşan en eski Osmanlı kitabesi Mehmed Kuhteri adlı Acem gölge oyunu ustasının 1399 tarihli mezar yazıtıdır.[73] Kuhteri'nin bir abidesi olması bile Osmanlı toplumunun üst kesimleriyle bağlantısı olduğunu gösterir. Osmanlı sarayında Acemlerin konumunun daha somut bir örneği 1421'de Yeşil Türbe'yi tasarlayan sanatçının kendini Hacı Ali Ahmed Tebrizi olarak tanıtmasıdır.[74]

Chionai gerçekten Acem diyarından mı gelmişti? Ammianus Marcellinus'un eserine bakmak ipucu verebilir. Geç klasik dönem Yunan eğitimi al-

---

70 Bu noktada, gramere kısaca girmek şart. "Chionitae" ve "Chionai" terimlerinin aynı olmadığı belli. Terimlerin ilki Yunanca bir sözcüğün Latince türevi, diğeri ise Yunanca kelimenin aslıdır. Özgün Yunanca kelimenin çoğulu "Chionai" ise, Latince türevi "Chionitae" olmalıdır, zira üçüncü çekimden Yunanca isimler Latinceye çoğul olarak birinci çekimde geçer; John C. Traupman, *Latin and English Dictionary*, Bantam Books, New York, 1966, s. 11.

71 B. Spuler, "Ilkhanids", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1956, s. 1122-1123.

72 İnalcık, s. 121.

73 Robert Mantran, "Les Inscriptions Turques de Brousse", *Oriens* 12 (1959): 115-170, #53, s. 158.

74 Mantran, "Les Inscriptions Arabes de Brousse", # 33, s. 106.

dığı Antakya'da 4. yüzyıl başlarında doğan[75] Marcellinus yirmili yaşlarının başlarında Doğu Ordusu'nun Bizanslı kumandanının maiyetine katıldı ve 360 yılında Amida'nın Perslerin eline düşmesine kadar geçen yedi sekiz yıl boyunca doğu cephesinde kaldı.[76] Antakya'ya döndükten sonra, 378'de Roma'ya gitti ve *Tarih*'ini muhtemelen okur kitlesinin ilgisini çekmek amacıyla Latince yazmaya başladı.[77] Marcellinus, Chionitae'ye altı sayfa kadar yer ayırır, bunun büyük kısmı yapılan anlaşmalar ve çarpışılan muharebeler hakkındadır.

Marcellinus ile Palamas arasında hem dönem hem de kültürel bağlam farkı var, bu yüzden 4. yüzyıldaki Chionitae ile 14. yüzyıldaki Chionai'nin aynı insan grubu olduğunu savunmak niyetinde değilim. Fakat Palamas bu sözcüğü Marcellinus'un bahsettiği yöreden gelmiş bir grup için kullanmış olabilir, tıpkı Türklerden söz ederken "Akemenidler" dediği gibi ve tıpkı başka Bizanslı yazarların da başka insanlardan klasik dönem terimleriyle söz etmeleri gibi. Birçok Bizanslı Türklere "Akemenid" derken "Chionai"den söz eden tek Ortaçağ yazarının Palamas olduğu doğrudur, ama Chionai literatürde sık rastlanma ihtimali düşük küçük bir gruptur. Geç dönemden bir Bizans yazarının nispeten yabancı bir grup insan için eskilerde kalmış klasik bir terim kullanmasının bir örneği de Dukas'ın, *Bizans Tarihi*'nde görülür; Dukas burada Sırplardan "Triballi" diye söz eder.[78] Trakya'daki bir halkı tanımlayan "Triballi" sözüne klasik literatürde sadece bir kez rastlanır – 1. yüzyılda Latince yazan Pliny'nin eserinde,[79] ki Marcellinus Palamas'tan ne kadar uzaksa bu da Dukas'tan o kadar uzaktır.

Marcellinus'ta Chionitae'den ilk bahis, Bizanslıların o sırada savaştıkları Pers Kralı Sapor'un "ordularının güçlükle ve muazzam kan dökerek memleketinin en ücra uçlarında düşman kabileleri geri püskürttüğü" ve aynı zamanda Chionitae ve Euseni topraklarında kışladığı hakkındadır.[80] Chio-

75 John C. Rolfe, ed., *Ammianus Marcellinus* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956), s. ix.

76 *A.g.e.*, s. xii.

77 *A.g.e.*, s. xvii.

78 Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev. Henry J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit, 1975, s. 60. Magoulias bunu şöyle yorumlar: "Bizans tarihçilerinin kendilerini yerlerinden eden tamamen farklı milli veya ırksal kökenlere mensup halklar için antik kabilelerin ve milletlerin adlarını kullanmaları çok tipiktir."

79 Lempriere, s. 693.

80 Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum Libri*, BG Teubner, Stuttgart, 1978, XVI., 9, 1 ve 4, s. 240-243. [Anladılar ki] "Saporem in extremis regni limitibus, suorum sanguine fuso multiplici, aegre propulsare gentes infestas", ve "ad Chionitas et Eusenos haec scripta mittuntur, in quorum confiniis agebat hiemem Sapor..."

nitae topraklarının Pers diyarının en uzak ucunda olduğu düşünülebilir. Marcellinus daha sonraki bir pasajda Pers Kralının Chionitae Kralı ve Albani[81] Kralı ile birleşip Dicle nehrinin kuzeyindeki Amida kentini kuşatmadan önce Ninova'dan geçtiğini yazar.[82] Bu durumda, Chionitae Pers diyarının batı ucunda, yani Bizans memleketinin doğu ucunda ve güneydoğuya düşen Ninova kentine nispeten yakın bir yerde yaşıyordu. 12. yüzyılda, o yörede yaşayanların İlhanlı hükmünde bulunmuş olması gerek, fakat İlhanlı İmparatorluğu'nun güçsüzleşmesinin ardından, Köprülü'nün işaret ettiği üzere, "Moğol unsurlar... coğrafi konumlarına göre farklı beyliklerin hizmetine girdiler."[83] Chionitae de bunun sonucunda daha sonraki Bizanslıların Chionai diyarı saydıkları bir yörenin sakinleri olabilirler.

Coğrafi bulgulara ve iki Bizanslı yazarın tanımladıkları bazı benzerliklere dayanarak,[84] Palamas'ın Marcellinus'a kulak vermesiyle, Palamas'ın Orhan'ın sarayına bağlı alimleri "Chionitae" yani eski zamanlarda Bizans'ın hemen doğusundaki topraklarda yaşayan insanlar olarak görmesi tamamen mümkün.

SONUÇ

Palamas'ın söz ettiği Chionai'nin Marcellinus'un Chionitae'sinden türediğini düşünmek için ilk neden sözcüklerin tamamen aynı olması ve her ikisinin de Bizans yazarları tarafından kullanılmış olmasıdır. "Chionai" Türkçe değil, Yunanca kökenli bir sözcüktür; Palamas'ın çağdaşı Bizanslı bir alim olan Chioniades, Marcellinus'un anlttığı diyarlara gittikten sonra benzer bir kelimeyi lakap edinmiştir. Chionai de bizzat, Taronites'in kendilerini anlatmalarına imkân sağladığı kısacık bölümde, kendilerinin de uzaktan geldiklerini belirtirler. Ayrıca, metnin içindeki kanıtlar ve 14. yüzyıldaki Bitinya gerçekleri doğrultusunda Chionai'nin Yahudi kimliği tutarlı değildir. Bu yüzden, Chionitae ile Chionai arasında bir bağlantı kurulması makul görünmektedir.

Palamas'ın anlatısında Chionai'nin pek de yetkin bir tablo çizmemesi yazarın dinî argümanının önüne ket vurmasına rağmen, bu durum onların

---

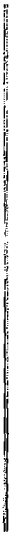
81 Sonunda Kafkaslar'da yerleşen bir halk.

82 Marcellinus, XVIII., 6, 22. s. 447-449. XVIII., 7, 1. s. 448-449. "Quem [Saporem] iuxta laevus incedebat Grumbates, Chionitarum rex...dextra rex Albanorum...Postquam reges Nineve Adiabenae ingenti civitate transmissa..." Amida'ya ilerlediler.

83 Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. Gary Leiser, NY: State University of New York Press, Albany, 1992, s. 47.

84 Özellikle de iki "halkın" da kinci oluşları.

kendilerini din değiştirmiş olan kimseler olarak tanımladıkları ya da Palamas'ın onları öncelikle dinsel açıdan gruplandırdığı anlamına gelmez. Bizans eserlerinde gruplar genellikle başka niteliklerinden ziyade "milliyet"lerine göre tanımlanırlar. Yine de, elimizde bulunan kanıtlara dayanarak kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Bu tartışma hâlâ bir muammadır ve Chionai, görünürdeki bütün çekingenliklerine rağmen, Orhan'ın onları Selânik metropolitinin karşısına çıkmak zorunda bırakmasının üzerinden altı yüzyıl sonra bile ilgi çekmeyi sürdürmektedir.



4

Osmanlı Sultanları İçin Hazırlanan Ekmekte Bursa Sarayının Rolü

Heath W. Lowry

On yedi yıl önce Princeton'a geldiğimden bu yana muhtelif vesilelerle Norman Itzkowitz ile aynı ekmeği paylaşma keyfine varmışlığım varken, (Osmanlı sultanlarının Topkapı Sarayı'nda yedikleri ekmeğin nereden geldiği hakkındaki) bu yazıyı kendisinin onuruna hazırlanan *Armağan*'a sunmak uygun olacaktı.

Bitinya şehirlerinden olan Bursa 1326'da fethedilişinden 15. yüzyılın başına kadar Osmanlı Devleti'nin ilk payitahtı oldu. Bu vesileyle Osmanlı hükümdarlarının inşa ettiği ilk saraya da mahal oldu. Bu kadarı malum. Sarayın asıl yapısal nitelikleri ve 15. yüzyıl başlarında tahtgâh Trakya'da Edirne'ye taşındıktan sonraki durumu ise daha bulanık. Bu makale bu meseleleri anlamak üzere bir ön girişim ortaya koyuyor.

14. yüzyıla ait Osmanlı anlatı kaynakları mevcut değil; daha sonraki eserlerin ise hiçbiri Bursa sarayına dair işe yarar bir fiziksel tarif sunmuyor. Bu konudaki boşluk bizi, sarayın gerçek yapısı hakkında belki bir ipucu verir umuduyla, şehre gelen hem yabancı hem de Osmanlı ziyaretçilere yöneltiyor. Gerçekten de, mekânın tarifi üzerine bildiğimiz tek şahsi gözlem 1432 yılı Aralık ayının sonlarında ya da 1433 Ocak ayının başlarında Bursa'yı ziyaret etmiş olan 15. yüzyıl Fransız seyyahı Bertrandon de la Broquière'nin eserinde yer alır.[1] Yazarın şehir tasviri aşağıdaki ilginç pasajı da içerir:

---

1 Galen R. Kline, çev. ve ed., *The Voyage d'Outremer by Bertrandon de la Broquière,* Peter Lang, New York, 1988 [Bundan sonra: Broquière, 1432]. Eserin Türkçe çevirisi (ve Semavi Eyice tarafından eser üzerine ilginç bir makale) için, bkz. Ch. Schefer, ed., ve İlhan Arda çev., *Bertrandon de la Broquière'in Denizaşırı Seyahati*, Eren, İstanbul, 2000.

> Bu şehrin, batıya doğru uzanan alçak dağlardan biri üzerine kurulmuş büyük ve çok güzel bir kalesi de vardı; şehirde binlerce ev bulunuyordu. Hükümdar konağı da buradaydı ve çok güzel bir yapıydı; bana söylendiğine göre bu sarayda elli kadar kadın vardı, burada zevk ü sefa içinde yaşanıyordu. Sarayın bir bahçesi vardı ve içinde büyük bir havuz bulunuyordu; hükümdar burada, canı istediği zaman o çok güzel kadınlardan biriyle oynaşırmış; havuzda bir de küçük sandal varmış; bunlar hep benim kulağıma gelenler, çünkü ben sarayı ancak dışarıdan görebildim.[2]

Broquière'in kendi gözüyle gördükleri ile başkalarından duydukları arasında ayrım yapması o dönem seyyahlarında nadir rastlanan bir durum olup, 15. yüzyıl Osmanlı yaşantısı hakkında verdiği birçok faydalı ayrıntıya inanılırlık katar (Suriye'den yola çıkarak Anadolu üzerinden Edirne'ye deve kervanıyla gitmiştir). Söz konusu durumda, aslında sarayın içini görmediğini belirtmesi normalde bu anlatının geçerliğini sorgulamamıza neden olurdu ne yazık ki. Bu açıdan, sarayı ve içindeki keyif havuzunu gören, Broquière'in duyduklarına dayanarak anlattıklarını tamamen doğrulayan daha sonraki bir ziyaretçinin yazdıklarına sahip olduğumuz için şanslıyız. Bursa'yı 1558'de ziyaret etmiş olan Alman eczacı Reinhold Lubenau şehrin Osmanlı dönemine dair en ayrıntılı tasvirlerden birini sunar. Lubenau'nun yorumları arasında, yüz elli yıl önce Broquière'in büyük bir havuzun varlığından söz ettiği saray bahçelerinin durumuna dair şöyle bir pasaj mevcut:

> Surların yanında şehre doğru çok hoş bir de bahçe var. Bahçenin ortasında kaba taşlarla doldurulmuş dörtgen bir havuz var. Havuzun ortasında dört mermer sütun üzerine yapılmış mermerden güzel bir köşk duruyor. Köşkün ortasındaki çeşme çürümüş, köşkün çatısı yok.[3]

Lubenau bir başka pasajda sarayı şöyle tasvir ediyor: "Saray gündoğumuna bakıyor ve etrafında ayrıca bir duvar daha var, kilitli tutuluyor. Yıkık dökük durumda."[4] Yazar böylelikle, kendisinin (Broquière'in aksine) nasıl olup da saray mahallini gezebildiğini de açıklamış oluyor. Aradan geçen yüz elli yılda saray saltanat meskeni görüntüsünü tamamen yitirmiş, yazarın ziyaret ettiği dönemde ise neredeyse harabeye dönmüştü.

Aslında saray artık acemi oğlanlarının, İstanbul ve Edirne saraylarında

2 Broquière, 1432, s. 85. [Buradaki alıntı söz konusu Türkçe çeviriden aktarılmıştır, bkz. *a.g.e.*, s. 203, ç.n.]

3 W. Sahm, ed. *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, c. 3, Königsberg, 1915. Bursa tasviri için, bkz. özellikle, s. 76-87 [Bundan sonra: Lubenau, 1588].

4 Lubenau, 1588, s. 76.

sultanın ekmeği yapılırken kullanılan unu hazırladıkları yer haline gelmişti. Lubenau yapının işlevini şöyle anlatıyor:

> [Saray] tamamen harabeye ve viraneye dönmüş; içinde çok sayıda *Atschamoglanen* [acemi oğlan] kalıyor, bunlar en kuvvetli Hıristiyan oğlanlardan. Buğdayı [*weitzen*] ayıklayıp, defalarca yıkadıktan sonra kurutmak [bu çocukların görevi]. Unu [*mahl*] iyice paklayıp arındırıyorlar. Un [*mehl*] Sultan'ın ekmeğini pişirirken kullanılmak üzere İstanbul'a ayda bir, her teslimatta 120 sahm [1 sahm = 2,5 kilo] gönderiliyor. Bu işe ne kadar emek harcandığı şaşırtıcı mı? Beş altı *Atschamoglanen* arka arkaya diziliyor, [aynı unu] biri işledikten sonra arkasındaki aynı işlemi bir daha yapıyor. İçinden küçücük bir taş bile çıksa, arkadaki üçüncü kişi de işlemi tekrarlıyor ve öylece devam ediyor. Başlarına hususi denetçiler tayin ediliyor.[5]

Lubenau, başka bir kaynakta görmediğimiz bir uygulamayı, 16. yüzyıl sonlarında sultanların ekmeğine tahsis edilen unun hazırlanmasında Bursa'daki eski sarayda devşirme oğlanların istihdam edilmesini tasvir ediyor. Yazar bir eczacı merakıyla bu amaç için hazırlanan unun tam miktarını sormuş ve İstanbul'daki saraya her ay yaklaşık 300 kilo gönderildiğini öğrenmişti (1 sahm = 2,5 kilo x 120 sahm/ay = 300 kilo).

Bu pasaj belki de başka türlü su yüzüne çıkmayacak bir uygulama hakkındaki tek referans olabilirdi, eğer yaklaşık yüz yıl sonra (1675'te) Bursa'ya giden iki İngiliz ziyaretçi de eski sarayın kalıntılarının hâlâ aynı amaçla kullanıldığını belirtmiş olmasaydı. George Wheeler'ın şehir tasviri sur içindeki hem "eski" hem de "yeni" sarayı kapsar:

> Surların içinde iki tane Saray var, biri eski öteki yeni. Eskisi neredeyse yıkılmış, sadece mısır temizlemek ve Saray'a rafine un üretmek için kullanılıyor. Ötekisi bundan on yedi yıl kadar önce Sultan'ın [Grand Signior] buraya gelmesi münasebetiyle iki ay içinde inşa edilmiş. Ufak bir yapı, ama hamamlar ve fırınlar ile donatılmış, hoş kordonlar ve çiçekler ile bezeli yaldızlı çatılar ve duvarlar ile süslenmiş; evlerini kocaman karyolalar, masalar, sandalyeler ve tabureler ile doldurmayan Türklerin tarzına uygun olarak her odanın bir tarafında döşeme ve mobilya niyetine yüklükler var; ama odanın bir bölümü geri kalanından yüksek, üzeri de halıyla kaplı; herkes bu kısma geçip bağdaş kuruyor, bazen de üzerine oturacak ya da yaslanacak minderler oluyor; bu kısım salon, yemek odası ve yatak odası işlevi görüyor.[6]

---

5 Lubenau, 1588, s. 76.

6 George Wheeler, *A Journey into Greece*, Londra, 1682, s. 215.

Wheeler'ın anlattıkları, sultanın ekmeğinin ununun Bursa'daki eski sarayda hazırlanması uygulamasının 1675 senesinde hâlâ sürdüğünü doğrular; ama yapılan işlemler hakkında esas teferruatı seyahatinde ona eşlik eden dostu Dr. John Covel verir:

> Bu manastırın yakınında ufak bir hisar var, aşağı yukarı 175-180 adım, kapısı tam ortada, ön tarafı surların içinde; neredeyse kare biçiminde. Alındıktan sonra saray yapılmış, ama şimdilerde özellikle Sultan [Grand Signior] için hazırlanan ekmek çeşitleri ve peksimet için buğday ve pirinç unu üretilen bir imalathane burası; burada üretilen un, Sultan neredeyse oradaki saraya, mesela şimdi Edirne'ye, gönderiliyor. Mısır burada ıslatıldıktan sonra kurutulması için bir yöntemleri var, öyle ki yemek bir şekilde parlıyor; bunun başka bir yerde yapılamadığını söylediler bana.[7]

Görünen o ki, Bursa'daki eski saray 17. yüzyılın son çeyreğine kadar saray ambarlarına gidecek tahılın/unun hazırlandığı yer olarak kalmış. Covel'in anlattıkları unun paklanmasında ve elenmesinde hâlâ acemi oğlanların istihdam edilip edilmediğini anlamamıza yardımcı olmamakla birlikte, sultanların ekmeği için Bursa'da özel olarak un işlenmesi âdetinin hâlâ geçerli olduğunu açıkça ortaya koyuyor.

Bu ilginç uygulama ne zaman sona erdi? Bu sorunun yanıtını şehri 1738'de ziyaret eden 18. yüzyıl İngiliz seyyahı Richard Pococke'un eserinde bulmak mümkün. Anlattıkları arasında şöyle bir ifade geçiyor: "Tepenin kuzey yamacında sultanın [Grand Signior] yıllar önce yanan sarayının kalıntıları duruyor."[8] Eğer doğruysa, bu ifade eski sarayın sultanın ununun üretim yeri işlevinin sona ermesinin 18. yüzyıl başlarına denk gelmesi gerektiğini gösterir.

Bu noktaya kadar incelememiz Bursa odaklı oldu, yani şehre gelen ziyaretçilerin sunduğu kaynaklara dayandı; şimdiyse payitahttaki Osmanlı sarayı üzerine olan literatüre dönerek bu konudaki kaynakların Bursa'da üretilen unun özel rolünü doğrulayıp doğrulamadığına bakmamız gerek.

Yirmi yıla yakın bir süre boyunca (yak. 1637-1657) Topkapı Sarayı'nda müzik hocalığı yaptıktan sonra deneyimleri hakkında ilginç bir risale kaleme alan Leh esir Bobovi, sultanlara sunulan ekmeğin kendine has vasfını anlatır; ekmeği masaya getiren görevli, "sofrayı kurup sultana ekmeği sunan sofracıdır." Sonra ekmeği tarif etmeye geçer: "Bu ekmek çok farklı bir şekilde pişi-

7 Jean-Pierre Grélois, *Dr. John Covel Voyages en Turquie, 1675-1677*, P. Lethielleux, Paris, 1998, s. 150.

8 Richard Pococke, *A Description of the East and Some other Countries*, c. 2, kısım 2, Londra, 1745, s. 119.

rilir, yumuşaktır ve kabuğu yoktur. Üstü renklidir ama bembeyazdır ve öyle yumuşaktır ki insan sanki çörekmiş gibi parmaklarıyla tutar."[9]

Sultanın ekmeğinin hazırlanmasına ait ayrı bir ritüelin varlığına dikkat çeken ilk modern araştırmacı Barnette Miller olmuştur; 1931 tarihli kitabı *Beyond the Sublime Porte*'de[10] konuya ışık tutar:

> 16. yüzyıl sonlarında (1590), Venedik Balyosu Giovanni Moro payitahtın ciddi bir tahıl kıtlığı çekmesine ve bulunabilen ekmeğin son derece kalitesiz olmasına rağmen sultana sunulan ekmeğin "süt beyazı" olduğunu kaydetmiştir.[11]

1616 yılına gelindiğinde, ekmeğinin sarayın umumi mutfaklarından gelmesinden memnun olmayan Sultan I. Ahmed sarayın birinci avlusunda, "çok hoş küçük bir yapı" diye tarif edilen,[12] duvarla çevrili özel bir fırın yaptırmıştı. Kapısının üzerinde şöyle yazıyordu: "Saraydaki En Saf Ekmeğin Pişirilmesi İçin."[13] Bu da Osmanlı hükümdarlarının şahsi ekmeklerine verdikleri önemin göstergesidir.

Miller bu fırında pişirilen ekmekte kullanılan unun nasıl tedarik edildiğini de anlatır:

> Bu ekmeğin unu eskiden imparatorluğun en iyisi kabul edilen Bitinya buğdayından üretilirdi; söz konusu un Bursa'dan İstanbul'a sekiz-on bin kiloluk partiler halinde tahıl olarak gönderilir, sultanın Saray Burnu'nun Marmara tarafındaki değirmeninde öğütülür, keçi sütüyle karıştırılır –bu yüzden saray bahçelerinin koruluklarından birinde sürü beslenirdi– ve birinci avludaki fırında pişirilirdi.[14]

Miller sultanın ekmeğinin hazırlanmasında Bursa'dan gelen tahılın rolünü doğrulasa da, söylediklerinin her ikisi de (Miller'ın aksine) Bursa'dan sa-

---

9 C. G. Fisher ve A. W. Fisher, "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description", *Archivum Ottomanicum*, 10 (1985): 5-81 [Bundan sonra: Bobovi, 1657]. Bkz. s. 6-7, 63.

10 Barnette Miller, *Beyond the Sublime Porte: The Grand Seraglio of Stambul*, CT: Yale University Press, New Haven, 1931 [Bundan sonra: Miller, 1931].

11 *Relazione*, seri 3, c. 2, s. 331'den alıntılayan Miller, 1931, s. 164-165.

12 Gilles Fermanel, *Le voyage d'Italie et du Levant du Messieurs Fermanel, Fauvel, Baudouin de Launay, et de Stochove (1630)*. Rouen, 1664. [Bundan sonra: Fermanel, 1630], s. 370'den alıntılayan Miller, 1931, s. 164.

13 Fermanel, 1630, s. 370'den alıntılayan Miller, 1931, s. 164.

14 Ottoviano Bon, *Serraglio del gransignore (1608)*, Venedik, 1865, s. 50'den alıntılayan Miller, 1931, s. 164; Michel Baudier, *Histoire générale du serrail, et de la cour du Grand Seigneur, empereur des Turcs*, Paris, 1624, s. 32.

raya gönderilenin işlenmemiş tahıldan ziyade un olduğunu belirten Lubenau'nun 1588'deki ve Covel'in 1675'teki ifadelerine ters düşüyor. Aynı şekilde, Lubenau yıllık un gönderimini yaklaşık 3.600 kilo olarak belirtirken, Miller (dönem belirtmeksizin) 7.000-8.000 kilo arasında bildiriyor. Her halükârda, sultanların yedikleri ekmek ile Bursa'daki eski saray arasındaki ilişki Miller'in verdiği detaylardan da açıkça görülüyor.

Bobovi'nin sultanın ekmeğini, "çok farklı bir şekilde pişirilir, yumuşaktır ve kabuğu yoktur. Üstü renklidir ama bembeyazdır ve öyle yumuşaktır ki insan sanki çörekmiş gibi parmaklarıyla tutar," diye tarif edişi[15] Miller'in ekmeğin hazırlandığı tahılın/unun Bursa'dan geldiğini teyit etmesiyle birleştirildiğinde, söz konusu ekmeğin asıl nitelikleri hakkında epey ipucu verir. Öncelikle, Bobovi'nin tarifine bakılırsa, bu ekmeğin sarayda fodla (فدله) ya da fodula (فدوله) diye bilinen ekmeğin çok rafine bir türü olduğu anlaşılır. Fodula, bol mayayla ve glütensiz hamurla yapılan yassı, pide (Yunanca "pitta" sözünden gelir, bu sözün küçültme eki almış hali "pittula"dır) benzeri bir ekmektir, kolayca bölünmesinden ayırt edilir.[16] Fodla/fodula sözcüklerinin kökeni genellikle belirsiz sayılırsa da,[17] Topkapı Sarayı muhasebe defterlerinde fodula sözcüğü sıkça geçer.[18] Özellikle, Hicri 981-982 (1573-1574) yıllarına ait bir saray muhasebe defterinde "Fodula Unu Muhasebesi" (*muhasebe-i dakîk-i fodula*) başlığı altında şöyle bir kayda rastlarız: "Adı geçen yılda, Bursa saltanat hasları emini Ali Çavuş'tan" (*'an canib-i Ali Çavuş, emin-i harc-i hassa-i Bursa fi't-tarih-i mezbûr: 1.350 kile*) [fodula unu].[19] Bu kayıt birçok unsuru yerine oturtuyor: a) saraya Bursa'dan gönderilen Miller'in belirttiği gibi tahıl (buğday) değil, Lubenau ve Covel'in ifade ettiği üzere gerçekten de undu; b) Bursa'dan gelen un fodula diye bilinen bir tür ekmek yapmak için ayrılıyordu; ve c) 1573-1574'te Bursa'dan saraya en az 20.783 kilo un gönderilmişti.[20]

---

15 Bobovi, 1657, s. 63.

16 Feridun Emecen, "Fodula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul, 1996 [Bundan sonra: Emecen, 1996], s. 167-170.

17 Emecen, 1996, s. 168.

18 Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri", *T.T.K. Belgeler*, c. 9, sayı 13 1979, s. 1-380 [Bundan sonra: Barkan, 1979]. *Dakîk-i fodula* için, bkz. s. 34, 72, 80, 105, 128, 144 ve 174.

19 Barkan, 1979, s. 144.

20 Kile olarak bilinen gayet değişken ölçü birimi hakkında, bkz. Halil İnalcık, "Weights and Measurements", H. İnalcık ve D. Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, 1994, s. 987-994. İnalcık bu çalışmada (s. 990) 1500 yılında İstanbul kilesinin 24,215 kiloya, Bursa kilesinin ise 15,395 kiloya eşit olduğunu belirtir. Saray defteri bu kayıtta hangi kilenin esas alındığını belirtmediğinden, ben bu örnekte Bursa kilesini kullandım.

Mevcut kaynakların incelenmesi Bursa'daki "eski" sarayın sultanların fodula ekmeğinin yapımında kullanılan unun hazırlanması için kullanıldığını doğrulasa da, bu uygulamanın arkasında yatan sebepleri aydınlatmıyor. Muhtemel açıklamalardan biri Osmanlı sultanlarını her dönemde endişelendiren zehirlenme korkusuyla ilişkili. Unu özel olarak hazırlama uygulaması sultanın ekmeğiyle oynanması ihtimalini bertaraf etmek için tasarlanmış olabilir mi?

Geriye kalan ve pek çok açıdan da en ilginç olan soru şu ki sultan sofrası için özel ekmek hazırlama uygulaması nerede ve ne zaman başladı? Devletin Bursa'daki ilk zamanlarından itibaren muhafaza edilen bir Osmanlı icadı mıydı, yoksa Osmanlı kisvesine bürünerek hayatta kalan Bizans imparatorluk geleneklerinden biri olabilir miydi? Osmanlı hükümdarlarının yeme alışkanlıklarındaki olası Bizans tesiri hakkında nispeten az şey biliyoruz. Fakat dağınık etimolojik ipuçları Bizans mutfak geleneklerinin Osmanlı sarayına sızmış olma ihtimalini akla getiriyor. Buna örnek olarak Osmanlıcada saray ambarı ya da sultanın kileri için kullanılan, linguistik açıdan doğrudan Bizans Yunancasındaki χελλάρι sözcüğünden gelen *kilâr* ya da *kiler* terimini gösterebiliriz.[21] Aynı şekilde fodla/fodulaya benzer yassı bir ekmek çeşidi olan pide[22] sözcüğünün yanı sıra her ikisinin de içinde pişirildiği fırın (Arapçaya da geçen Latince *furnus* sözcüğünden) kelimesinin de kesinlikle Bizans Yunancasından geldiği düşünülürse, ekmek ile ilgili sözcük dağarcığının büyük kısmının Türklerin Bizans arazilerine yerleşmeye başlayıp, açık ateşin üzerine konan portatif sac yerine sabit fırınlarda pişirilen ekmeklerle karşılaşmalarıyla birlikte Türkçeye girdiği sonucuna varabiliriz. Fodula sözcüğünün kökenine gelince, Türk-Rum araştırmacı Yerasimos yakın tarihli bir çalışmasında sözcüğün Bizans Yunancasındaki "pitta" (πητα) kelimesinin küçültme eki almış halinin bozulmasından, yani "pittula" (πητύλα) = fodula'dan ibaret olduğunu belirtmiştir.[23] Fodla/Fodula sözcüğünün kökeninin Türkçe olmadığı belli olduğuna ve ürünün kendisi de Osmanlıların pide dedikleri ekmek türüyle neredeyse aynı olduğuna göre, Yerasimos'un açıklaması makul görünüyor.

---

21 Henry Kahane, Renée Kahane ve Andreas Tietze, *The Lingua Franca of the Levant: Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana, 1958, s. 527; ve Speros Vryonis, Jr., "The Byzantine Legacy in Ottoman Forms", *Dumbarton Oaks Papers*, c. 23-24, 1969-1970, s. 253-308, özellikle, s. 272.

22 Stefanos Yerasimos, *Sultan Sofraları: 15 ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı*, İstanbul, 2002 [Bundan sonra: Yerasimos, 2002], s. 14.

23 Yerasimos, 2002, s. 14.

Ödünç alma işleminin terminolojinin ötesine geçip geçmediği meselesine gelince, hükümdarın ekmeğinde kullanılan unun Prusa'da (Bursa) hazırlanarak Konstantinopolis'e gönderilmesi daha önceleri de bir Bizans âdeti miydi? Bu, mevcut kaynaklara dayanarak yanıtlanamayacak bir soru.



İKİNCİ KISIM

16. ve 17. Yüzyıllar

Bir İtalyan ressamına göre Cem Sultan.

5

Gölgelerin Gölgeleri: 1530'larda İstanbul'da Siyasette Kehanet

Cornell H. Fleischer

1494 ile 1530 arasında İtalya'da kıyamet kehanetleri, siyasi şiddet, dinsel ve toplumsal sınırların yeniden tanımlanması arasındaki yakın ilişki hakkında yaptığı başarılı çalışmada, Ottavia Niccoli'nin odak noktası;

> VIII. Charles'ın işgalinden V. Charles'ın işgaline kadar süregiden *guerre horrend* [korkunç savaşlar] esnasında İtalya'daki toplumsal ve kültürel açıdan farklı ortamlardır. Bu tarihler anlamlı, zira o yılların siyasi istikrarsızlığıyla açıkça ilişkili görünen olgunun en azından kısmi bir yorumunu akla getiriyor. Rönesans'ta, hatta Ortaçağ'da kehanet oldukça iyi bilinen ve geniş kapsamlı çalışılmış bir konudur. Fakat burada ortaya çıkan resim en azından kısmen yeni: Dönemin siyasi ve dinî hadiselerine derinden bağlı genelleşmiş bir kültür pek çok farklı kanaldan çok geniş bir alana yayılıyordu. Başka bir deyişle, bu Rönesans'ın farklı bir yönüydü.[1]

Aynı dönemlerde aynı olgu merkezi İslâm ortamının da aynı derecede içine işlemişti; bununla birlikte, Batı Avrupa'daki durumun aksine, ne bizatihi Ortaçağ'ın ya da erken modern dönemin İslâmileşmiş yaşantısının ortak unsuru olarak ne de 1453'te İstanbul'un Fethi'nden 16. yüzyılın ortasına kadar Akdeniz'in hem doğu hem de batı kesiminde yaşanan daha geniş çaplı dönüşümlere bağlanan bir tema olarak fazla ilgi görmüş olduğunu söyleyebiliriz.[2]

---

1 Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, çev. Lydia G. Cochrane, Princeton, 1990, s. xi.

2 C. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah", Gilles Veinstein, ed., *Soliman le magnifique et son temps*, Paris, 1992, s. 159-177; ve *a.g.y.*, "Ottoman and Habsburg Empires in the Sixteenth Cen-

Mevcut çalışmanın amaçlarından biri hem İslâmi hem de Batılı Hıristiyan erken moderniteyi daha iyi anlamak için, özellikle de Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatı (1520-66) zarfında şekillenen "klasik" Osmanlı rejiminin 1520 ile kabaca 1550 arasında yapılanması ve pekiştirilmesi bağlamında kehanet prizmasının önemine işaret etmek.

Daha mütevazı olmak gerekirse, kıyamet hezeyanının ve kehanet metinlerinin genç Sultan Süleyman'ın şahsı ve ilk yıllarında geçirdiği sınamalar ile kazandığı başarılar etrafında kesişmesinin ve yoğunlaşmasının müphem tarihinin izini sürmeyi; ve kehanetin iç içe geçtiği siyasi eylem için hem açıklama hem de saik olarak ele gelir tesiri hakkında bir fikir vermeyi hedefliyorum. Süleyman'ın Habsburg (V. Charles) ve Safevi (Şah İsmail, Şah Tahmasb) rakipleri ile arasındaki hararetli yarış bağlamında, (Latin Hıristiyan ve Osmanlı Müslüman çevrelerin hem kendi içlerinde hem de aralarında) Binyıl'ın imparatorluğunun çok yakın olma ihtimali üzerinde giderek daha fazla odaklanan kehanet metinlerinin yazılışı ve dolaşımı 1530'larda zirveye ulaştı. Bu yıllar Viyana, Paris ve İstanbul arasında yoğun bir diplomasi trafiğine; V. Charles'ın Tunus'u ele geçirmesine; Osmanlıların Korfu'yu kuşatmalarına ve askerî açıdan başarılı olmakla birlikte siyasi açıdan hayli sarsıntılı olan Irakeyn seferine şahit oldu. Şekillenme açısından önem taşıyan bu döneme dair bir kehanet tarihi –bir bakıma gerçekleşmiş olamayacak kadar fantastik görünen ama aslında bir şekilde gerçekleşmiş olan şeylerin tarihini– oluşturma çabasının en önemli halkalardan biri Süleyman'ın sarayındaki önemli siyasi aktörlerden biri olan ve kıyamet kehanetleri kurgulayan, sahip olduğu öneme ve uzun süre Sultan'ın yakınında bulunmuş olmasına rağmen Osmanlı anlatı ve biyografi kaynaklarının neredeyse hepsinin, muhtemelen kasden, görmezden geldiği bir figürün, Remmal Haydar'ın karanlık yaşam öyküsüdür.[3] Haydar'ın hikâyesi Osmanlı tarihinin en sağlam gizemlerinden birini, Sultan Süleyman'ın sadrazamı ve ikinci benliği (*alter ego*) İbrahim Paşa'yı 1536'da ani ve gizli bir şekilde öldürtmesini, tamamen aydınlatmasa da konuya ışık tutar.[4]

---

tury: Is Translation Needed?", Konferans tebliği, *Imperial Models in the Early Modern World, Part 2: Managing Difference in Early Modern Empires,* UCLA, 9-10 Şubat, 2007.

3 Haydar başka bir amaçla ve başka bir bakış açısıyla yazdığım bir başka makalenin de öznesi: "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman,* ed. Jayne Warner, 2 cilt, Syracuse-İstanbul, 2001, s. 290-99; ayrıca Şubat 2005'te Filiz Çağman onuruna Topkapı Sarayı Müzesi müdürlüğünden emekli olması sebebiyle düzenlenen sempozyumda sunduğum "Saraydaki Kâhin" başlıklı tebliğin de konusuydu.

4 Fleischer, "Lawgiver", s. 167.

Yavuz Sultan Selim'in (1512-20) hayattaki tek ve dolayısıyla siyasi anlamda sınanmamış, süratli ve olağanüstü fetihleriyle hem Hıristiyan dünyasını hem de İslâm âlemini aynı anda hayranlık ve korku içinde bırakan oğlunun 1520'de tahta çıkmasıyla birlikte eski kehanet kitapları ortaya çıkmaya başladı. *Gurbetnâme* II. Bayezid'in (1481-1512) kardeşi Cem Sultan'ın Hıristiyan dünyasında 1483'te başlayan esareti ile 1495'te ölümüne kadar başından geçenleri anlatır.[5] Eser, pek çok açıdan, 1514'te tamamlanan ve daha çok bilinen bir eser olan *Vâkı'ât-ı Sultan Cem*'i[6] andırsa da, (Sultan Süleyman'dan söz edildiğine göre) 1520'lerin başlarında yazılmış olma ihtimali yüksektir, hatta belki de şehzadenin maiyetinde bulunan biri tarafından yazılmıştır.[7] Yazar araya (birçok araştırmacının alenen hayal ürünü olarak görüp *Gurbetnâme*'nin tarihsel değerini toptan yok saymaya sebep gösterdiği) uzun bir hikâye girer; Papa VIII. Innocent'in Cem Sultan'ı Roma'da kabulünün hikâyesidir bu. Cem kendi öyküsünü ve mensup olduğu hanedanın tarihini anlatmaya davet edildiğinde, *Tevârih-i Âl-i 'Osmân*'da naklolunan üzre beyân" eder. Yazar şöyle devam eder:

> Meğer merhumun [şehzadenin] Venedik âlimlerinden bir târih kitâbı eline girmiş idi; anda ayniyle tahrîr eylemişler ki sene ışrine ve tis'amie [920/1514] yılından sonra Âl-i 'Osmân'dan Sultan Süleyman nâm kimesne pâdişâh olup evvel gazâ ki anlardan vâkı' ola, Ungurus'a idüp ve niçe gazâlar ve fethler itdükden sonra birkaç kere dahî bî-fâyide donanma idüp ba'dezân bir âli donanma eyliye ki anun mukabelesine bir ahad mukabeleye kaadir olmaya; ve her cânibe ki kasd ide, feth idüp mansûr u muzaffer ola; ve Sultân-ül-guzâti ve-l-mücâhidîn Sultan Süleyman Han Hazretleri (Eazz-Allâhu-ensârehu - Allah ona yardım edenleri aziz kılsın) kendü Zât-ı Şerîfleriyle Roma'ya gelüp feth idüp ümerâsından ve ulemâsından bî-hâd kimesneleri katl idüp ve ol zamanda olan papayı dahî helâk eyleyüp Pâdişâh-ı âlem-penâh (Lâ-zâle makrûnen bi-himâyet-İllâh - Allah'ın himayesinden ırak kalmasın) ya'nî Sultân Süleyman Şâh Hazretlerinin bindüğü atını kiliselerinde [San Pietro] olan havzun içinden sulandurup ve aleflendürüp Roma'i cümle-i memâlik-i mahrûselerine ilhâk idüp niçe vakt anda sâkin olup adl-ü-dâd eyliye diyü sene erbea ve tis'ine ve semâneımie tarihinden [894/1489, Cem'in Roma'ya geldiği yıl] sekiz yüz yıl evvel kitablarına ya-

5 İ. H. Danişmend tarafından yayınlanmıştır, bkz. *Fatih ve İstanbul* II/12, 1954, s. 212-270.

6 En son Nicolas Vatin tarafından yayınlanmış ve incelenmiştir: *Sultan Djem*, Ankara, 1997.

7 Barbara Flemming, "A Sixteenth-Century Apology for Islam: the Gurbetname-i Sultan Cem", *Byzantinische Forschungen* XVI, 1990, s. 105-121. Tijana Krstic, "Narrating Conversions to Islam: The Dialogue of Texts and Practices in Early Modern Ottoman Balkans", yayınlanmamış doktora tezi, University of Michigan, 2004, yazarın İtalyan bir dönme olabileceğini, zira Venedik'teki kehanet cereyanlarını ve yayınlarını iyi bildiğini öne sürer.

> za-komuşlar. Merhum [şehzade] bu hâdise-i uzmâ'i naklidicek, anlarda [papanın maiyeti] da varımış, bu kitâbın aynini getürüp mukabele idicek anda dahî maa-ziyâdetin yazılmış göricek...[8]

Oraya toplanmış olan rical, kehanetin zararsız bir Osmanlı esirin şahsında gerçekleşebileceğini görüp rahatlayarak, ısrarla Cem Sultan'ın atını getirtip kilise meydanında yedirip içirdiler ve nihayet, "İşte irâdet-i Hak yirine geldi" diýe ilan ettiler. Yazar, bu gafil tayfanın, Cem Sultan'ın uyarısına rağmen, Roma'ya gelip şehri kılıcının gücüyle alacak olan Osmanlı'nın Sultan Süleyman olduğunu anlamadıklarını da sözlerine ekler.

Gurbetnâme'de Cem Sultan'ın esaretinin düz anlatımına eklenen bu kısmın geri kalanında papanın vaftiz teklifi ve şehzadenin nazikçe reddetmek suretiyle 325'te İznik konseyinde tahrif edilen din ile alakası olmayan Hıristiyanlığın gerçek tarihi ve İsa'ya inen İncil üzerine yaptığı uzun konuşma yer alır.

Bu senaryo ilk bakışta göründüğü kadar gerçek dışı değildir aslında. Söz konusu kehanetin (çürümüş olan kiliseyi temizleyerek evrensel imparatorluğu kurduktan sonra melek ruhlu bir papa ile birlikte arınmış bir inanç etrafında birleşmiş tek bir cemiyete adaletle hükmedecek olan Sultan'ın mucizevi bir şekilde din değiştirmesiyle münasip bir sona ulaşan) çeşitli türevlerinin 15. yüzyıl sonlarında yazma halinde bilindiğini ve 16. yüzyılın ilk yirmi otuz yılında baskılarının yapıldığını söylemekle yetinelim.[9] Cem Sultan'ın

---

8 *Gurbetnâme*, s. 227-8.

9 Kehanetin el yazması bir kopyası Floransa'da Bibliotheca Medicea-Laurentiana'da bulunmaktadır: Ms. Plut. 90, suppl. 5, 77a-78b; bu yazma üzerine bir inceleme için, bkz. G. Tognetti, "Venezia e le profezie sulla conversione dei Turchi", *Venezia e i Turchi: Scontri e confronte di due civiltá*, (Milano, 1985), s. 86-90 (hemen arkasından 1456-1460 yılları arasındaki hadiselerin teferruatını veren bir başka Latince kehanet gelmektedir, buna göre 1460'a kadar Fransız kralı Türkleri yenmiş ve Kudüs'ü Hıristiyan egemenliğine geri kazandırmış olacaktır); bu kehanetin ve Reform öncesinde İtalya ile Roma'nın Türkler tarafından fethedilmesini, Kilise'nin Türkler tarafından tedip edilmesiyle selamete kavuşmayı, sultanın ve bütün Müslümanların erdemli Hıristiyanlar veya melek vasıflı bir Papa tarafından dine döndürülmesini sabırsızlıkla bekleyen başka İtalyan kehanetlerinin muhtelif biçimlerde dolaşıma girmesi hakkında örnekler için, bkz. Agostino Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo: Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, ed. Enrico Morini, Roma, 1988, s. 203-206; F. Secret, "Aspects oubliés des courants prophétiques au début du XVIe siècle", *Revue de l'histoire des religions* 173 (1968), s. 173-201 (178, 1450 ve 1512 tarihli); Marcel Bataillon, "Mythe et connaissance de la Turquie en Occident au milieu du XVIe siècle", A. Pertusi, ed., *Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento*, (Floransa, 1966), s. 451-469 (453-56); Ottavia Niccoli, "'Prophetie di musaicho.' Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento", *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, ed. Antonio Rotondo (Floransa, 1991), s. 197-227 (211). Kehanetin imparator-sultanın Venedik'i diğer bütün milletlerin üzerine yükseltmesiyle sona eren Venedik kaynaklı bir versiyonu 15. yüzyıl sonlarında ve 16. yüzyıl başlarındaki Valois-İmparatorluk-Papalık mücadelelerinde Venedik'in benimsemiş olduğu

Roma'da bulunduğu süre zarfında Vatikan'ın çekirdek kütüphanesine başvurmasına ve şehzade ile papa arasında geçen dinî içerikli tartışmalara değinilmesi de tarihsel kayıtları yansıtır: Vatikan'ın şark koleksiyonundan kitap ödünç alındığına dair en eski tarihli kayıtta, Hıristiyan kaynaklı Arapça bir "Yahudiliğe reddiye" risalesinin 27 Ocak 1495 günü Cem Sultan'ın maiyetinden biri tarafından iade edildiği yazar – bu tarih şehzadenin papa ve diğer Hıristiyan hükümdarlar ile birlikte kendisini ağabeyi II. Bayezid'e karşı bir haçlı seferinin başına geçirmeyi umut eden Fransız kralı VIII. Charles tarafından Napoli'ye sürülmesinin hemen öncesine denk düşer.[10] Böyle bir eser art arda gelen ve benzer vahiyler üzerine yapılacak bir tartışma için hazırlık aracı olmuş olabilir pekâlâ.

Ele alacağımız diğer metin ise 1526 yılının –vezirler arasında kıdemin gözetileceği yolundaki beklentilerin aksine Sultan Süleyman'ın gözdesi İbrahim Paşa'yı Rumeli Beylerbeyliği'ne ve vezir-i azâmlığa yükseltmesinden üç yıl sonrasının– İstanbul bağlamına özel. Ancak bu metin de yukarıda bahsedilen Avrupa kaynaklı kehanet literatürüne hâlâ büyük paralellik yansıtıyor, özellikle de Roma'nın fethine üç kez girişileceğini ve ancak en sonuncu girişimin başarılı olacağını öne sürmesi açısından. 1526 Mart'ında, Macar seferinin arefesinde (buna göre, ertesi yıl Osmanlı kuvvetleri Roma'ya yürüyecekti), yeni vezir-i azâm İbrahim Paşa Venedik balyosuna demişti ki:

> Sultan ve kendisi [İbrahim], gençliklerinde eski bir kitap görmüşlerdi; kitapta henüz hiçbir yüksek mevkide bulunmamış birinin saraydan [haremden] çıkarak baş vezir ve Yunan [Rumeli] beylerbeyi olacağı ve adının da İbrahim olacağı yazıyordu. Osmanlı efendisi onun [İbrahim'in] zamanında ataların hiçbir zaman başaramadığı şeyleri yapacaktı: Roma İmparatorluğu'nu alacak ve muazzam seferlerde Hıristiyanlar ile çarpışacaktı. Hıristiyanlara

mesafeli ya da bağımsız duruşunun yarattığı endişeleri apaçık ortaya koyar; aynı dönemden benzer kehanet örnekleri için, bkz. Carlo Dionisotti, "La guerra d'Oriente e la letteratura veneziana del Cinquecento", Pertusi, ed., *Venezia e l'Oriente*, s. 471-493 (477-80). Bu türün en meşhur basılı örneği olan, Antonio Arquato'nun kâleme aldığı *De eversione Europae Prognosticon*'un özgünlüğünden Jean Deny, "Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle", *Revue des études İslâmiques* X/2, 1936, s. 201-220, 15. yüzyıl sonları ürünü olduğunu düşünerek şüphe eder; ancak Delio Cantimori kehanetin 1534'teki basımından önceki versiyonlarını saptamıştır, bkz. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, 1992, s. 31-2 ve Eugenio Garin, *Cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Bari, 1961, s. 484-5.

10 G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei manuscritti orientali della biblioteca vaticana*, Vatikan, 1939, s. 98-99; Cem Arapça kitaplar ödünç almış, 27 Ocak 1495 tarihinde kitapları iade etmiştir. Söz konusu kitabın arşiv kaydı şöyledir: Ms. Vat. Arabo 120, 6 bölüm (Hayrettin Yücesoy sayesinde St. Louis Üniversitesi Knights of Columbus Koleksiyonu'nda bulunan mikrofilm kopyayı inceleyebildim).

> saldıracak ve üç büyük savaş açacaktı, Türk hükümdarı bunların ikisinden yenik çıkacaktı; ama üçüncüde galip gelecek, Roma İmparatorluğu'nu bütün asil kumandanlarıyla birlikte ele geçirecek ve galip gelecekti; bu müthiş bir zafer olacaktı, Allah'ın izniyle. [Sultan] hem [İmparatorluğu] hem de diğerlerini hür kılacak, huzur ve karşılıklı sevgi içinde tek bir din olacaktı ve o bunun kesinlikle gerçekleşeceğine inanıyordu.[11]

Tam da bu sıralarda, dünyanın sonu ile ilişkili hadiseleri ele alan ve bu sonun mevcut çağda yani Hicri 10. yüzyılda olacağını tahminliyor gibi görünen İslâmi menşeli metinler Osmanlı saray çevrelerinde dolaşıma girdi. Bunların arasında en kapsamlı –ayrıca, üretim tarihi açısından tarihi en doğrulanabilir– olanı Abdurrahman el-Bistami'nin (ö. 1454-5) *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi* adlı eseriydi.[12] Memlûk topraklarında 14. ve 15. yüzyıllarda yaygın olan kıyamet kehanetlerinin, Haçlı-dönemi geleneklerinden de yararlanan, bir derlemesi olan *Miftâh* İbn 'Arabi'ye atfedilen kehanet içerikli bazı metinleri de kapsar, bunları nihai edebi şekline getiren Bistami'dir; başka bir makalede de ele aldığım üzere, bu metin Sultan Süleyman'a biçilen Mehdi ya da evrenin ermiş hükümdarı [kozmokrator], imajının dayanağı oldu.[13] Eserin belli başlı temaları şöyle sıralanabilir: Amaçları Konstantinopolis'in fethi ve İslâm topraklarının tahribi olan zalim Sarışın Halkların gelişi (Hıristiyan krallar); Mehdi'nin Roma'yı nihai olarak fethetmesi; memleketlerin harap olması; kuzeyden (Rum) gelen bir kralın Mısır'ı nihai olarak fethetmesi; İsa'nın dönüşü ve Deccal'in yok edilişi, kıyamet öncesinde bu kez Müslüman ve evli olan İsa ile Hz. Muhammed'in soyundan gelen Mehdi'nin ikili idaresiyle arınmış tek bir dinîn evrensel hükmünün kuruluşu. *Miftah*'ın incelediğim neredeyse otuz nüshasından altı tanesi, nüshalarda belirtilmiş olmak üzere, 16. yüzyıl başlarına ait, tarihler de ilginç: En erken tarihlisi 911/1504-5 yılından kalına ve sıralaması biraz karışık;[14] uzunca bir parçanın istinsah tarihi 927/1521, 943/1536-7 tarihli bir nüsha bunu tamamlıyor;[15] bir diğer nüsha Rebi'yülâhir 931/Şubat 1525 tarihini taşıyor ve üzeri notlarla dolu;[16] yine notlu üç kopyanın tarihi 939/1532-3, ama bunlar 932/1525-6 tarihli orijinallere dayalı.[17] Görünen o

---

11 Marin Sanudo, *I Diarii*, Venedik, 58 cilt, c. 41, 1879-98, 1526, s. 95; bu pasaja dikkatimi çeken Ebru Turan'a teşekkür ederim.

12 Bkz. Fleischer, "Lawgiver", s. 170 ve "Seer", s. 292-95.

13 *A.g.e.*

14 Yazma, SK Bağdatlı Vehbi 914.

15 Yazma, Laleli, 1532; bkz. "Seer", s. 297.

16 Yazma, TKS A 1602.

17 Yazmalar, TKS R 1752; SK Esat Efendi 1506; BN arabe 2664.

ki, Süleyman'ın saltanatının ilk on-yirmi yılında kehanetin az çok kabul görmüş bir versiyonuna ihtiyaç duyulmuştu, 1525-6 (Macaristan üzerinden Roma'ya yürüyüşün arefesi) ile 1532-3 (başka hadiselerin yanısıra Alaman Seferi'nin ertesi ve Irakeyn Seferi'nin öncesi) arasındaki yıllar bu talebin en yüksek noktalara çıktığı zamandır muhtemelen.[18] Metnin zamana uygunluğunun fark edilmesinin ardında yatan etkenlerden birisi Hicri 10. yüzyılın başında Selim'in şaşkınlık yaratan fetihleriyse, bir diğeri de Hanedanın ve yeni temsilcisi Süleyman'ın dünyanın sonuyla ilgili [eskatolojik] rolünü anlama ihtiyacıydı. Meşhur oryantalist ve kıyamet meraklısı Guillaume Postel 1535'te o yılın Fransız heyetine katılmış, I. Francis'in elçisi Jean de la Forêt'i Sarışın Halkların Kralı'nı amacı İslâmiyet'i yok etmek olmasına rağmen sahte bir müttefik gibi sunmakla itham eden bir vezir tarafından eserin havaya savrulduğunu görmüştü.[19] Topkapı Sarayı Arşivi'ndeki bir belge, 16. yüzyıl başlarında büyük olasılıkla Amasya'da ikamet eden bir şehzadeyi (muhtemelen II. Bayezid'in oğlu ve I. Selim'in ağabeyi Şehzade Ahmed'i veya Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'yı) ziyaret eden tasavvuf şeyhlerinin isimlerini ve kökenlerini bildiren kısa bir kayıtta yer alan birçok isim arasında, bir de, "Amasya'da olur meşhur kimesnedir bir *Miftah ul-cefr* verdi" ibaresi geçmektedir.[20]

Tarihlendirmesi bu kadar kesin olmamakla birlikte, 16. yüzyıl başlarında dolaşımda olan –sahte bile olsa– eserlerden biri de İbn 'Arabi'ye atfedilen *Şecereti'n-Nu'maniye fi'd-Devleti'l-'Osmaniye* idi, eserde Mısır'ın nihai fethi ve Âl-i Osman'ın dünyanın sonunun öncesinde gerçekleşecek son ve evrensel imparatorluğun hükümdarı olacağı öngörülüyordu. *Şecere* iç içe geçen dairelerin merkezine Mısır'ı yerleştiren dairesel bir kozmolojik diyagramdı, dairelerin etrafındaki metinler dünyanın sonu ile ilgili hadiselere esrarengiz açıklamalar getiriyordu; eser özellikle Sadreddin Konevi ve Halil b. Aybek es-Safadi'ye atfedilen şerhler vasıtasıyla tanınıyordu. Söz konusu şerhlerin 16. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl arasına ait ciltlenmiş muhtelif nüshaları mevcuttur ve çoğunda da daha sonra yazılmış "güncelleyici" yorumlar bulunur.[21] (Kesinlikle Selim'in Suriye ve Mısır fetihlerinin ardından hanedanın hami er-

18 1533-35 yıllarında İstanbul'da yaşanan kıyamet heyecanının Batı Avrupalılar tarafından (sempatiyle) algılanışı konusunda aydınlatıcı bir inceleme için, bkz. Robert Finlay, "Prophecy and Politics in İstanbul: Charles V, Sultan Suleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534", *Journal of Early Modern History* II/1, 1998, s. 1-31.

19 Fleischer, "Seer", s. 293.

20 TKS E 11779.

21 "Seer", s. 295 ve orada sözü geçen kaynaklar. Birkaç yıl önce Kunevi-Safadi şerhlerinin 17. yüzyıl nüshalarından birinde *Şecere* diyagramını kapakta gördüm: British Library ms. Delhi Arabic 1354; bir kopyanın daha mevcut olduğunu duydum, ama doğrulamış değilim.

mişi haline gelen) İbn 'Arabi'ye atfedilen başka metin parçalarına da belirli olayları (Selim'in ölümü, Süleyman'ın tahta çıkışı) belli kehanet pasajları ile bağdaştırmak üzere satır arası notları yazılmıştı.[22] Hanedanın eskatolojik rollerine ilişkin kehanetlerde İbn 'Arabi'nin önemi –ve Süleyman'ın bütün bunlara verdiği önem– Süleyman'ın 1534'te Acem cephesine giderken Konya'da Melami şeyhi Pir Ali Alaeddin Aksarayi'yi ziyaret edişinden de anlaşılıyor. Tarihçi Mustafa Âli'nin anlattığına göre, İbn 'Arabi, *Anka-yi Mugrib* adlı risalesinde şeyh ile sultan arasında gerçekleşecek bu görüşmenin haberini vermişti. ("Ve ol yezdan-i şerif ve mazhar-i sırr-i latifdir ki Şeyh Muhyiddin-i ekber kaddese'llahu sirrehu el-azher Anka-yi Mugrib nam risalesinde işbu [Pir Ali'nin]... vücud-i hüviyet-suhudinin haberin vermişdir yani ki sene-i erba'in ve tis'emi'e hududında isminin evveli 'ayn olan feride-i hafikeyn yine harf-i evveli sin olan şehriyar-i namdarla mülakat eyleye, şol medinede ki isminin evveli kaf ve ahiri ha' ola demişdir.")[23] Kehanetlere 922 (1516/1517) yılıyla başlayıp, Mısır'ın S(elim) tarafından fethini, iki Kutbun Konya'da buluşmasını, Roma'nın fethini, Kudüs'ün ve evrensel imparatorluğun "Davud'un oğlu Süleyman zamanında olduğu gibi" yeniden kurulmasını anlatan Yahuda 4497 numaralı Princeton yazmasında söz edilen de bu buluşma, daha doğrusu bu kehanettir kuşkusuz.[24] Bu buluşma, gözdesi ve ikinci benliği İbrahim Paşa, Sultan'ın yerine *ser-asker sultan* tayin edilmiş olmasına rağmen, birliklerini de fetihlerini de idare etmeyi beceremediğinden Süleyman doğu cephesine gittiği sırada gerçekleşmiştir.

1526 Mart'ında Venedik balyosuna hitap eden İbrahim Paşa henüz kendini kanıtlamamış, en üst rütbeye sadece Sultan'a yakın olduğu için yükselmiş ehemmiyetsiz biriydi –bu yükseliş meşhur ve ihtilâflı idi– Sultan'ın kendisi de kendini kanıtlamış olmaktan neredeyse İbrahim kadar uzaktı ve henüz babasından devraldığı ekâbire otoritesini dayatamamıştı.[25]

---

22 "Seer", s. 295.

23 Âli, *Künh ül-Ahbar*, Nuruosmaniye 3409, var. 160a. Alaeddin Aksarayi üzerine yazılanların en yeni özeti için ve ölüm tarihinin bu buluşmayı da mümkün kılan revizyonu (945 AH/1538-39 AD) için, bkz İsmail E. Erünsal, *XV-XVI Asır Bayrami - Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askeri'nin Mir'atu'l-Işkı*, Ankara, 2003, LI.

24 Princeton Y 4497, 19a-49b (20b).

25 "Lawgiver" ve Ebru Turan, "The Sultan's Favorite: Ibrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Suleyman (1516-1526)", yayınlanmamış doktora tezi, University of Chicago, 2007. Süleyman'ın baş vezirini "ilahi" dayanaklar ile yaratması hakkında, bkz. Snjezana Buzov, "The Lawmaker and His Lawgivers: The Role of Legal Discourse in the Change of the Ottoman Imperial Culture", yayınlanmamış doktora tezi, University of Chicago, 2005.

İbrahim Venedik elçisine, Osmanlıların ve Müslümanların Venedik kehanet trafiğindeki öneminden haberdar olmanın güçlendirdiği, metinlere ve kendi hayatına dayanan bir özgüvenle hitap etmişti. Sadrazamlık mevkiindeki tek sembolik icraatı 1525'te Kahire'de iki ay geçirerek, sabık Mısır valisi ve ikinci vezir Ahmed Paşa'nın isyanının ardından oraların ahvalini düzene koymak olmuştu. Sultan ile arasındaki eşsiz muhabbet ve "Roma" kehanetine dayanan otoritesi, çok geçmeden Doğu'dan gelen, dağarcığı da kaynakları da çok daha belirgin bir biçimde "İslâmi" olan bir kâhin yüzünden zora düşecekti: Remmal Haydar.

Remmal'e dair ilk güvenilir yazılı kayda Sultan Süleyman için kendisinin, "reml-i Danyal Peygamber" tabir ettiği uzunca bir yıllık tahmin hazırladığı 1535 ilkbaharında rastlanır; söz konusu tahminler başka şeylerin yanı sıra sultana hem *sahib-kıran*, yani ilahi takdirle *dünya-fatihi*, hem de *sahib-zaman*, yani çağın ruhani önderi olduğu konusunda güvence verir. Sultanın bu iki evrensel otoriteyi şahsında birleştirmiş olması *kutbu'l-aktab* [*axis mundi*] yani ilahi hiyerarşinin kutuplarından olduğuna, Mehdi'nin zuhurundan ve İsa'nın İkinci Gelişinden hemen önce evrenin onun hâkimiyetine gireceğine ve İslâm'ı bütün âleme yayacağına işaret eder.[26] Haydar öylesine önemli ve mahrem bir danışmandır ki tahminlerinin birçoğu sözlü iletilmelidir, eğer yazıya dökülecekse de şimdi ve gelecekte olacaklara dair bildikleri münasip olmayan gözlere görünmesin diye bunları Babüssaade Ağası kâğıda dökmelidir.[27] Haydar'ın bir yıl sonra –İbrahim Paşa'nın 15 Mart 1536'da gizemli bir şekilde idam edilmesinin hemen öncesindeki ve sonrasındaki aylarda– yazmış olması muhtemel Farsça bir risale Bistami'nin *Miftâh*'ının ilk ve ikinci kısımlarının arasında ciltlenmiştir.[28] Haydar'ın dayanak olarak kendi Hazreti Danyal mirası reml sanatına referans vermekle kalmayıp, ayrıca Bistami'nin *Miftâh*'ı, Sadreddin Kunevi'nin bir eseri –muhtemelen İbn 'Arabi'nin yukarıda söz edilen *Şecere*'sinin şerhi– ve kendisinin yaklaşık çağdaşı olan es-Suyûtî'nin (öl. 1505) hicri 10. asrın sonunda dünyanın sonunun geleceğini öngören tevatürlerin ortada dolaşmasına tepki olarak kâleme aldığı (aleyhte) bir risalenin yanı sıra Sultan'ın kendisine vermiş olduğu İbn 'Arabi'nin eserlerinden de (ve diğer kehanet metinlerinden) söz etmesi hem Haydar'ın sultana

---

26 TKS 1697; ayrıca bkz. "Seer", s. 296.

27 Burada söz edilen reml risalesinin yanı sıra Topkapı Sarayı Arşivinde Haydar'ın elinden çıkma üç yazma daha mevcuttur; ironik olarak, bunların sonuncusunda okunduktan sonra imha edilmesi tavsiye edilir: TKS E 845/31, 1538 ile 1550 arasına tarihlendirilir; TKS E 1122, yak. 1553; ve TKS E 1698, 1559.

28 SK Laleli 1532; bkz. "Seer", s. 297-8.

yakınlığını anlamak hem de Süleyman'ın kendi eskatolojik ermişlik kimliğine inanması ve bu kimliğin oluşumu hakkında bir fikir edinmek açısından önem taşır.[29] O halde, bu noktada Saray'da sultan ve uzman kâhini tarafından aktif olarak yorumlanan ciddi bir kehanet metinleri külliyatının toplanması açısından bir son noktası ile karşı karşıyayız. Çağdaş hadiselere (I. Francis ile müzakereler, Doğu'da Safevi savaşları, vs.) atıflarla dolu olan 1535 risalesi siyasetin kehanet ile ne derece iç içe girdiğini de gösterir, zira 1535-6 İstanbul'da kıyamete dair umutların ve kehanet trafiğinin doruğa çıktığı noktaydı.

Haydar'ın Osmanlı sarayına gelişi İbrahim Paşa'nın Mısır'dan dönüşüne tesadüf eder. Sadrazamın Mısır yolculuğundan (ki şeyh bu esnada İbrahim'e bağlılık sunmayı –mülazemet etmeyi– alenen reddetmiştir) kısa süre sonra Şeyh İbrahim-i Gülşeni'nin çağrılmasının (Kahire'den İstanbul'a, yak. 1527-8) nedenlerini açıklarken, Muhyi-yi Gülşeni (d. 935 H/1528-9 M, öl. yak. 1014 H/1605-6 M) şöyle anlatır:

> Menkûldir ki, çün İbrahim Paşa Rûm'a varur, meğer 'Acem'den bir fâzıl ceffâr gelür Sultan Süleyman Han cifr itdirir; ol dahî der ki "pâdişâhım senin saltanatına İbrahim nâm bir kimesne tedârik üzeredir, gaflet olmaya," diyü tenbîh ider; Sultan Süleyman cifrin sûretini İbrahim Paşa'ya virür; ol dahî alınmaz; bî-tevekkuf eydür ki "belî, pâdişâhım Mısr'da Şeyh İbrahim-i Gülşeni'ye cemî'-i Mısr halkı tâbi'dir, husûsen kûl tâ'ifesi cümle beğlerle mürîd olmuşdır ve oğlı bir sultân nesli [Memlûk] hâtûn almışdır ki Sultan Tomanbay'ın [son Memlûk sultanı] hâtûnı idi; eğer şimdiye değin zuhûr itmedi ise, 'acebdir" diyü pâdişâha 'arz ider ve Şeyh'i getürmeği nev'â zikr ider; pes şeyhi Rûm'a alıgitmek içün Mısr'a on çavuş irsâl ider ki bir an tevekkuf itdirmeyüb Mısr'dan tenha alıgideler diyü Sultan Paşa'ya hükm irsâl ider.[30]

Elbette, Muhyi-yi Gülşeni'nin menkıbe nitelikli eseri İbrahim Paşa'ya karşı tavır takınan –tıpkı bu sıralarda filizlenen Osmanlı tarihçiliğinin büyük kısmı gibi– daha geç tarihli bir kaynaktır, fakat yazar Süleyman'ın saltanatının sonuna kadar saray çevresine dahil olan Remmal'i pekâlâ tanıyor olabilir. Aslında, Haydar da 1553 civarında yazdığı bir mektupta varışının yaklaşık tarihini doğruluyor ve kendisi hakkında önemli bilgiler veriyor.[31] Mek-

---

29 1535 tarihli remilde İbn 'Arabi'nin eserlerinin ödünç alınmasına dair açık referans vardır; istifade edilen malzemenin listesi ise 1536 tarihli Farsça risalede bulunmaktadır.

30 Muhyi-yi Gülşeni, *Menâkıb-ı İbrahim-i Gülşeni*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1982, s. 398-9.

31 M. Tayyib Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", *Tarih Dergisi*, c. 8, 1958, s. 11-50 (Dördüncü Mektup, s. 38-43). Gökbilgin mektubun Mustafa'nın hocası Sururi'ye atfedilme ihtimali üzerinde duruyorsa da, yazar kendini açıkça "Haydar-i Remmal" olarak tanıtıyor.

tup kısa süre önce idam edilen Şehzade Mustafa hakkındadır, yazar şehzadenin davranışlarını yakından izlemiştir – yazar kendisinin Safevi ahvali konusunda uzman olduğunu da ortaya koyar. Gözlemesi istenen (muhtemelen hem doğrudan hem de sanatı vasıtasıyla) Mustafa'nın hiçbir hıyanet alametini görmediğini belirtir. Aksine, şehzadenin Şah Tahmasb ile arasındaki sözde irtibat, ki Sultan Süleyman'a hıyanet ettiğinin kanıtı sayılmıştır, Rüstem Paşa'nın aldatmacasıdır – Haydar bu gerçeği doğrudan işin içinde olan Safevi bağlantılarından birinden öğrenmiştir.

Haydar ayrıca saraydaki en vasıflı iki kişinin kendisi ve nişancı Celalzade Mustafa olduğunu belirtir. Mektubun hitap ettiği sultana, Safevi sarayında geçirdiği zaman içinde (burada önce Şah İsmail'in, ardından da 1522'de Herat'tan Tebriz'e dönen genç şehzade Tahmasb'ın hizmetinde bulunduğu neredeyse kesindir) kendisinin reml kabiliyetinin son derece takdir gördüğünü, bu yüzden de dünyadaki bütün hükümdarların onu istediğini söyler. Tahmasb Haydar'ın sanatını o kadar kıskanmış ve bir yandan da Remmal'e bağımlı olmaktan öyle korkmuş ki Haydar'dan altı yıl ders almış. Bu dersler Şah Tahmasb'ın üzerinde derin ve kalıcı bir tesir bırakmış olacak ki, Vicenzo degli Alessandri kırk yıl kadar sonra Kazvin'deki Safevi sarayını ziyaret ettiğinde şahın on yıldır sarayından çıkmadığını, kadınlarının arasında inzivaya çekilerek sürekli fal bakmayı tercih ettiğini görmüştü; baktığı fallar doğru çıkarsa kadınlar onu Tanrı'nın seçtiği, ilahi ilhama nail, Tanrı'nın hakiki elçisi olduğunu söyleyerek ona övgüler yağdırıyorlardı.[32]

1524'te (muhtemelen, tıpkı daha sonra Süleyman'a yapacağı gibi, kendi kehanet yeteneklerini de teşvik ettiği) Şah İsmail'in ölümünden sonra Haydar'ın Tebriz'deki işi zorlaştı. Henüz küçük yaşta olan şahın üzerinde kontrol sağlamaya çalışan Kızılbaş emirlerinden bir hizip Haydar'ı gizli-Sünni olmakla, fallarını artık Osmanlı sultanı olan Süleyman lehine okumakla itham ederek idam edilmesi için uğraşıyordu. Haydar'ı yok olmaktan koruyan tek şey İsmail'in Musullu dul eşi ve Tahmasb'ın "neredeyse" annesi olan Taclu Hanım'ın ve onun tarafında yer alan emirlerin himayesi oldu. Haydar sonunda sanatını icra etmeyi sürdüreceği Osmanlı sarayına kaçtı – Tebriz'de Tahmasb'a hocalık yaptığı yıllar düşünülürse, 1527-28 civarında olmalı.

Azerbaycan Karadağ kökenli *Kızılbaş* Haydar, dağınık referanslardan

32 Eugenio Alberi, ed., *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato*, III. Seri, c. II, Floransa, 1844, s. 109-113. Matbu metinde yer alan "buttando figure di chiromanzia sopra le cose del mondo" ["dünya maslahatı üzerine el falı atarak"] ifadesi pek anlamlı gelmese de, aynı rapora [*relazione*] dair 17. yüzyıldan kalma bir nüshada (Spencer Special Collections Library, University of Kansas, ms. 87, s. 124) çok daha mantıklı bir şekilde "*figure di geomancia*" [remil] ifadesi bulunmaktadır.

anlaşıldığı kadarıyla,[33] upuzun ömrünü hali vakti yerinde bir Osmanlı saraylısı olarak geçirdi; Tatar Pazarı'nda (Süleyman'ın halefleri burada onun oğullarına toprak ihsan eylemiştir) hatırı sayılır bir dirlik sahibi olduğundan (hatta muhtemelen Çingene sancak beyiydi), hem seferlere katılıyor hem de İstanbul'un elit camiasının meclislerine devam ediyordu, bu meclislerde Sultan Süleyman'ın eskatolojik kimliğinin ve misyonunun coşkulu yandaşlarından bir diğeri olan şair Yahya Bey ile dostluk ediyordu. Haydar seçkin çevrelerin müdavimlerinden olmuştu, öyle ki remilin şiire üstün olduğu yolundaki beyanıyla Hayali Bey'i şairin onu defalarca sert bir üslupla hicvetmesine neden olacak kadar öfkelendirmişti; onun sürekli takibatta olma temayülü yüzünden sonu gelmez meseleler kısaca, "Remmal'in davası kadar uzun" diye anılır olmuştu.[34] Haydar hem kökenleri hem de irtibatları sayesinde, Acem ve Safevi politikaları hakkında uzman –muhtemelen hakikatsiz bir uzman– olarak görülüyordu belli ki. (Haydar, Tahmasb'ın Osmanlı himayesindeki asi kardeşi Elkas Mirza'yı Safevi tahtına geçirmek için 1548'de düzenlenen sefere katılmakla kalmamış, Sultan'ın önünde şiir teatisinde bulunan gözde musahibler arasına girmişti.)[35] Haydar'ın gizli kâleminden çıkan ürünlerden elimize kalan son ikisi Şah Tahmasb ile gizli anlaşmakla itham edilen Şehzade Mustafa (yak. 1553) ve kısa süre önce Safevi topraklarına sığınmış olan Şehzade Bayezid (1559) ile ilgili raporlardır.

Daha önceki çalışmalarımdan birinde,[36] Süleyman'ın saltanatının ilk on-yirmi yılındaki kehanetlere bağlı umutların ve korkuların –ve imgelemin– 1550'den sonra yatışarak yerini daha dengeli ve düzenli bir imparatorluk tasvirine (ve ifadesine) bıraktığını öne sürmüştüm. Bu anlamda, Haydar'ın 1553 ve 1559 tarihli raporlarının, bir yandan etkinliğini sürdürdüğünü gösterirken, 1550'den önce yazdığı üç metnin yoğun olarak içerdiği kehanet lisanından epeyce yoksun olması dikkat çekicidir. Aslında, Şehzade Bayezid'in İran'a kaçışıyla ilgili olan son mektubunda ilgi görmek için yalvarışı neredeyse yürek parçalar; yazar daha önceki tahminlerinin doğruluğunun hatırlanmasını, mevcut sorunların (bu kez, Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid arasın-

33 "Seer" ve "Saraydaki Kâhin."

34 Âşık Çelebi, *Meşâir üş-Şuarâ*, ed. G. M. Meredith-Owens, Luzac, Gibb Memorial Series N.S. 24, Londra, 1971, "Hayâlî."

35 1548-49'da Acem seferindeyken, hem Hayali hem de Haydar Süleyman'ın bir meclisinde bulunmuş, hazır bulunan başka şairlerle birlikte ikisi de Sultan'ın beyitlerinden birine nazire söylemişlerdi. Seyyid Lokman'ın *Hünernâme*'sinin II. cildi için, bkz. Zekeriya Eroğlu, "Şehnameci Lokman'ın Hünernâmesi", İstanbul Üniversitesi mezuniyet tezi, 43a. Bu referans için Hilal Kazan'a teşekkür ederim.

36 "Lawgiver", s. 171-174.

daki savaş ve bu yüzden Şah Tahmasb ile barışın bozulup bozulmaması tartışmaları) hepsini onun remillerinden bilen düşmanlarının sahtekârlıklarının ve kendi sanatının tarafsız niteliğinin sınanmasını önerir. Remmal sarayda kaldı, fakat hayatının son yıllarında kehanetler artık 1520'lerdeki ve 1530'lardaki kadar etkili ve yaygın değildi; Sultan'ın mehdi kimliğinin sözcüsü saraylı olarak kaldı kalmasına, ama konumu kâhinden casusa indirgenmişti, üstelik kenara itilmiş bir casusa. Fakat biz şimdi gözlerimizi onun zirvede olduğu 1530'lara, Sultan Süleyman ile V. Charles'ın kehanetlerle mühürlenmiş ve çok yakında ele geçecek dünya hâkimiyeti için açık açık rekabet ettiği günlere çevirmeliyiz.

Epey gölgede kalmış gibi görünmesine rağmen Haydar, İstanbul'un hizip siyasetinin derinden içindeydi ve görünen o ki, Muhyi-yi Gülşeni'nin Haydar ile İbrahim Paşa'nın İstanbul'a aynı zamanda geldiklerini anlatışından da akla geldiği üzere, Sultan'ın diğer büyük sırdaşı İbrahim Paşa'nın önemli düşmanlarından biriydi. Venedik menşeli 1538 tarihli bir kitapçıkta[37] sultanın Belgrad ormanlarında kısa süre önce gözlenen bir alameti yorumlamak üzere bir bilgeler kurulu topladığı anlatılır: Üç kral tarafından komuta edilen hayalet ordular birdenbire belirmiştir; krallardan birinin verdiği işaret üzerine işitilebilir ve görülebilir bir muharebe başlamış ve yarım saat sürmüştür; bittiğinde ordular yok olmuş, arkalarında sadece toz toprak ve bir domuz sürüsü kalmıştır. Bunu yorumlayan yetkin kişilerden ilki bu durumun Süleyman'ın V. Charles'a galip geleceğini müjdelediğini söyleyerek Süleyman'ın saldırıya geçmesini öneren "Caider" olur. Bu "şakşakçı" yoruma "*odabassı*" denen zengin ve bilgili bir müneccim itiraz ederek alametin sultanın imparatora saldırmaması gerektiğine, aksi takdirde Osmanlı kuvvetlerinin bir domuz sürüsü gibi bozguna uğrayacağına delalet ettiğini açıklar. Venedikliler bile –hatta belki de özellikle onlar– Haydar'ın saraydaki nüfuzunun farkındaydılar, zira belli ki "Caider" bizim remmal ve ona itiraz eden de saraydaki kariyerine Süleyman'ın hasodabaşısı olarak başlayan, zenginliğiyle meşhur, bazı Venediklilerin Venedik-dostu ve hatta gizliden gizliye Hıristiyan-dostu olarak gördüğü İbrahim Paşa'dır.

O halde, yazarı belli olmayan bu kitapçık tarihçiye kültürel bir zirvenin resmini sunuyor; Süleyman'ın saltanatının ilk kısımlarında özellikle de İbrahim Paşa'nın vezareti altında benimsenen Roma tarzı (ve belirgin bir "Hıristiyanlaşma" vurgulu) imparatorluk vizyonunun Remmal Haydar'ın temsil

37 Bataillon, "Mythe et connaissance de la Turquie."

ettiği aynı derecede evrensel olmakla birlikte daha "doğulu" ve İslâmi vizyon ile çatıştığı bir resim bu. İbrahim Paşa ile Remmal Haydar'ın arasında sultanın iltifatına nail olmak için süregiden rekabetin boyutu kesinlikle sadece şahsi ve siyasi nitelikli iken, Süleyman'ın saltanatının ilk kısmında gözlenen Roma ve İskender tarzının aslında ne İslâm kimliğiyle ne de Osmanlı'nın evrensellik iddialarının İslâmi "ard alan" --Safevi olarak yorumlayınız– boyutuyla pek uyuşmayacağı yolundaki giderek güçlenen hissiyat, Osmanlı toprakları dahilinde ve haricinde, Osmanlı meşruiyetinin doğası ve niteliği üzerine olan umumi –aslında trans-Akdeniz– söylemde giderek daha önemli bir rol oynamış olabilir pekâlâ. Bu yüzden, Haydar'ın (ve derkenarlardan anlaşıldığı kadarıyla başka çağdaşlarının ve ardıllarının)[38] *Miftâ*h'ın "*La tagfil 'an İbrahim li'ennehu şeytan racim*" ["İbrahim'den gafil olma, zira o lanetlenmiş bir şeytandır"][39] kısmı üzerine yaptığı vurgu sadece kendi aralarındaki kavganın bir yansıması olarak değil de, bir yandan da dinsel ve kültürel dayanakların hassasiyetine yönelik bir farkındalık ifadesi olarak algılanmalı belki de. Bazı yorumcuların işaret ettiği üzere, Arap harfleri düşünüldüğünde *şeytân racîm* –lanetlenmiş şeytan rahatlıkla *sultân rahîm* –merhametli sultan– haline dönüşebilir.

38 "Seer", s. 298.
39 Laleli 1532, var. 156a.

6

Bir Şehzade Sancağa Çıkar (Bir İhtimal Dönmek Üzere)

İ. Metin Kunt

III. Mehmed sancak beyi olarak bir çıraklık dönemi geçiren son Osmanlı sultanıydı. Bu kadarı malum. Mercek altına alınması gereken ise sancaktaki bir şehzâdenin kapısının oluşumu ile şehzâde tahta çıktığında bu kapının İstanbul'daki pâdişâh kapısına katılması arasındaki bağlantı. Hanedanlık veraset usulü hakkında çok yazıldı, aile ve hâkim klan olması bağlamında Âl-i Osman üzerine son zamanlarda mükemmel çalışmalar yapıldı. Yine de daha fazla incelenmesi gereken bazı unsurlar ve gelişmeler mevcut. Bir şehzâdeyi sancağına gitmek üzere payitahttan çıkışından tahta çıkmak üzere geri dönüşüne kadar izlemek Osmanlı hanedan ve sultan hâkimiyeti olgularını aydınlatmak açısından faydalı olacaktır.

Şehzâde Mehmed 1566 baharının sonlarına doğru, o sırada şehzâde olan babası Murad'ın sancak beyliği yaptığı Manisa'da doğdu. Büyük büyükbabası Sultan Süleyman müjdeyi son seferi olan Zigetvar yolunda aldı ve Osmanlı Hanedanı'nın reisi olarak yeni doğan şehzâdenin adını koydu: "Adı Mehmed olsun," dediği söylenir, "çünkü bizde Murad'ın oğlu Mehmed olagelmiştir." Şehzâde Mehmed'in çocukluğu, babası 1574'te tahta geçene kadar Manisa'da geçti; bundan sonra o da payitahtta yaşadı. 1582 Mayısı'nın sonlarında (epey geçkin bir yaş sayılabilecek on altı yaşında) gerçekleşen sünnet düğünü dünyaya duyurulan, yabancı konukların katılımıyla kutlanan ve meşhur *Hünernâme* albümünde abideleşen esaslı bir devlet olayıydı.

O dönemde yaşayan, hem sarayın hem de muhtelif paşaların kitabet hizmetinde bulunan tarihçi Selânikî Mustafa, Şehzâde Mehmed'in bundan

bir buçuk yıl sonra, 1583 yılının Aralık ayının ortalarında İstanbul'dan çıkışını iyi gözlemleyecek ve kayda geçirecek konumdaydı. Selânikî'nin anlatısı şehzâdenin hazırlıkları ve maiyetiyle birlikte şehirden çıkış alayı hakkındaki en teferruatlı anlatımdır. Selânikî bürokratik kariyeri boyunca muhtelif merasimlerin icrasında yer almıştır; Osmanlı prosedürleri, protokolü, kutlamaları ve ziyafetleri konusunda özellikle iyi bir kaynaktır, zira görevleri ile şenliklere eşit önem vermiş gibi görünmektedir. Şehzâdenin sancağa çıkış merasiminde asıl rehberimiz Selânikî olacak.

Geleneğe-bağlı Osmanlılar sünnet düğünü için de şehzâdenin sancağa çıkması için de "geleneğin" tam olarak ne olduğunu anlamak için tarih kitaplarına başvurdular. Kâtipler daha önceki benzer durumlarda tutulmuş olan defterleri çıkardılar ve ne kadar harcama yapıldığını, konukların nasıl kimseler olduğunu, şenliklerin kaç gün sürdüğünü belirlediler; sonra da etkinlikler "kanûn-ı kadîm"e uygun bir şekilde düzenlendi. Sünnet şenlikleri daha önceki kutlamaları aratmayacak, hatta geçecek, şekilde tasarlanmıştı ama şenlikler sırasında yeniçeriler ile kapıkulu sipahileri arasında çıkan sorunlar yüzünden birkaç hafta sonra sona ermek zorunda kaldı. Dönemin diğer büyük tarihçisi Gelibolulu Mustafa Âlî merasimler üzerinde adaşına kıyasla daha az durmuş olmakla birlikte belki de daha uygun detaylar sunarak şehzâdenin sancağa çıkış hazırlıklarının da, tıpkı sünnet şenliklerinde olduğu gibi, altı ay önceden başladığını söyler. Önce şehzâdenin belli başlı danışmanları ve görevlileri tayin edilmişti: Daha önce kapıkulu süvarilerinin ağalarından olup artık kendisi de sancak beyi olan lalası Ali Bey; Süleymaniye Medresesi müderrislerinden olan hocası ve dinî rehberi Nevâlî Efendi; muhtelif saray görevlilerinden nişancı, defterdar ve diğer mühim kâtipler; mirahur, mehterbaşı, çavuşlar ve kapıcı gibi diğer saray mensupları. Selânikî isimleri sayarken, Gelibolulu rakamları verir: Aralarında ekâbirin kapılarından gelenler de olmakla birlikte çoğu pâdişâhın sarayından olan standart sipâhi, sekbân, peyk, solak ve seyis bölüklerinden oluşan 1.500-2.000 kişilik tam bir kapı. Selânikî'nin söylediğine göre, şehzâdenin hasları, "kanûn-ı kadîm-i Osmaniyye" ile 3.200.000 gümüş akçeydi (yaklaşık 40.000 altın duka), bu vezirlere tahsis edilen gelirden daha yüksek bir tutardı. Şehzâde resmi rütbe açısından memleketteki yüzlerce sancak beyinden biriydi, geliri ise şehzâde statüsüne denkti.

Şehzâde babasıyla sarayda vedalaştıktan sonra atına binerek maiyetinin başında yola çıktı. Selânikî, eskiden beri olageldiği üzere bütün Osmanlı erkânı ile saray personelinin onu sarayda hazır beklediğini söylüyor; saray görevlileri onu geçirmek için, devlet erkânı ise Haliç üzerindeki Emin(önü) is-

kelesine kadar gideceği kısa yolda ona eşlik etmek için. Ekâbir, rütbelerine göre sırayla, idare hususunda tavsiyelerde bulunmak üzere şehzâdenin yanında kısa mesafeler gittiler; uzun uzun söyleşecek vakitleri yoktu elbette ama söylemeleri beklenenleri söylediler ve iyi niyetlerini sundular. İki tarihçinin protokol sıralaması hakkındaki anlatımları farklılık gösteriyor: Mustafa Âli'ye göre, şehzâdenin yanına ilk yanaşan, "reâyâya iyi davranmak (*reâyâperverî*) üzerine pek çok söz" söyleyen Sadrazam Siyavuş Paşa olmuştu; Selânikî ise şehzâdeye önce ulemanın en üst rütbelisi olan sultan hocasının ve şeyhülislâmın tavsiyelerde bulunduğunu, onların ardından sadrazamın, diğer vezirlerin ve kadıaskerlerin geldiğini söylüyor. Bu merasim mizanseninde öncelik sırası önemliydi; Mustafa Âlî siyasetin önceliğini göz önünde bulunduruyordu belki; ama Selânikî, onun aksine, İstanbul'daydı ve muhtemelen alayı görmüştü, bu yüzden Selânikî'nin belki de Osmanlı idari düzeninde İslâmi hassasiyetin giderek arttığını yansıtan sıralamayı doğru hatırladığı düşünülebilir. Haliç'e varıldığında şehzâde ve devlet erkânı hep birlikte şenlik toplarının gümbürtüsü eşliğinde Kaptan-ı Derya'nın [Kapudan] baştardasına bindiler; hepsi bayraklarla süslenmiş olan başka donanma-ı hümayûn kadırgalarının da eşlik ettiği baştarda onları Üsküdar'a geçirdi. Boğaz geçişi bütün kentin bu muazzam hadiseye şahit olmasına saraydan Eminönü'ne giden alaydan da fazla fırsat sağlamıştı. Şehzâde ile maiyeti iki gece Üsküdar civarında çadırda konakladı, zira ertesi gün şehzâdeyle birlikte gelen devlet adamlarının hediye alıp verme merasimi vardı. Üçüncü gün, şehzâde Manisa'ya doğru yola çıktı. Sarayın deneyimli bir görevlisi olan Kapıcıbaşı şehzâdeyi sancağına kadar götürerek şehzâde ile kapısı orada yerleştikten sonra İstanbul'a döndü.

Kışın İstanbul'un havası pek değişkendir. Aralık ayında baharı anımsatan güneşli ve sakin günler olabildiği gibi kar fırtınaları da nadir değildir. Tarihçilerimiz alayın olduğu ve Boğaz'ın geçildiği gün İstanbul'da havanın nasıl olduğundan bahsetmiyorlar; şehzâdenin şansına nispeten yumuşak bir kış günü olduğunu umabiliriz ancak. Batı Anadolu üzerinden Manisa'ya geçiş ise tatsızdı: "Karakışın kırk günü (*erba'in*) başladığından Manisa yolculuğunun aşırı soğuklar ve yoğun kar yağışı yüzünden güçlüklerle geçtiği rivâyet olundu," diye ekliyor Selânikî. Sahiden şehzâde neden karakışın ortasında gönderilmişti? Belki de sonbaharda yola çıkması tasarlanmıştı, fakat Aralık başında, daha on gün önce, babaannesi vefat etmişti. Belki de valide sultanın hastalığı ve resmi cenaze töreni şehzâdeyi yola çıkışını ertelemek zorunda bırakmıştı. Her halükârda, Şehzâde Mehmed bundan sonraki on yılı Manisa'da geçirdi ve payitahta 1595 yılının Ocak ayında babasının elli yaşındayken an-

sızın ölmesiyle döndü. Böylece, Şehzâde Mehmed'in İstanbul'a dönüşü de tesadüfen kışın ortasında oldu, fakat bu kez ne güçlükle karşılaşılmış olursa olsun yol çok daha hızlı katedildi. Babasının ölüm haberi ona aciliyetle gönderilmişti, aradan on gün geçmemişti ki şehzâde geri gelmişti. Bu gibi durumlarda şehzâde küçük bir maiyetle birlikte yolculuk ederdi, kapısının geri kalanı şehzâdenin Manisa'daki sarayını kapadıktan sonra ona katılırdı. Şehzâdeye İstanbul yolunda eşlik eden başlıca görevliler o sırada lalası olan Mehmed Paşa ile mirahuru idi.

Şehzâdenin sancağa çıkışına dair bu anlatının sultan şehzâdeler ile pâdişâh sultanlar arasındaki ilişki hususundaki daha geniş meseleler bağlamında incelenmesi gerek. Şehzâde Mehmed'in Manisa'ya gitmek üzere çıkışında neyin tipik olduğunu, hangi unsurların yeni ya da sıra dışı olduğunu saptamamız lazım; bu bize Osmanlı'nın 3. yüzyılının sonuna doğru, Osmanlı gücünün doruğunda, siyasi kurumsal gelişimi gözleme olanağı sağlayacaktır.

* * *

Söylenenlere bakılırsa, Osmanlı şehzâdelerinin babaları hayattayken sancak beyi olarak atanmaları tahta geçmeleri ihtimali karşısında onları eğitmek ve hazırlamaktan ibaret pratik bir hedefe yönelik değildi: Sancak beyi olarak doğuştan gelen hakları olan hanedan yönetimine katılıyorlardı. Tek bir "pâdişâh" vardı, o da tahttaki sultandı; ama bütün şehzâdelere de sultan denirdi, "sulta"da yani siyasi erkte hisseleri vardı. İfadelerimizde pâdişâh ile şehzâdeyi ayrı tutarız; oysa Osmanlılar "Sultan Ahmed" dediklerinde, pâdişâhtan mı yoksa şehzâdeden mi bahsedildiğini ancak bağlamdan çıkarabiliriz. Aslında, 15. yüzyıl sonu tarihçilerinin 14. yüzyıl başları hakkında verdikleri bilgilere inanacak olursak, beyin sadece oğulları değil kardeşleri de hanedanın erkine iştirak etmiş olabilirler. Fakat çok geçmeden, verasetin düz bir hat üzerinden ilerlemesinin, başka bir deyişle Cemal Kafadar'ın erken dönem hanedan gelişimi açısından tabir ettiği üzere *monogeniture* usulünün sağlanması için tahta geçen şehzâdenin kardeşlerini ve onların oğullarını ortadan kaldırması "kanûn-ı kadîm" halini almıştır. O halde, sancak beyi hizmeti görenler sadece hükümdarın oğulları ve eğer büyükbabaları, yani tahttaki pâdişâh hayattayken yaşları tutuyorsa onların oğullarıydı. Bu uygulamanın Orta Asya-bozkır siyaset geleneğinin Rum memleketinin yerleşik ortamında Osmanlılaştırılması olduğu söylenebilir; böylelikle şehzâdeler kendi adlarına sikke basan ve kendi politikalarını izleyen yarı-müstakil hükümdarlar olmayıp, babalarının arzuları doğrultusunda hüküm sürüyorlardı. Elbette onlar da

tıpkı diğer sancak beyleri gibi siyasi erkin simgesel ve kurumsal gereklerini –sancakları, kös ve nefiri, askerî kapıları– muhafaza ediyorlardı. Üstelik, başka beylere sunulmayan ayrıcalıkları vardı, hepsinden önemlisi de gelirleri açısından: Bir şehzâdenin milyonlarca akçeyi bulan dirliği (hâss) başka sancak beylerininkinden kat kat fazlaydı, hatta beylerbeylerinin gelirlerini de aşıp ancak vezir havâssı ile ölçüşebilirdi.

Kaide olarak, şehzâdelere Rumeli'de, yani Balkanlar'da uc boyuna yakın bölgede sancak verilmezdi. Bu kural I. Bayezid'in Ankara yenilgisinin ardından gelen fetret döneminde (1402-1411) şehzâdeler arasında kopan taht kavgasının ve daha sonraları akıncılardan ya da sözde-akıncılardan kendilerine kuvvet toplamayı başaran hakiki ya da düzmece şehzâdelerin isyanlarının sonucuydu belki de. Şehzâde sancakları Anadolu'da ve genellikle Amasya, Manisa, Kütahya ve Konya gibi köklü kent kültürüne sahip merkezlerdeydi.

II. Bayezid'in çok sayıda oğlu vardı, torunları da kendisi henüz hayattayken sancağa çıkacak yaşa gelmişlerdi. Hepsi Anadolu'daydı, torunlar şehzâde babalarının etrafında kümelenmişlerdi. Anadolu'da her biri muhtelif sancaklardan oluşan bu bölgeler belli şehzâdelerin gayriresmi "etki alanları" haline gelmişti. Şehzâde Korkud'a belki bu kümeleşme belki de denizin uc olarak algılanmaması yüzünden sancak olarak güneydeki liman kenti Antalya verilmişti. Fakat dış dünya ile deniz vasıtasıyla irtibat kurmak Anadolu'nun iç kesimlerindeki bir sancağa kıyasla çok daha kolaydı; Şehzâde Korkud da tahta geçeceğinden şüphe duymaya başlayınca daha babası ölmeden Mısır'a geçti. Memlûk Sultanı onu geri dönmeye ve başına geleceklerle yüzleşmeye razı etti.

Korkud, babasının saltanatının sonlarına doğru beliren mücadele için sultanın kapıkulu birliklerini kendi tarafına çekmek ümidiyle gizlice İstanbul'a dönerek şehzâde-sancak beyi makamının bir kuralını daha çiğnemişti. Bu, olabilecek en "uygunsuz, kânûn-ı kadîme aykırı" davranıştı, zira şehzâdelerin taht mücadelesi payitahtın dışında sahneye konulur ve galip gelen aday merhum sultanın kapısını devralmak üzere şehre girerdi. Baba hayatta olduğu sürece, Osmanlı tahtında bir sultan oturduğu müddetçe, payitahtta, şehzâde bile olsa, başka "sultan" bulunamazdı. Orada olmak söz konusu şehzâdeye diğer şehzâdelere göre bir avantaj sağlayacağı gibi, babasını tahttan indirmeye de teşebbüs edebilirdi. Sultan belli bir tarafa sefere çıkıp şehzâdeden diğer sınırboylarını koruması istendiği olurdu. I. Selim Suriye ve Mısır taraflarına gittiğinde, Avrupa'daki toprakları dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koruması için tek oğlu Süleyman'ı bırakmıştı. Şehzâde Manisa sanca-

ğından ayrılıp, Mısır seferi boyunca Avrupa sınırboyuna daha yakın bir diğer saltanat şehri olan Edirne'de kalmıştı. İstanbul'un muhafazası ve idaresi hayattaki tek oğul olsa bile asla bir şehzâdeye bırakılmaz, devlet görevlilerine emanet edilirdi.

1453'te Konstantinopolis alındıktan sonra, İstanbul'un tahttaki sultan için kutsal olmasının işaret ettiği üzere Osmanlı rejimi kuvvetli bir payitaht olgusu geliştirmişti. Bu durum gayet aşikâr görünebilir, ama bu olgu Orta Asya hanedan aşireti anlayışına aykırı olmasa da pek örtüşmüyordu. Muhtelif şehzâdelerin kendilerine tahsis edilen bölgelerde ikamet ettikleri, olağan merkezleri bulunmayan bozkır ortamında merkez tahta çıkan şehzâdenin bulunduğu yere kayabilirdi. Batı Anadolu'nun yerleşik dünyasında bile birçok Türkmen hanedanı belirli bir merkezi olmadan ya da merkezin devamlı yer değiştirmesi suretiyle hayatını sürdürmüştü. Osmanlı tarihinin erken dönemlerinde Bursa "beyin mülkü" sayılırdı (bu yüzden de Bursa sancağı Hüdâvendigâr olarak bilinirdi); fetihler Güneydoğu Avrupa'ya doğru kaydıkça, Edirne de beyin kenti oldu; Konstantinopolis'in fethinden sonra bile Edirne asla bir sancak beyine verilmeyerek sarayın idaresinde kaldı. Öte yandan, İstanbul bizatihi öyle bir stratejik merkez, öyle bir payitaht idi ki, fetihten sonra gelen sultanlar kenti imparatorluğun yegâne payitahtı olarak Jüstinyen zamanındaki ihtişamını gölgede bırakmak üzere geliştirdiler. Doğrudur, 17. yüzyılın ikinci yarısında sultanlar Edirne'de o kadar uzun sürelerle kalmışlardır ki, tarihyazımında tuhaf bir şekilde "Edirne Vakası" olarak adlandırılan 1703 isyanında sultan Edirne'de tahttan indirilmiş, isyanın elebaşlarının seçtiği halefi sarayı İstanbul'a geri taşımak zorunda kalmıştır. Edirne'de geçen bu dönemi nihayetinde İstanbul'un gücünü, hatta sultanın iradesi üzerindeki nüfuzunu kanıtlayan bir istisna olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Neticede, İstanbul Roma'ydı; hem kendi sınırları dahilinde hem de bunun dışında hâkim oldukları topraklar nedeniyle Osmanlılara Rûmi (Romalı) denirdi, en azından Asya'da. 1500 yılı civarında yazılmış bir anonim tarih sultan II. Bayezid'in "Âl-i Osman'ın sekizincisi ve ikinci Çasar" olduğunu söyler; Bizans/Roma'nın devamı olma iddiası geçici bir safhaydı ve hiçbir zaman tam olarak Osmanlı meşruiyetinin ana temalarından biri olmadı belki, ama yine de Konstantinopolis'in eski ihtişamı kuvvetle hissediliyordu.

* * *

Üzerinde çokça çalışılmış olan hanedan veraset usulü meselesini bir kenara bırakırsak, beni ilgilendiren şey daha ziyade verasetin ne şekilde gerçek-

leştiği, yani tek oğul veya bariz aday olan (kardeşleri küçük olabilir) ya da kendine rakip olan kardeşlerini devredışı bırakan bir şehzâdenin sultan olma süreci. Bu da aşikârmış gibi görünüyor; şehzâdenin payitahtı ve idareyi devraldığı söylenebilir. Sultan Süleyman 1566'da seferde ölünce ortaya bir mesele çıktı, hayatta kalan tek oğlu Şehzâde Selim, Kütahya'daki sancağından İstanbul'a gidip sultan olacağını zannetmişti; ama İstanbul'a varınca, sadrazamın ilk başta şehzâdenin süratle ordugâha gelerek pâdişâh kapısını devralmasını istemekte haklı olduğu sonucuna vardı, gönülsüzce de olsa. Pâdişâhın kapıhalkının efendisi olarak yerini almanın sarayı ve payitahtı elinde tutmaktan da önemli olduğunu kabullenmek zorunda kalmıştı. İstanbul, "Roma" olabilirdi; ama Roma zamanında dedikleri gibi (farklı bir bağlamda kuşkusuz), "Sezar neredeyse, Roma orasıdır." Bu gözlem Türkçe ifade bulmuş olsaydı, 1566'da olan hadiseleri gören Osmanlılar onaylarcasına kafa sallarlardı. İstanbul payitahttı; ama gerçek güç tahttaki, şimdiyse ölmüş olan sultanın kapıhalkının elindeydi; Selim kendi durumundan emin değildi. Zigetvar'daki ordugâhta Süleyman'ın ölümü saklı tutulmuştu; aslında vezir-i azam en yakınındaki birkaç görevli haricinde kimsenin durumdan haberdar olmaması için muazzam tedbirler almıştı. Vezir-i azam yeni sultana yazdığı mektupta durumun gizli tutulması gerektiğini vurguladıysa da, Selim ona pek inanmadığından İstanbul'a vardığında ne bir resmi karşılama ne de tahta geçtiğini bilen olduğunu görünce şaşırdı. Oysa, İstanbul muhafızı olarak payitahtta kalan İskender Paşa'ya pâdişâhın vefatı bildirilmemişti; paşa bir an için şehzâdenin bu durumdaki gibi tek vâris olsa bile babası hayattayken payitahta asla girmemesi yönündeki kuralı çiğnediğini, bir darbeye kalkıştığını sanmış olmalı. Selim'in çavuşuna serzenişte bulunarak dedi ki: "Niçin böyle yapar? Böyle yapmak kime ne hayır getirdi ki, o ne fayda görmeyi bekliyor?" İskender Paşa'yı babasının öldüğüne ikna etmek için Selim ona vezir-i azamdan gelen mektubu göstermek zorunda kaldı, ancak ondan sonra Üsküdar'dan doğruca saraya geçebildi.

Şehzâde Selim'in vezir-i azamın çağrısına yanıt vermekle doğrudan İstanbul'a gidip tahta oturmak arasında kararsız kalması kısmen de Osmanlı veraset politikalarının bir başka açıdan da belirsiz olmasından kaynaklanmıştı: Kütahya'daki şehzâde sarayındaki danışmanlarının sözlerine ne dereceye kadar kulak vermeliydi, sultanın hükümeti ne dereceye kadar imparatorluğun görevlileriydi ki öncelik onlarda olsun ve devamlılığı temsil etsinler. Bu çok mühim bir mesele, ama aynı zamanda da imparatorluğun sonuna değin tatminkâr bir çözüme ulaşmamış, belirsizliklerle dolu bir mevzu. 16. yüzyılda

meseleye iki açıdan bakılıyordu: (a) hanedanın sürekliliği karşısında belli bir sultanın şahsi iktidarı, (b) kapı görevlileri karşısında müstakil devlet görevlilerinin konumu.

Selim'in kendi danışmanları vezir-i azamın dediğini yapmanın ona boyun eğmek olacağını öne sürdüler. Macaristan'a yapılacak uzun yolculuktan kaçınma arzusunun yanı sıra, pâdişâh kapısının büyük kısmının orada bulunmamasına ve sarayı küçük bir grubun idare etmesine rağmen Selim'in payitahtta sarayın fiziksel sınırları dahilinde tahta çıkabileceğine ikna olmasında bu siyasi kaygının da payı olabilir. Danışmanlarının tavsiye ettiği gibi yaptı yapmasına, ama içi rahat değildi: Cülus merasimini gerçekleştirdiği halde, babasının hazinenin kapısındaki mührünü kırmak istemedi. Artık sultan olmuş muydu, olmamış mıydı? Meseleyi zora koşmaktansa, geride kalan kapı mensuplarına verilecek cülus bahşişi için gereken meblağı zengin kız kardeşinden ödünç aldı. Huzursuzluk içinde geçen birkaç günün ve vezir-i azamın daha fazla vakit kaybetmeden ordugâha gelmesi için zorlayan mektuplarının ardından Macar cephesine gitmeye karar verdi.

Ve birkaç hafta sonra, Belgrad'ın hemen ötesinde, Zigetvar'dan dönen erkânıyla, kapısıyla ve ordusuyla buluştu. Daha sonraları yazılmış tarihler Selim'in saltanatını İstanbul'a varışıyla başlatırlar, fakat aslında Belgrad dışındaki ordugâhta erkânının ve kapısının resmi olarak Pâdişâh II. Selim'e biat etmesiyle yeni baştan tahta çıkmıştı: Saltanatının gerçek başlangıcı buydu. Osmanlı siyaset kurumları açısından, bu tuhaf hadise birbirinden farklı olmakla birlikte birbirine aykırı olmayan iki gelişmeye işaret ediyor. Bunların biri, Selim'in başta düşündüğü gibi payitahtın üstünlüğü; diğeri ise, merkezi siyasi kurumların, pâdişâh kapısının ve erkânının şehzâdenin danışmanlarından ve kendi kapısından önce gelmesi. Payitaht ve merkez: Selim'in cülusundaki, daha doğrusu çifte cülusundaki tuhaflık 1566 sonbaharında merkezin payitahttan uzakta olmasından kaynaklanmıştı.

* * *

Selim'in cülusundaki meselelerden biri olağandışı kalabalık bir maiyeti, aslına bakılırsa şahsi bir ordusu olmasıydı. Sekiz yıl önce kardeşi Bayezid'e karşı verdiği mücadelede topladığı birliklerdi bunlar. Pâdişâh kapısının mensupları ile eyaletlerdeki tımarlılar normalde cülusta terfi ve terakki beklerlerdi. Tahta çıkacak olan şehzâde saray personelinde kısmî bir tasfiyeye giderek kendi maiyetinin bir kısmını pâdişâh kapısına dahil eder, kendisine hizmet etmiş olan başka kişileri de göz önünde bulundururdu. Selim tahta çıkarken ise

ordugâhtakiler yeni sultanın Kütahya'daki adamlarına öncelik vereceğinden, saraydan çıkacaklara ve tımar sahiplerine pek bir şey kalmayacağından endişelenmişlerdi. Belgrad'da bir araya gelen pâdişâh birlikleri ile şehzâde maiyeti arasındaki gerginlik sataşmalar ve ufak tefek itişmeler ile başlayarak Osmanlı ordusu payitahta yaklaştıkça kısa süre içinde ara ara baş gösteren şiddetli çatışmalara dönüştü. Tımarlıların bazıları Selim'in birlikleri içinde kendi yörelerinin köylülerini görerek onlardan re'âyâ harçlarını istediler. Ordu İstanbul'a girdikten sonra işler iyice kızıştı ve saraya giden ana yol üzerinde bulunan odalara ilerleyen zafer alayı vezirlerden taviz talep eden pâdişâh kapısı mensupları tarafından kasden sıkıştırıldı. Mesele Sultan Selim'in pâdişâh kapısına eksiksiz cülus bahşişi verileceğini duyurması; terfi ve dirlik hususunda daha önceki hakların tanıması; ve kendi birliklerinde bulunan eski köylüler hususunda bu kişilerin şehzâde birliklerine katılmadan önce ödemekle yükümlü oldukları re'âyâ harçlarını öncesinde bağlı oldukları tımarlı sipahiye ödemelerine hükmetmesi ile çözümlendi. Pâdişâh kapısının ve mevcut tımar sahipliklerinin öncelikli konumları böylece teyit edilmiş oldu, anlaşmazlık duruldu.

Bundan sekiz yıl sonra Şehzâde Murad'ın cülusunda, Manisa'daki kapısı 1.800 kişiydi. Bu Selim'in 1566'daki maiyetine oranla oldukça düşük bir rakamdı, ama Selim'in kapısının olağandışı kalabalık olduğunu görmüştük. Yine de 1574'te Murad'ın 1.800 adamı ya da 1583'te Şehzâde Mehmed ile birlikte Manisa'ya giden 2.000 küsur kişilik maiyet yüzyılın başlarındaki şehzâde maiyetlerinden çok daha genişti. Süleyman 1511'de sancakta bir şehzâdeyken ya da onun oğlu Mehmed 1540'ta sancağa çıkarken, her ikisinin de yaklaşık 500'er adamı vardı. 16. yüzyılda pâdişâh kapısının ciddi oranda genişleme temayülü gösterdiği görülür; III. Murad ile III. Mehmed'in şehzâdeliklerindeki daha kalabalık maiyetleri de bu eğilimin bir yansıması olabilir. Bu durum hem III. Murad'ın hem de III. Mehmed'in, tek erkek çocuk olmamakla birlikte, hatırı sayılır yaş farkıyla büyük oğul olmalarından, ikisinin de sancağa çıkacak yaşta erkek kardeşi olmamasından da kaynaklanmış olabilir. Aslında, her ikisi de pâdişâh olduklarında kendilerinden başka sancağa çıkan şehzâde bulunmadığından, bu durumun Osmanlı veraset usulünde belirlenmiş bir vârise, Galler Prensi'nin Osmanlı versiyonu olan bir Manisa Şehzâdesi'ne doğru bir meyle işaret edip etmediğini merak edenler, bu yönde bence var olmayan bir kalıp arayanlar olmuştur. III. Murad'ın ve III. Mehmed'in şehzâdeliklerinde sancağa çıkmaları, babaları hayattayken İstanbul'dan gönderilen tek şehzâde oluşları hasebiyle belirlenmiş bir vâris

doğrultusunda kasdi bir temayülün sonucu olmamakla birlikte, daha kalabalık maiyetleri yaşça büyük olmalarını yansıtıyor olabilir.

1574'teki cülusunda Murad'ın şehzâde kapısına ait bir defterde artık efendileri pâdişâh olduğuna göre adamlarının ne şekilde yerleştirileceğinden söz edilir. Murad kış vakti İstanbul'a alelacele gelmiş, Marmara'yı fırtınada geçmişti; payitahta vardığında deniz tutması yüzünden epey bitkindi. Her ne kadar en büyük şehzâde olsa da, tahta çıkacağının garantisi yoktu; fakat vezir-i azam, hâlâ Sokollu Mehmed Paşa, Murad gelip de önüne taht sunulana kadar Selim'in ölümünü çok gizli tutmuştu. Murad'ın sarayda yaşayan küçük kardeşleri "kânûn-ı kadîm-i 'Osmanî üzre" derhal boğduruldu. Şehzâde aceleyle İstanbul'a yola çıktığında, şehzâde kapısı Manisa'da kalmıştı; şehzâdenin defterdarı Kara Üveys Paşa şehzâde kapısının işlerini yoluna koydu ve İstanbul'a taşınma hazırlıkları için daha da fazla adam tuttu. Divân-ı hümâyûn erkânı Üveys Paşa'nın haddini aştığı fikrindeydi: Onlara kalırsa, şehzâde pâdişâh olunca Manisa'daki kapısı da pâdişâh kapısına dahil olmuştu ve bu yüzden hesapları da merkezi yetkililerin kontrolüne geçmişti. Üveys Paşa belki de Murad'ın araya girmesiyle cezalandırılmadı, ama divân-ı hümâyûnda epey azar işitti.

Tıpkı 1566'da olduğu gibi, bu kez de merkezi yetkililer şehzâdenin danışmanlarından, sırdaşlarından ve görevlilerinden üstün olduklarını göstermişlerdi. Şehzâde kapısının daha düşük rütbeli mensuplarına gelince, onlar kıdemlerine göre değerlendirilmişti; pâdişâh sarayından geniş ölçekli bir "mezuniyet" olduktan sonra şehzâdenin adamları saraya yerleştirilmişti, ücretleri de artmıştı ama Manisa'da benzer bölüklerde ya da hizmetlerde bulunduklarından daha düşük konumlara getirilmişlerdi.

* ❊ *

1583'te Şehzâde Mehmed'i uğurladıktan sonra Manisa ile İstanbul ve Anadolu'daki başka şehzâde sancakları arasında dolaştık. 1583'teki Şehzâde Mehmed örneği, 16. yüzyıl boyunca başka şehzâdelerin de deneyimleri ile birlikte ele alındığında, hanedana bağlı bir imparatorluğa hükmeden Âl-i Osman'ın bazı niteliklerininin altını çizmemizi sağlayacaktır. Bir şehzâdenin sancağa çıkışının en belirgin yönü kapısının "ödünç" yani saraydan olmasıdır. Sancak beyi olarak geçirdiği süre uzadıkça, şehzâde bu kapıya eklemeler yapabilirdi elbette; yanına verilen adamlar o tahta çıkana dek onun adamları olurdu, en azından bazıları şehzâde tahta çıktığında ve hatta söz konusu şehzâde tahta çıkmasa bile pâdişâh sarayına katılırdı. Süleyman'ın oğlu Şehzâde

Mehmed 1543'te Manisa'da vefat ettiğinde kapısı İstanbul'a dönmüştü. Daha da önemlisi, siyasi kurumlar çerçevesinde şehzâdenin belli başlı görevlilerinin –lalasının, defterdarının, vs.– ona ödünç verilmiş olmasıydı; bu kişilerin sancak beyliği süresince şehzâdenin yanında kalmaları nadir rastlanan bir durumdu. Bu tür üst düzey görevliler devletin adamlarıydı, geçici bir süreliğine şehzâdenin yanına gönderilirlerdi ama bu onunla özdeşleştikleri anlamına gelmek zorunda değildi. O halde, genel hatlarıyla, şehzâdenin kapısı bağımsız bir müessese değil, pâdişâh sarayının bir uzantısıydı. Bir şehzâdenin kendi saray mensupları ve musâhibleri olabilirdi, fakat kendine ait tam teşekküllü bir saray çevresi oluşturmasına, hazırda-bekleyen-bir-hükümet kurmasına müsaade edilmezdi.

Şehzâde Mehmed 1583'te İstanbul'dan çıktığında kapısında ekâbir kapılarından da adamlar bulunduğunu hatırlayalım. Aslında, bir kapıdan diğerine bu tür transferler genelde farzedilenden çok daha yaygındı. Bu tür transferlerin en dolaysız yolu bir kapıdan diğerine hediye olarak gitmekti. Bu olgunun asıl önemi Osmanlı hanedan imparatorluğu algısında siyasi oluşumun sadece hükümdar ve sarayından veya sadece hükümdar ve oğullarından mürekkep olmayıp hükümet görevlilerini de içine almasından ileri gelir. Osmanlı yönetimini muhtelif hanedan kapıları ile görevlilere ait bütün kapıların bir bileşimi olarak düşünmek yanlış olmaz.

Osmanlı hanedanı ile hükümet arasındaki karşılıklı bağ başka şekillerde de kendini gösterirdi. Başlangıçta gördüğümüz üzere, şehzâdenin sancağa çıkış merasiminde ve alayında pâdişâh baş aktörlerden biri değildi. Baba oğul şahsi düzlemde, en azından sarayın içinde vedalaşırdı. Saray kapısının dışında başlayıp şehirde ve Boğaz'da süren kamusal merasim şehzâdeyi ve yönetimin en üst düzey yetkililerini kapsardı. Bu mantıklı sayılabilir, öyle ki özünde siyasi bir törendi bu: Şehzâdenin gençlikten yetişkinliğe, bireysel kimlikten kamusal kimliğe, pâdişâh babasının çatısının altında yaşayan bir delikanlı olmaktan nispeten müstakil bir siyasi aktör konumuna geçişiydi. Öte yandan, Osmanlı erkânının bariz bir biçimde siyasi olmayan hadiselerde de baş rollerde olduğunu belirtmek gerek, gelini veren ya da sünnet düğünlerinde evsahipliği yapan da pâdişâh baba ve hanenin reisi olmazdı. Bu ailevi merasimlerde en aleni görevleri sadrazam ve diğer üst düzey görevliler üstlenirdi. Osmanlı ailesi ile Osmanlı yönetimi böylelikle birbirinin içine geçmiş bir biçimde yansıtılırdı.

Son olarak, III. Mehmed'in neden sancağa çıkan son şehzâde olduğunu belirtmemiz gerek, zira bu "kânun-ı kadîm-i Âl-i Osman"a (kadim Os-

manlı âdetine) son verme yolunda bilinçli bir karar alınmış değildi. 1603 yılında III. Mehmed'in en büyük oğlu Şehzâde Mahmud onlu yaşlarının sonlarına yaklaşıyordu ve sancağa çıkmaya heveslenip Osmanlı ordularını Anadolu'daki asilerin üzerine sürmeye can atıyordu. III. Mehmed bu genç adama herhangi bir siyasi veya askerî rol verildiği takdirde kendisini tahttan indirebileceğinden şüphelenerek onu öldürttü. Kendisi de altı ay sonra otuz yedi yaşında vefat etti; oğlu ve halefi olan I. Ahmed henüz sancağa çıkacak yaşa gelmemişti. Bunu takip eden yirmi otuz yıl boyunca hanedanın şartları "kânûn-ı kadîm"in kasden değil kullanımdan düşerek terk edilmesine neden oldu. Fakat kendilerine siyaset öğretilse de öğretilmese de, herhangi bir şey öğretilse de öğretilmese de, şehzâdeler hanedanın son günlerine dek hükümdar adayı olmayı sürdürdüler. Diğer büyük sorun da hiçbir zaman çözülemedi: Hanedanın hükmü nerede biter, hükümet nerede başlar. Osmanlı yönetimi üç yüz yıl sonra 1876'da ilk yazılı anayasasını benimsediğinde bile, hükümdar ile hükümeti arasındaki ilişki belirsiz kalmıştır.

7

Karanlığı Dağıtmak: Molla Ali'nin Yaşamı ve Eserleri Işığında 17. Yüzyıl Başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda "Irk" Siyaseti*

Baki Tezcan

I. Ahmed'in saltanatı sırasında, 1613 yılında, Osmanlı idaresi normalde sultanın gayrimüslim tebaasından alınan cizyeyi İstanbul'da ikamet eden Hıristiyan yabancılardan da tahsil etmeye karar verdi. Dönemin Venedik elçisine bakılırsa, bu düzenleme "bir süre askıda kaldı." Kasım 1613'te sultanın sadrazamıyla birlikte Edirne'ye gitmek üzere şehirden ayrılmasının ardından,[1] Osmanlı payitahtındaki yabancıların oturduğu muhit olan Galata/Pera'nın kadısı planı devreye soktu. Kadı bütün elçilere "[kendi] milletle-

(*) Bu kitaptaki pek çok diğer yazı gibi, bu makale de 2003 yılında kaleme alındı. Bu çalışmanın değişik versiyonlarını Davis, Irvine, İstanbul, Ithaca ve Princeton'da sunma ve pek çok yorumdan faydalanma imkânım oldu; 2006 yılında Cornell Üniversitesi'nde, 2007'de de California Üniversitesi, Davis Kampüsü'nde Orta Çağ İslâm Dünyası'nda ırk kavramını sorgulayan seminer dersleri verdim; 2005-06 döneminde Cornell Üniversitesi Beşeri Bilimler Merkezi'nin bana sağladığı bir burs ve çalışma olanakları sayesinde araştırmamı daha da ilerlettim, ki bu nedenle merkezin o zamanki müdürü Brett de Bary'e teşekkür ederim. Bütün bu sunuşların, seminerlerin ve çalışmaların sonuçları bu makalenin elinizdeki haline yansımamıştır, ama bu mesai, şimdilik "Siyahın Tonları: Modern Öncesi İslâm Dünyası'nda Afrikalıların Kendilerini Algılayışları ve Algılanışları" adını verdiğim bir proje haline gelecek – inşallah. Son yıllarda konu hakkında yayınlanan çalışmalar da bu makaleye dahil edilmemiştir. Yakın tarihli çalışmalar arasında Jane Hathaway'in yazdığı *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, 2005, Afrika kökenli bir Osmanlı hakkında yazılmış tek biyografik çalışma olarak öne çıkmaktadır. David M. Goldenberg'in *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, 2003 adlı kitabı da önemlidir. Son olarak, bu makaleyi büyük bir maharetle çeviren, sonradan da üzerinden geçmeme ve bazı ufak tefek şeyler eklememe izin veren meslektaşım Dr. Zeynep Yelçe'ye teşekkürlerimi ifade etmeliyim.

1 Sultan Ahmed 1613-14 kışını Edirne'de geçirdi; bkz. Sâfî Mustafâ Efendi (öl. 1616-7), *Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-Tevârîh'i*, ed. İbrahim Hakkı Çuhadar, 2 cilt, c. 2, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2003, s. 258-302.

rinden olan tâcirleri ve [tercümanları] cizye ödemeye sevk etmeleri gerektiğini" bildirdi.

Kadının hareketi, söz konusu tedbirin alışılmış ayrıcalıklarına ve muafiyetlerine aykırı olduğunu öne süren Avrupalı elçileri telaşlandırmıştı. Avrupalı tüccarların cizyeden muaf olmaları gerekiyordu. İstanbul'daki Venedik balyosu Cristoforo Valier Osmanlı kaptan-ı deryası Halil Paşa'dan duruma müdahale etmesini rica etmişti. Halil Paşa araya girerek Galata kadısıyla uzun uzun görüştü. Fakat kadı yaman bir adam çıktı; kaptan-ı derya ile görüşmesinden birkaç gün sonra cizye ödemeyi reddeden Venedikli bir taciri hapse göndermekten çekinmedi.[2] İngiltere ve İskoçya Kralı James'in daimi elçisi Paul Pindar ise diplomatik yazışmalarında, sultanın hükmünü böylesine katı bir şekilde uygulamak suretiyle uluslararası bir diplomasi krizine neden olan bu kadıyı "bir kara *Moore*" diye tarif ediyordu.[3]

17. yüzyıl başlarının İstanbulu'nda Afrikalı birinin kendilerine patronluk taslaması bu Avrupalılar için, en hafif deyişle, sıradışı bir deneyim olmuş olsa gerek. Pindar'ın tanımıyla bu "kara *Moore*" ya da dönemin İngiliz kroniklerinden birinin tabiriyle "Zenci Kadı (*Cadi Negro*)",[4] Molla Ali, yani bir süre sonra 1621'de kadıasker olup divan-ı hümayunun muhtemelen ilk Afrika kökenli mensubu olan Ali Efendi idi. Erken modern Osmanlı bağlamında Molla Ali'nin varlığı bile hayli olağandışı görünüyor. Saray-ı Amire'nin harem kısımları haricinde, Osmanlı merkezi yönetimi Afrikalılar için genellikle iş imkânı sunmazdı.

Üst düzey idari görevler, büyük oranda, genelde Slav veya Kafkas asıllı, kimi zaman da Macar, İtalyan ve Anadolu Ermenisi olan Hıristiyan kökenli Saray-ı Amire çıkmalarına, yani saray okulu mezunlarına ayrılmıştı. Gerçi 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslümanlar da Saray-ı Amire'ye girmenin yolunu bulmaya başlamışlardı (mesela İstanbul'da nalbantlık yapan

2 Venedik balyosu Cristoforo Valier'in 19 Aralık 1613 ve 2 Ocak 1614 tarihli gönderileri için, bkz. Allen B. Hinds, ed., *Calendar of State Papers and Manuscripts, relating to English Affairs, existing in the archives and collections of Venice, and in the other libraries of northern Italy*, 38 cilt, c. 13, Londra, 1864-1940, s. 75-6, 79, not 155, 161.

3 The National Archives, State Papers, 97/7, var. 70a. "Avrupa Rönesansı sırasında kâşifler, yazarlar ve alimler [aslında Kuzey Afrika'da yaşayan Berber ve Araplar için kullanılan] *Moor* sözcüğünü genel olarak Siyahlar için kullanmaya başladılar", James E. Brunson ve Runoko Rashidi, "The Moors in Antiquity", *Golden Age of the Moor*, ed. Ivan Van Sertima [*Journal of African Civilizations* 11 (1991)] içinde, s. 36.

4 Edward Grimston, "Here followeth a continuation of this Historie, with all the occurrents which have happened during the reignes of Achmat, Mustapha, and Osman the sonne of Achmat, to the end of this present yeare 1620", Richard Knolles, *The Generall Historie of the Turkes*, 3 bas., Londra, 1621, içinde, s. 1327.

Müslüman bir demircinin oğlu olan Öküz Mehmed Paşa),[5] ama söz konusu Müslüman oğlanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez eyaletlerinden, Anadolu ve Rumeli'den gelmeydi.

Osmanlı devlet mekanizmasında yükselmenin bir diğer yolu da 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl başlarında giderek daha çok fırsat sunar hale gelen mali bürokrasiden geçiyordu; bu durumu hepsi de maliyede çeşitli görevlerde bulunduktan sonra vezirliğe yükselen Kara Üveys Paşa, Nuh Paşa, Hacı İbrahim Paşa, Seyyid Mehmed Paşa ve Etmekçizade Ahmed Paşa'nın kariyerlerinde izlemek mümkün.[6] Yüksek rütbeli idari görevler, bu kurumsal giriş yollarının haricinde, aynı dönemde Özdemiroğlu Osman Paşa, Sokolluzade Hasan Paşa, Sinanpaşazade Mehmed Paşa, Cığalazade Mahmud Paşa ve Ahmedpaşazade Ali Paşa'nın kariyerlerinde görüldüğü üzere vezirlerin oğullarına ve kapılarından olan kimselere de açıktı.[7]

Bir paşa kapısına ya da saray okuluna adım atmanın yolunu bulamayan Müslümanlara Osmanlı devlet mekanizmasının sunduğu en iyi kariyer fırsatı ilmiye hiyerarşisinden geçiyordu. İyi bir medrese eğitiminin ardından bürokraside, yargıda ya da medreselerde görev alınabilirdi. Eğitim vasıtasıyla toplumsal sınıf atlama teoride bütün Müslümanlara açıktı. Pratikte ise, Müslümanların bazıları diğerlerinden daha eşitti. Etnik kökene veya ırka dayalı resmi bir kurumsal tercih mevcut olmamakla birlikte, 1550-1650 yılları arasında ilmiye hiyerarşisinin en üst üç mertebesine erişen kişilerin yaşam öykülerine baktığımızda, Türk ve Acem kökenli Müslümanların mesela Arap

5 Öküz Mehmed Paşa (öl. 1620) için bkz. Kâtib Çelebi (öl. 1657), *Fezleke*, 2 cilt, İstanbul, 1286-7 [bundan sonra: Katib Çelebi], c. 1, s. 402.

6 Kara Üveys Paşa'nın (öl. 1591) kariyerinin son dönemleri için, bkz. Selânikî Mustafa Efendi (öl. 1600'den sonra), *Tarih-i Selânikî*, ed. Mehmed İpşirli, 2 cilt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989 [bundan sonra: Selâniki; s. 1-432 c. 1'de; s. 433-864 c. 2'de], s. 112, 167, 180, 217, 242. Nuh Paşa (öl. yak. 1603), Hacı İbrahim Paşa (öl. 1604), Seyyid Mehmed Paşa (öl. yak. 1607) ve Etmekçizade Ahmed Paşa'nın (öl. 1618) kısa biyografileri için, bkz. Edirneli Mehmed bin Mehmed er-Rûmî (öl. 1640), *Ta'rîh* [aslı başlıksız], Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi 300 [bundan sonra: *Ta'rîh*], sırasıyla var. 59b-60a, 58b-59a, 65a-66b, 51a-b [bu eserin yakın zamanda Abdurrahman Sığırlı tarafından tenkitli metni hazırlandı: "Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-Tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osman'ı (Metinleri, Tahlilleri)," doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000, bölüm III].

7 III. Murad'ın 1584-85'te sadrazamı Osman Paşa (öl. 1585), Mısır'daki Çerkez Memlûk kapılarından birine mensup olan Özdemir Paşa'nın (öl. 1560) oğluydu; Özdemir Paşa'nın kariyerinin ilk aşamaları için, bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1974, s. 33-47. Sokolluzade Hasan Paşa (öl. 1602), Sinanpaşazade Mehmed Paşa (id. 1605), Ahmedpaşazade Ali Paşa (öl. 1621) ve Cığalazade Mahmud Paşa'nın (öl. 1642-3) kısa biyografileri için, bkz. sırasıyla el-Hasan bin Muhammed el-Bûrînî (öl. 1615), *Terâcimü'l-a'yân min ebnâ'i'z-zamân*, ed. Salâhe'd-dîn el-Munecced, 2 cilt (Dimeşk [Şam], 1959-63), c. 2, s. 141-61; *Ta'rîh*, var. 53a-55a, 31b-32a, 71a-b.

meslektaşlarına göre daha şanslı olduğunu görürüz. Dahası, ulema hiyerarşisinin en yüksek üç rütbesinde bulunanların neredeyse yüzde ellisi birbirlerine evlilik ittifakıyla bağlı toplam on bir aileden gelmekteydi.[8]

Bir hâmi ile ona intisap eden müntesibi arasındaki ilişkilere dayanan himaye bağlantıları, yetenek sahibi pek çok kimsenin önünde engel oluşturuyordu. Taşra alimlerinin bazıları Osmanlı kadılarıyla ilişkileri sayesinde bu engelleri aşacak kadar talihli olmuşlarsa da, başarılı olmalarının garantisi yoktu. 17. yüzyılın Şamlı meşhur alimi Muhammed el-Emîn bin Fazlullah el-Muhibbî (öl. 1699) buna örnektir. Eski şeyhülislâmlardan birinin yeğeni olan İzzetî Mehmed Efendi 1654-5'te Şam kadısıyken, Fazlullah el-Muhibbî'ye oğlu Muhammed el-Emîn'e vakti geldiğinde müderrislik beratı çıkartma sözü vermişti. İzzet Efendi 1668'de Anadolu Kadıaskeri olunca verdiği sözü tutarak genç el-Muhibbî'ye Bursa'da bir müderrislik ile birlikte beratını gönderdi. İzzetî 1669'da Rumeli Kadıaskeri oldu; himayesindeki genci de biraz daha yüksek seviyedeki bir medreseye gönderdi. İzzetî emekli olduğunda, genç el-Muhibbî hâmisinin tekrar atanacağı ve kendisinin de Osmanlı payitahtında bir görev alabileceği umuduyla İstanbul'da onunla kaldı. 1681'de İzzetî ölünce, hâmisini yitiren el-Muhibbî İstanbul'dan ayrılarak memleketine döndü. Orada kendini ilme vererek edebiyat ve tarih alanında pek çok eser kâleme aldı, ki 17. yüzyıl İslâm dünyasının tarihi söz konusu olduğunda en çok alıntılanan kaynaklardan biri olan tezkiresi *Hülâsat el-eser* de bunların arasındadır. El-Muhibbî tezkiresine çok sayıda Osmanlı alimini, kadısını ve yöneticisini dahil etmiş olmasına rağmen İstanbullu bir alim olan Şeyhî Mehmed Efendi'nin 17. yüzyıl alimlerini içeren tezkiresi *Vakâyi'ü'l-fudalâ*'da el-Muhibbî'nin biyografisi yer almaz.[9] Taşradaki alimler merkezdekilere hürmet ederken, imparatorluk payitahtındakilerin, ulema arasındaki iktidar bağlantılarının dışında kalan taşra entelektüel üretimini pek dikkate almadıkları anlaşılıyor.

Osmanlı ilmiye hiyerarşisinin üst mertebelerine erişimin ne kadar kısıt-

8 Bkz. Baki Tezcan, "The Ottoman *mevâlî* as 'lords of the law'", *Journal of Islamic Studies* 20 (2009): 383-407.

9 El-Muhibbî (öl. 1699), *Hülâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşar*, 4 cilt (Mısr [Kahire], 1284/1867-8), c. 4, s. 135; Şeyhî Mehmed Efendi (öl. yak. 1732), *Vakâyi'ü'l-fudalâ*, 2 cilt, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 2361-2362; dizinli tıpkıbasım için, bkz. Abdülkadir Özcan, ed., *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, 5 cilt, c. 3-4, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, [bundan sonra: Şeyhi], c. 3, s. 484-5. 1633-1730 arası vefat eden Osmanlı alimlerini kapsayan bu tezkirede 1699'da ölen el-Muhibbî için bir madde yoktur. Muhibbî ailesi üzerine bir çalışma için, bkz. F. Wüstenfeld, "Die Gelehrten-Familie Muhibbí in Damascus und ihre Zeitgenossen im XI. (XVII.) Jahrhundert", *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenscahften zu Göttingen* 31 (1884), Historisch-philologische Classe, Abh. 3 [tekrar basım: Ferdinand Wüstenfeld, *Schriften zur arabisch-İslâmischen Geschichte*, ed. Fuat Sezgin, 2 cilt, c. 2, Frankfurt, 1986, s. 259-390.

lı olduğu düşünüldüğünde, Molla Ali'nin istisnai bir örnek olduğu anlaşılıyor. Ancak Ali de kariyerini himaye ilişkilerine borçlu, yalnız onunkiler ulemanın dışına uzanıyor. Ali'nin kökeni tam olarak belli olmasa da, kaynaklar Osmanlı topraklarına Afrikalı bir köle olarak adım attığı konusunda hemfikir. O kendisini Ali bin Abdurrauf el-Habeşî olarak tanıtıyor.[10] Köle olmadan önce Müslüman değil idiyse, ki büyük ihtimalle değildi, Ali ona Müslüman olduktan sonra verilen isim olsa gerek. Baba adı olan Abdurrauf, yeni Müslüman olanlara verilen fahri baba adı Abdullah (Allah'ın kulu) gibi sonradan alınmış bir baba adı olmalı ki, zaten Abdullah gibi o da "Rauf [olan Allah]'ın kulu" anlamına gelir. El-Habeşî'ye gelince, kelime anlamı Habeş, yani Etiyopyalı'dır; ama aslında Doğu Afrika'nın herhangi bir yerini belirtiyor olabilir. Mesela, Osmanlı kaynaklarından biri, kendisinin bugünkü Tanzanya'nın kıyılarındaki adalardan biri olan Zanzibar'da doğduğunu belirtir.[11]

Bir gün "Molla Ali" olarak anılacak olan bu Afrikalı adam, köle edilip birkaç kez satıldıktan sonra Mısır'dan payitahta getirilir ve sonunda kendini, onu o dönemde yaklaşık 5 İngiliz Sterlini'ne denk gelen 17 altın duka karşılığında aldığı söylenen Saray çavuşlarından Aydınzâde Mehmed'in yanında bulur.[12] Sahibi Aydınzâde'nin onu Osmanlı sarayının kara hadımları-

---

10 'Alî bin 'Abdurra'uf el-Habeşî, *Râfi'ü'l-gubûş fi fezâyili'l-hubûş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4360 [bundan sonra: Ali Efendi], var. 9a.

11 Nev'îzâde 'Atâ'î (öl. 1635), *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti'ş-şakâ'ik*, 2 cilt birlikte (İstanbul, 1268/1852), dizinli tekrar basım için, bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. 2 [bundan sonra: Atayi], s. 684. Bugün Zanzibar dediğimiz yerin Atayi'deki Osmanlıca aslı Zengibar'dır ki, bu hem muayyen bir yer adı (yani bugünkü Zanzibar), hem de, etimolojik olarak "Siyahlar'ın çok olduğu yer" manasına geldiğinden, Afrika'da bilinmeyen bir yeri genel olarak belirtmek için kullanılmış bir edebi kalıp da olabilir.

12 *Ta'rîh*, var. 88b ve Atayi, s. 684, söz konusu çavuştan Aydınoğlu veya Aydınzâde diye bahsederken, Karaçelebizâde 'Abdül'azîz (öl. 1657), *Ravzatü'l-ebrâr*'da (Bulak, 1248/1832) [bundan sonra: Karaçelebizade], s. 542, bu kişiye Aydın der. Katib Çelebi, c. 2, s. 62'de aynı kimse Aydın Ağa olarak geçer. Selâniki, s. 757, ise Aydınzâde Mehmed Çavuş der. Selâniki, Atayi ve *Ta'rîh* daha erken tarihli kaynaklar olduğundan onların saptaması tercih edilmelidir. Bir altın dukanın değeri İngiltere'de 1526 ile 1538 yılları arasında 4 şilin 8 pens; 1590'da ise 6 şilin 8 pens idi (12 pens bir şilin, 20 şilin bir sterlindir), bkz. C. E. Challis, *The Tudor Coinage* (Manchester: Manchester University Press, 1978), s. 68; Sir William Foster, ed., *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602, with his Autobiography and Selections from his Correspondence* (Londra: the Hakluyt Society, 1931), Ek A: "A note on coins used in Turkey", s. 294-5. Ali'nin İstanbul'da 1590'dan önce olmakla birlikte 1538'den çok sonra olmayan bir zamanda satıldığı düşünülerek onun satışı sırasında bir dukanın 6 şilin olduğu varsayılırsa, 17 duka, 5,1 sterline denk gelir. Aydınzâde Mehmed, geleceğin Molla Ali'si için gerçekten de 17 duka ödediyse, bu durum Afrikalı kölelerin nispeten ucuz olduğunu gösterir; 1572 yılında Edirne'de kölelere biçilen değerlerin karşılaştırması için, bkz. Ömer Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler* 3/5-6 (1966): 1-479, s. 148-50 (söz konusu değerler akçe olarak verilmiştir, 60'a bölünerek yaklaşık duka karşılığı bulunabilir).

nın ağası olan bir başka Afrikalıya, Mehmed Ağa'ya sunmasıyla birlikte genç Ali'nin hayatı değişir.

Molla Ali'nin eserindeki bir derkenara bakılırsa,[13] Mehmed Ağa Ali'ye Habeşistan'ın (Etiyopya) Amhara halkından olduğunu ve Peygamber zamanında İslâmiyet'i kabul edenlerin soyundan geldiğini söylemiş.[14] Bu ifade, Mehmed Ağa'nın muhtemelen sonradan kabul ettiği İslâmiyet'i geçmişine mal etmeye çalıştığını düşündürüyor, zira babasının adı olan Abdurrahman, yani "Rahman [olan Allah]'ın kulu" tıpkı Molla Ali'nin babasının adı olan Abdurrauf gibi, Müslümanlığı kabul eden birinin babasına sonradan yakıştırılmış bir ad olabilir nitelikte. Her halükârda, Mehmed Ağa'nın dediğine bakılırsa, Habeşistan limanlarından birinde Avrupalı bir tüccar onu iki başka ağayla birlikte satın almış.[15] Burada geçen "ağa" terimini hadım anlamında yorumlamak lazım, bu da Mehmed Ağa'nın yanındakilerin de kendisi gibi hadım olduklarına işaret eder. Deniz üzerinde geçirilen bir haftanın ardından, göründüğü kadarıyla Avrupa'ya doğru yol alırken, Frenk gemisine bir Müslüman gemi saldırmış. Frenk kaptan cesurca mücadele etmesine rağmen, sonunda Müslümanlar onu öldürüp gemiyi ele geçirmişler. Üç Afrikalı esir Mısır valisine sunulmuş, o da bunları hediye olarak Şehzade Selim'e göndermiş; bütün bunlar II. Selim henüz sancaktayken, yani 1542 ile 1566 yılları arasında meydana gelmiş olmalı.[16] Mehmed Ağa'nın köle edilişi hakkında söyledikleri biraz şüpheli, zira Avrupalı bir tüccarın Habeşistan ile ticaret yapıp Avrupa'ya dönerken açık denizin ortasında bir hafta sonra Müslümanların saldırısına uğraması pek olası değildi. Kaptan belki de Kızıldeniz üzerinde kuzeye doğru seyrediyordu, yani Avrupa'ya değil de Mısır'a gidiyordu. Belki de Mehmed Ağa aslında Batı Afrikalıydı ve onu taşıyan gemi Akdeniz'de bir yere gidiyordu, ki bu daha düşük ihtimal.

Selim'in sarayında, Selim'in ak hadımlar ağası olduğu anlaşılan Türk Hüseyin Ağa, Mehmed'i kendisine ayırmış, diğer iki hadımı ise şehzadeye göndermiş. Daha sonra Selim, Hüseyin Ağa'yı öldürtünce bütün varlığını müsade-

---

13 Ali Efendi, var. 9b.

14 Habeşlerin Amharîler ve Sahartîler olmak üzere iki büyük halktan oluştuğu düşünülürdü; bkz. örn. G. Flügel, "Einige geographische und ethnographische Handschriften der Refaîja auf der Universitäts-bibliothek zu Leipzig", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862): 651-709, s. 708.

15 "Beni ve benimle iki ağaları dahî satun alub;" Ali Efendi, var. 9b.

16 Selim Konya merkezli Karaman beyliğine 1542 yılında atanmış; 1544'te Manisa merkezli Saruhan'a gönderilmiş ve 1558'de Konya'ya geri gelmiştir. 1566 yılında babası Süleyman'ın ardından tahta çıkmıştır. Christine Woodhead, "Selîm II", *Encyclopaedia of Islam, New Edition* [bundan sonra: *EI2*], c. 9, s. 131-2.

re etmiş; Mehmed Ağa da böylelikle Selim'in haremine girmiş. Mehmed Ağa daha sonraları harem-i hümayunun ilk Dârüssa'âde ağası olur – ya da ilk meşhur Dârüssa'âde ağası. Bazı kaynaklar bu mevkinin III. Murad zamanında oluşturulduğunu belirtir, ki bu pekâlâ doğru olabilir. Dârüssa'âde ağası, ya da kızlar ağası mevki'i Mehmed Ağa'dan önce vardıysa bile, daha erken tarihli kaynaklarda sözü geçmediğine göre fazla önem arz etmemiş olsa gerek.[17]

Mehmed Ağa Dârüssa'âde ağalığına muhtemelen III. Murad'ın saltanatının ilk yılında, yani 1575'te getirilmişti – ya da bu mevki onun için bu sırada yaratılmıştı.[18] Sultanın sarayının mesken kısmından, yani Harem'den sorumlu olan Mehmed Ağa'nın sultanın şahsi yaşamının her yönüne erişimi vardı; bu sayede Nurbanu Valide Sultan, III. Murad'ın gözdesi Safiye Sultan ve ayrıca III. Murad'ın müstakbel sadrazam İbrahim Paşa'nın eşi olacak olan Ayşe Sultan gibi henüz evlenmemiş kızlarıyla temas kuracak konumdaydı. Bu paha biçilmez siyasi bağlantıların yanı sıra, Mehmed Ağa gelirleri Müslümanların kutsal şehirleri olan Mekke ve Medine'ye tahsis edilen vakıfları da denetliyordu.[19]

Mehmed Ağa çok geçmeden Osmanlı ulema kesimiyle de sağlam bağlantılar kurdu. 1582'de bir medrese vakfederek o yıl Şehzade Mehmed'in hocalığına atanan Nevali Efendi'nin kardeşine bir müderrislik ayarladı. Afrikalı bir hadımın medrese açabilmenin ötesinde, bir de şehzadenin hocasının kardeşini buraya alabilmesi ne kadar nüfuzlu olduğunu gösteriyordu. Şehzadenin hocasının kardeşini işe almak, aynı zamanda gelecekteki ilişkiler yumağına yönelik bir yatırımdı. Mehmed Ağa hayattayken medresesinde ders veren Memikzade Mehmed ve Azmizade Mustafa gibi müderrisler, hep Osmanlı ilmiye hiyerarşisinde üst konumlara geleceklerdi.[20] Dahası, ulemadan himaye-

17 Ahmed Resmî Efendi (öl. 1783), *Hamîletü'l-küberâ*, ed. Ahmet Nezihî Turan, Kitabevi, İstanbul, 2000 [bundan sonra: Resmi], s. 44. Dârüssa'âde ağalığı mevki'inin Mehmed Ağa'nın şahsında yükselişe geçmesinden önce, Bâbüssa'âde ağası, ya da kapı ağası olan ak ağalar ağasının Osmanlı sarayının en kıdemli amiri olduğu anlaşılıyor. Mehmed Ağa'dan itibaren, Mustafa Ağa (1592-96) ve İsmail Ağa (1622-23) hariç tutulursa, Osmanlı İmparatorluğu 1922'de resmen sona erene dek Dârüssa'âde ağalığı kara hadımların elinde kaldı; bkz. Ülkü Altındağ, "Dârüssaâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [bundan sonra *İA*2], c. 9, s. 1-3.

18 Mustafâ 'Âlî (öl. 1600), *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe yazmalar, 5959 [bundan sonra: Âli], var. 94b, Mehmed Ağa'nın bu görevde on yedi yıl kaldığını belirtir. Mehmed Ağa 999/1591'de öldüğüne göre, 982/1574-5'ten itibaren bu görevi yürüttüğü düşünülebilir. III. Murad 1574 yılının Aralık ayında tahta çıktığına göre, Mehmed Ağa'nın bu mevkiye 1575 yılında geldiği kabul edilebilir; Selâniki, s. 100, 229-30.

19 1598'de Mehmed Ağa'nın bu vakıfların nâzırı olduğunu belirten bir belge için, bkz. Hüseyin Hüsâmeddîn ve Mahmûd Kemâl, *Evkâf-ı hümâyûn nezâretinin ta'rîhçe-i teşkîlâtı ve nuzzârın terâcim-i ahvâli*, İstanbul, 1335, s. 14-15, n. 2.

20 Atayi, s. 390, 407, 448, 739.

sine aldığı kişilerin bazıları zaman içinde hazineye girdi, tıpkı III. Mehmed zamanında baş defterdar olan Tophaneli Mahmud Efendi gibi.[21] Mehmed Ağa böylece Ali'ye ilmiye kariyerinde arka çıkmak için gereken bağlantıları kurmuş, bunda da çok başarılı olmuştu.

Ali güçlü hâmisi sayesinde, Taşköprüzâde Kemâleddîn Efendi 1585-1588 yılları arasında Haseki Medresesi'nde (Sultan Süleyman'ın önce gözdesi, ardından da eşi olan Hürrem Sultan'ın yaptırdığı medrese) müderrisken onun talebesi oldu. Bir sonraki hocası ise, 1588'de merhum valide Nurbanu Sultan'ın medresesinde ders veren Sunullah Efendi oldu. Ali aynı yıl III. Murad'ın hocası Sadeddin Efendi'den mülazemet aldı (mülazım olmak, imparatorlukta müderrislik ya da kadılık gibi bir pozisyona ilk defa atanmak üzere sıra bekleyen alimlerin arasına girmek demekti).[22] Bütün bu etkili isimler ve meşhur medreseler Ali'nin bağlantılarının gerçekten de kuvvetli olduğunu gösteriyordu.

Ali'nin kariyeri 1591'de Mehmed Ağa'nın vefatıyla sona ermedi. Kendisine arka çıkan sabık kadıaskerin ölümüyle İstanbul'daki kariyeri çabuk noktalanan Arap Osmanlı alimi el-Muhibbî'nin aksine, Ali bağlantılarını muhafaza etti. Geleceğin Dârüssa'âde ağaları olacak olan başka kara hadımlar ile bağlantılarını Mehmed Ağa hayattayken kurmuş olması gereken ve artık bir *efendi* olan Ali, bu bağlar sayesinde hâmisinin vefatından sonra da müderrislik kariyerini sürdürebildi.

1594'te, Mehmed Ağa'nın vefatından üç yıl sonra, Ali İstanbul'da nispeten düşük mertebeli bir medresede ders veriyordu. Ondan sonra payitahtta Mahmud Paşa nahiyesi kadı mahkemesinde naiblik de yapmış olduğu anlaşılıyor. 1592 ile 1596 yılları arasında Dârüssa'âde ağalığında bir ak hadım, Mustafa Ağa bulunuyordu. Onun yerine yine bir Afrikalı, Osman Ağa geçince Ali'nin sarayda bulunan Afrikalı hadımlar ile sürdürdüğü ilişkiler ona kazançlı bir iş getirdi. Mehmed Ağa sadece gelirleri Mekke ve Medine'ye ayrılmış vakıflara nezaret etmişken, Dârüssa'âde ağası olmadan önce Safiye Sultan'ın (1595 ile 1603 yılları arasında Valide Sultan) hizmetinde bulunmuş olan yeni ağa Osman Ağa selatin vakıflarının hepsinden sorumluydu.[23] Ali'nin hâmileri onun bu vakıflara müfettiş olarak atanmasını sağladılar.

Ali teftişleri sırasında muhtemelen bazı düşmanlar edindi, zira kimile-

---

21 *A.g.e.*, s. 304; Cengiz Orhonlu, ed., *Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhisler (1597-1607)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 83.

22 Ali Efendi, var. 10a-b; Atayi, s. 553, 641, 684-5.

23 Atayi, s. 451, 685; Selâniki, s. 281, 568, 594, 740.

ri onun azledilmesi ve sürülmesi için uğraşmış gibi gözüküyor. Temmuz 1598'de Boğaz-Hisar'da hapsedilmek üzere gemiye bindirildi. Çağdaşı yazarlardan olan Selâniki kadılıkla Cezayir'e sürüleceği yolunda söylentilerden bahseder.[24] Ne yazık ki Ali'nin gerçekten sürülüp sürülmediği, nasıl geri döndüğü bilinmiyor. Ama 1600'de merhum hâmisi Mehmed Ağa'nın vakfettiği medreseye atanması yeniden göze girdiğini gösteriyor. 1607'de Fatih Medreseleri'nden birinde ders veriyordu; 1609 Haziranı'nda ise medrese kariyerinin zirvesi olan Süleymaniye Medreseleri'ne atandı.

Süleymaniye'deki müderrisliğinin ardından Ali'nin kariyeri Osmanlı idaresinin hukuki kanadında devam etti. 1612'de payitahtın bütün Avrupalı sefirlerin ikamet ettiği bölgesi olan ve Avrupa dillerinde daha çok Pera olarak bilinen Galata kazası mahkemesine atandı. Bu çalışmanın başında bahsi geçen hadise, yani yabancılara cizye uygulaması kararının neticesinde ortaya çıkan diplomasi skandalı, Ali Galata kadısıyken meydana gelmişti. Uzun bir müzakere sürecinin ardından İngiltere, Fransa ve Venedik'i temsil eden sefirler Osmanlıların gayri-Müslimlere uygulanan cizyenin yabancılardan da talep edilmesi yönündeki kararını geri çektirmeyi başarmışlardı. Ali'nin Galata'daki görev süresi esnasında meydana gelen bir diğer önemli hadise de 1501'de Katolik olmaya zorlanmış İspanya Müslümanlarının 1609-14 yılları arasında İspanya'dan sürülen torunlarının ("Moriscos") Musevileri oradan çıkarma girişimiydi. Ali'nin İspanyol Müslümanlara arka çıktığı anlaşılıyor.[25] Ali 1615'te Bursa kadısı oldu. Aynı yıl Bursa'dan azledildikten sonra bir süre gözden düşmüş olsa gerek, zira üç yıl herhangi bir mevkide görünmüyor. Daha sonra 1618'de, II. Osman zamanında, kendisine önce Galata kadılığı teklif edildi. Bunu reddettikten kısa süre sonra Edirne kadılığına atandı.

Ali kölelikten sonraki hayatının en zor günlerini muhtemelen Edirne'de geçirdi. 1619-20 kışında Osmanlı hükümeti içerdiği gümüş miktarı biraz azaltılmış yeni sikkeler basarak, çoğu kırpılma yüzünden zaten ciddi oranda değer kaybına uğramış olan eski sikkeler yerine bunların kullanılmasını buyurdu. Buyruğun başka yerlerde ne dereceye kadar uygulandığı pek anlaşılmamakla birlikte, Ali Edirne'de bu emri titizlikle uygulamakta kararlıydı. Bu yüzden dolaşımda olan bütün eski sikkelerin doğru ağırlık ve saflıkta olmasını sağlamak amacıyla kontrol edilmesini emretti. Halk buna sert tepki gösterdi, büyük bir kalabalık Ali'nin aynı zamanda evi olan mahkemeye saldırdı.

---

24 Buradaki Boğaz-Hisar, Anadolu ya da Rumeli Hisarı olabileceği gibi, Çanakkale'deki Kilitbahir ya da Çimenlik kaleleri de olabilir; Selâniki, s. 757.

25 Grimston, s. 1327.

Malları yağmalandı; bazı kaynaklar karısının ve cariyelerinin üzerlerindeki mücevherlerin çalındığını öne sürüyor, ki bu, kalabalığın hareme kadar girdiği anlamına gelir. Tarihçilerin kimine göre, Ali canını zor kurtarmıştı. Hadiseden sonra İstanbul'a gidip yanına yetkili birilerini alarak döndü. Çalınan mallar çok geçmeden iade edildi; elebaşlarının bazıları başta sertçe cezalandırılmakla birlikte birçoğu sonradan affedildi. O zamanlar on beş yaşında olan Edirne'nin yerlisi Hibrî, daha sonradan yazdığı Edirne tarihinde bu şehrin geçmişinde hiçbir kadının başına böylesi bir "yüz karalığı" gelmediğini belirtip hadiseden Ali'nin sert tavrını sorumlu tutuyor,[26] ki bunu aşağıda tartışacağım üzere Ali'nin kimliğinin ve saray bağlantılarının siyasi önemi bağlamında yorumlamak gerekir.

Edirne hadisesi Ali'nin güç kazanmasına engel olmadı. 1620 Nisanı'ndaki hadiseden birkaç ay sonra Edirne kadılığından azledildi edilmesine ama dört ay sonra payitaht kadılığına, yani Osmanlı adli teşkilatının en itibarlı mevkilerinden birine atandı. 1621 yılında Ali İstanbul kadısıyken o sıralar Rumeli kadıaskeri olan eski hocası Kemâleddîn Efendi ile arasında bir tartışma geçti. Ali bir caminin müezzinliğinin birine verilmesini istemişti; Kemâleddîn Efendi'nin araya girmesiyle görevi başka biri almıştı. Bu mevzu Ali, Rumeli kadıaskeri Kemâleddîn Efendi, Anadolu kadıaskeri Seyyid Mehmed Efendi ve sultanın hocası Ömer Efendi'nin katıldığı bir toplantıda tartışılmıştı. Atayi'nin anlattığına göre, Seyyid Mehmed Efendi Kemâleddîn Efendi'ye hararetle destek çıkmış, Ali ise her ikisi de kendisinden üst konumda olan hasımlarına baş eğmeyerek anlaşıldığı kadarıyla fikrini savunmuştu. Durum gerginleşmiş, toplantıya son verilmişti. Ertesi gün kadıaskerlerin konuyu divan-ı hümayuna götürmeleri gerekiyordu. Fakat Ali'nin saraydaki hâmileri, yani kara hadımlar, daha hızlı davrandılar. II. Osman Seyyid Mehmed'i azlederek yerine Ali'yi Anadolu kadıaskeri yaptı.

Böylece 1621 baharında, muhtemelen Osmanlı tarihinde ilk defa, Afrikalı biri divan-ı hümayuna girdi. O dönemde İstanbul'da bulunan Fransız sefiri onu imparatorluğu idare eden adam olarak tanımladığına göre,[27]

---

26 'Abdurrahmân Hibrî (öl. 1676), *Enîsü'l-müsâmirîn*, Österreichische Nationalbibliothek, mixt. 21 [bundan sonra: Hibri], var. 103a-105b; ayrıca bkz. *Ta'rîh*, var. 88b-89b.

27 "...un Enuque noir quy est auiourduy cadillesquier [*kadıasker*] gouverne maintenant tout cet Empire"; Césy kontu Philippe de Harlay'in XIII. Louis'e (1610-43) raporundan, 21 Nisan 1621, Bibliothèque nationale de France, fr. 16150, var. 79a. Anlaşılan o ki Césy Ali'nin hadım olduğunu düşünüyordu, ki bu pek ihtimal dahilinde değildir zira Osmanlı kaynaklarında genel olarak ailesinin, özellikle de oğlunun bahsi geçer; bkz. örneğin, Selâniki, s. 757; Şeyhi, c. 3, s. 92; ayrıca bkz. aşağıda n. 40.

Ali'nin siyasi gücü hayli sıra dışı olmuş olsa gerek. Ali aynı yıl Leh seferinde II. Osman'a eşlik etti. Sefer sırasında, 1621 Ağustosu'nda Kemâleddîn Efendi'nin sağlık sorunları nedeniyle istifa etmesi üzerine, Ali Rumeli kadıaskeri olarak hocasının yerine geçti ve bir Osmanlı aliminin gelebileceği en yüksek ikinci mevkiye geldi; en yükseği ise şeyhülislâmlık, yani payitaht müftülüğü idi.

Ali'nin Osmanlıların ilk siyah şeyhülislâmı olup olamayacağını asla bilemeyeceğiz, zira II. Osman'ın Mayıs 1622'de tahttan indirilmesiyle o da azledildi. Hal' vakası esnasında II. Osman yönetimiyle ilişkili diğer kişilerin evleriyle birlikte onunki de bir kez daha yağmalandı.[28] 1623 Mayısı'nda o zamanlar itibarlı bir tekaüd mevki olan Mekke kadılığına atandı. Kaynaklarda belirtilmeyen sebeplerden dolayı bu mevkiyi kabul etmeyerek payitahtta kaldı. Ali 1033/1623-4 yılı içinde vefat etti. İyi bir Müslüman olarak ölümünü düşünmüş ve selatin vakıflarında müfettişlik yaptığı sırada II. Bayezid Camii'nin kabristanına gömülme izni almıştı. Mezar kitabesini meşhur tezkireci, şair ve alim Atayi yazmıştı: "Meskeni Mollâ 'Alînin cennet-i a'lâ ola."[29]

Ali'nin bilinen tek oğlu Abdurrahman ulema hiyerarşisinde yükselemedi. Birkaç alt düzey medresede ders verdikten sonra 1049/1639-40 yılında öldü. Çok genç ölmüş veya kendisine bir hâmi bulmakta zorlanmış olabilir. Râmî, yani okçu, mahlasını kullandığı şiirleri olmasa varlığından haberimiz olmayacaktı. Molla Ali'nin 1622 yılında Şehzade Mehmed medresesine vakfettiği kitapları ise geriye bıraktığı diğer mirasını oluşturuyor.[30]

* * *

Derisinin rengi ve sarayın kara hadımları ile bağlantısı yüzünden bir miktar düşmanlıkla karşılaşmamış olsa, ki bunun izlerini lakabında görmek mümkün, Molla Ali'nin Afrika kökeni gözden kaçabilirdi. Daha 1590'larda, henüz kariyerinin başlarındayken, Ali'ye Sünbül Ali lakabı takılmıştı. Farsçada da Türkçede de bir çiçek adı olan bu lakap bir erkek için tuhaf bir isimdi. Ali'den önce vefat etmiş ve bu lakapla tanınan en az iki Osmanlı vardı ama

28 Muhammed bin Ebî's-Sürûr, (öl. 1661'den sonra), *El-Minahü'r-rahmâniyye fî'd-devleti'l-'Osmâniyye*, ed. Leylâ as-Sabbâg, Şam, 1995, s. 355.

29 Atayî, s. 685. Kitabe aslında düşülmüş bir tarihtir, yani bu dizeyi oluşturan Arap harflerinin ebced hesabına göre değerleri toplandığında Molla Ali'nin vefat ettiği yıl olan 1033'e denk gelir.

30 Abdurrahman için, bkz. Es-seyyid Rızâ (öl. 1672), *Tezkire-i Rızâ*, ed. Ahmed Cevdet (İstanbul, 1316) [bundan sonra: Rıza], s. 43; Şeyhi, c. 3, s. 92, onu izler. Ali'nin Şehzade Mehmed medresesinin müstakbel müderrislerinin kitaplarını ne şekilde kullanacaklarını ve muhafaza edeceklerini belirttiği iki vakıf belgesinin kayıt numaraları için, bkz. İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, c. 2, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 1988, s. 56 n. 326.

onların bu ismi nasıl edindiği ne yazık ki bilinmiyor.[31] Lakabın geçmişte aşağılayıcı bir çağrışımı varsa da yoksa da, Ali söz konusu olduğunda Sünbül Ali küçültücü bir hitaptı.

Genellikle alimlerin tanındıkları epey rahatsız edici lakapları –mesela Kec-dehân (çarpık ağız) Abdullah Efendi– kullanmakta tereddüt etmeyen Atayi, tezkiresinde Ali Efendi için Sünbül lakabını hiç kullanmaz ve ondan ya doğrudan Molla Ali ya da el-Mevlâ Ali bin Abdurrauf diye söz eder.[32] Dahası, 16. yüzyıl başlarının sufi tarikatlarından birinin meşhur şeyhi Sinân (öl. 1529) çağdaşları arasında Sünbül diye tanınıyordu; Atayi ondan muhtelif yerlerde Sünbül Sinân Efendi diye bahseder.[33] Yani Sünbül'ün illa ki olumsuz bir çağrışımı olmak zorunda değildi, en azından Sinân'ın yaşadığı 16. yüzyılda durum böyleydi. Yani Sünbül, Molla Ali için de saygın bir lakap olsaydı, Atayi bunu mutlaka kullanırdı. II. Osman'ın tahttan indirilmesi hakkındaki detayları dillendirmeyi uygun bulmayan çekingen bir çağdaş tarihçi olan Abdülkâdir Efendi de Ali'den daha çok Ali Efendi ya da Molla Ali Efendi diye söz eder.[34] O halde, Sünbül'ün Ali için küçültücü bir çağrışımı olsa gerek.

Zamanının Osmanlı ulemasından bir kısmının Molla Ali'ye düşmanlık beslediği ve Sünbül'ün onun siyahlığını ve kara hadımlar ile bağlantısını çağrıştırma amaçlı olduğu dönemin başka yazarları sayesinde açığa çıkıyor. Her ikisi de Osmanlı ilmiye kesimine mensup olan ve köklü ulema ailelerinden gelen iki tarihçi, Bostanzâde Yahya ve Karaçelebizâde Abdülaziz, ondan Efendi unvanını bile eklemeksizin Sünbül Ali diye bahsediyor.[35] Bostanzâde Yahya

---

31 II. Selim ve III. Murad dönemlerinde üst düzey bir maliye yetkilisi olan Mehmed Çelebi, Sünbül Memi olarak tanınıyordu; Ömer Lûtfi Barkan, "H. 974-975 (M. 1567-1568) Malî Yılına âit bir Osmanlı Bütçesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 19 (1957-58): 277-332, s. 323; Âli, var. 465b; Selâniki, s. 101, 108 (ikinci bahiste Sünbül Ali olarak geçiyor, fakat bu hata olmalı). 16. yüzyıl başlarında İstanbul'da yaşayan ünlü bir tarikat şeyhi Sinân(eddîn) Efendi de Sünbül Efendi diye biliniyordu, Sünbüliye tarikatının adı da buradan geliyor; Taşköprüzâde Ahmed Efendi (öl. 1561), *Eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*, ed. Ahmed Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, s. 369; Âli, var. 168a. Bu iki kişinin etnik kökenleri tam olarak saptanamamakla birlikte yaşam öykülerinin bir ortak noktası var. Mehmed Çelebi Arab vilayetlerinde görev almıştı; Sinân Efendi de bir süre Mısır'da yaşamıştı.

32 Atayi, s. 519, 684, 729. "Mevlâ" Arapçada "sahip, efendi" anlamına gelir. Osmanlı ulemasından yüksek rütbeli müderris ve kadılara bu şekilde veya aynı kökten türetilmiş "molla" unvanıyla hitap edilirdi.

33 Örneğin, bkz. Atayi, s. 63, 71.

34 'Abdülkâdir (öl. 1644'ten sonra), *Topçular Kâtibi Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, ed. Ziya Yılmazer, 2 cilt, c. 2, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003, s. 705, 710, 740, 755, 758; karş. 717, 791.

35 Rıza, s. 43; Şeyhi, c. 3, s. 28, 92; ve Nef'î (öl. 1635), *Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ*, ed. Metin Akkuş, Akçağ, Ankara, 1998, s. 223'te Ali'den söz ederken Sünbül lakabını kullanıyor. Hasan Bey-zâde Ah-

onu şöyle tanımlıyor: "ol rû-siyâh ve ahbes ... sefâhat ve cehl ile şöhre-i enâm / Sünbül nâm bir Zengî-i bî-endâm [o kara-yüzlü ve en habis (burada Afrikalıları aşağılamaya yönelik bir kelime oyunu da var gibi, zira "ahbeş" aynı zamanda Habeş, yani Etiyopyalı anlamına gelen "Ahbeş"i çağırıştırıyor) ... insan içinde cehalet ve sefahat ile meşhur, Sünbül denen şekilsiz bir Zenci]."[36]

Karaçelebizâde ise tasvirini biraz daha kurnazca ve incelikle kaleme alırken bize bazı meslektaşlarının Molla Ali'den neden hoşlanmadıklarını da gösteriyor. Ali'nin doğumunu, köle edilişini ve Osmanlı İmparatorluğu'na gelişini kısaca aktardıktan sonra şöyle devam ediyor: "Temyîz-i sefîd ü siyâh edecek kadar meleke tahsil ve zu'munca sevâd-hʷânlık fennini tekmîl etdikden sonra bi-hükm-i cinsiyet [beyaz ile siyahı ayırt edecek kadar yetenek tahsil edip okuma (*sevâd-hʷânlık*: siyah –yani mürekkep– okuma) ilmini kendi sanınca geliştirdikten sonra etnik dayanışma ile]" hadımlarla anlaştı. Böylece, "bir 'abd-i Habeşî iken kat'-ı merâtib ve medâris ve menâsıb ederek [Etiyopyalı, yani siyah bir köleyken, medrese, mertebe ve mansıp basamaklarını hızla kat ederek]" Seyyid Mehmed Efendi gibi Kureyş soyundan gelen bir alimin yerine Anadolu kadıaskeri oldu.[37]

Görünen o ki, Osmanlıların sindiremedikleri sadece siyah birinin başarısı değil, bu başarıya kara hadımların hâmiliği ile erişmiş olmasıydı. Yukarıda belirtildiği üzere, Osmanlı ulemasının kariyer çizgisini himaye ve aile ilişkileri belirliyordu. Ali'den hiç hoşlanmayan iki yazar da, yani hem Bostanzâde, hem de Karaçelebizâde, üçüncü kuşak ilmiye mensuplarıydı. Bostanzâde'nin babası şeyhülislâmlık, Karaçelebizâde'ninki kadıaskerlik yapmıştı. Şimdiyse siyah biri Osmanlı siyaset meydanının ulema aristokrasisi tarafından idare edilen yüksek yargı sahasına giriyordu. Söz konusu siyah adamın hâmileri de ulema aristokrasisinden olmadığından, Bostanzâde ve Karaçelebizâde'nin gösterdikleri tepki, Ali'nin rengine ve hakir görülen geçmişine olduğu kadar, saray çevrelerinin ulema aristokrasisinin kontrolündeki yüksek yargı sahasına dahline karşı verilen bir tepkiydi.

Bu yüzden, Sünbül lakabı Molla Ali'nin siyahlığı kadar sarayın kara ha-

med Paşa (öl. 1635'ten sonra), *Hasan Bey-zâde Târîhi*, ed. Şevki Nezihi Aykut, 3 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004), c. 3, s. 911, ondan Alâeddîn el-Esved, yani "kara Alâeddîn" olarak söz eder; Alâeddîn, Ali'den türetilmiş saygın bir lakaptır; karş. c. 3, s. 789.

36 Bostanzâde Yahyâ (öl. 1639), *Vak'a-i Sultân 'Osmân Hân*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1305, var. 8a. Bu metin Latin harflerine aktarılmıştır; bkz. Betül Yazıcı, "Bostanzâde Yahya Efendi ve Vak'a-i Sultan Osman Han adlı eseri", bitirme tezi (İstanbul Üniversitesi, 1959); Orhan Şaik Gökyay tarafından da dili güncellenerek yayınlanmıştır; bkz. "II. Sultan Osman'ın Şehadeti", *Atsız Armağanı*, ed. Erol Güngör ve diğ., Ötüken, İstanbul, 1976 içinde, s. 187-256.

37 Karaçelebizade, s. 542.

dımlarıyla bağlantısını da simgeliyordu. Ali'nin yaşadığı dönemde Sünbül kara hadımlara verilen bir isimdi.[38] Osmanlı ulema müessesesi ona bu ismi takarak onu kara hadımlarla aynı kategoriye koymuş oluyordu: Kara ve hadım.

Bu niteliklerden hangisinin, karanın mı yoksa hadımın mı, Sünbül lakabında daha etkili olduğunu saptamak için son bir noktayı vurgulamak gerek. 17. yüzyıl başlarına ait bir başka tezkirenin yazarı olan Edirneli Mehmed Efendi de Ali'nin lakabını kullanmaktan sakınan yazarlardandır. Edirneli Mehmed ondan Molla Ali Efendi diye söz ediyor. Ama aynı zamanda önyargılarını sergilemekten çekinmeyerek Ali hakkında yazdığı bölüme şöyle son veriyor: "Sikâtdan mesmû'dur [yani, güvenilir kişilerden duyulmuştur] ki mezkûrun karalığından gayrı 'ayıbı olmaya."[39] Bu örnekte, siyah olmanın bir kusur, ya da ayıp, olduğuna inanan ve bu fikrini üst düzey bir kadının biyografisinde belirten bir yazar bile Sünbül lakabını kullanmayı uygun görmemiştir.

Sünbül bu dönemde siyah olan hadımlara verilen bir isim olmakla birlikte, asıl çağrışımının cinsel anlamda hadımlık olduğu anlaşılıyor. Siyahlıkla ilgili aşağılayıcı bir söz olsaydı eğer, Edirneli Mehmed kullanırdı zira siyahlarla ilgili kültürel önyargıları yansıtmaktan çekinen biri değil. Oysa sonunda divan-ı hümayuna giren bir ilmiye mensubuna dair bir tezkire maddesinde hadımlık imasında bulunmak uygun olmazdı; bu yüzden Mehmed de Atayi de bundan kaçınmışlardı. Son olarak, Ali hakkında elimize ulaşan en eski (1598 tarihli) referansta Selâniki, Ali'nin "Sünbül-i Arabî", yani Arap Sünbül olarak tanındığını söylüyor. Burada Arap siyah anlamında bir sıfat olarak kullanılmıştır, ki Türkçe'de hâlâ kullanılan ikincil bir anlamdır. Neticede, Ali bu lakabı edindiğinde, yani 1598'den evvelki bir tarihte, Sünbül, yanında kullanılan Arabî sıfatının belirttiği siyahlığın ötesinde bir şey çağrıştırır hale gelmiş olmalı. Bütün yazılı ipuçları bir araya getirildiğinde, Sünbül cinsel anlamda hadımlığa işaret ediyor.

*Ali'nin kara hadımlarla bağlantısının bu lakabın takılmasındaki asıl etken olduğunu söylemek, Osmanlı ileri gelenlerinin Siyahlara karşı önyargılardan arınmış olduğu demek değil. Aksine, yukarıda belirtildiği üzere, kimi Osmanlı yazarları önyargılarını kâğıda apaçık döküyordu. Molla Ali'ye Sünbül Ali demek ona yöneltilen saldırının ana hattının siyahlıktan ziyade cinsel

38 Âli merhum Mehmed Ağa'nın yerine gelen hadım ağasından Sünbül Ağa diye söz eder, var. 94b. Selâniki'ye göreyse bu kişinin adı Server Ağa'dır, s. 281. Daha sonraları gelen hadım ağalarından da adı Sünbül olanlar vardır, mesela 1640'larda İbrahim'in saltanatının ilk yarısında bu görevde bulunan kişi gibi; bkz. Resmi, s. 50.

39 *Ta'rîh*, var. 90a.

hadımlık çağrışımı etrafında kurulmasını sağlıyordu.[40] Siyahlığa gelince, bu kavramın 17. yüzyıl bağlamında tam olarak ne anlama geldiğini çözmek kolay değil.

* * *

Molla Ali kendisine saldıranlara hem kara hadımlara minnetini gösteren hem de derisinin rengini gururla savunduğu bir eserle yanıt verdi. Dönem kaynakları Ali'nin kaleme aldığı bir eserden bahsetmeseler de, o Süleymaniye'de ders verdiği sırada çok ilginç ve önemli bir kitap yazmıştı. *Râfi'ü'l-gubûş fî fezâyili'l-hubûş* [Habeşîlerin faziletleri üzerindeki karanlığı dağıtmak] başlıklı bu eser,[41] bilinen ilk örneği 9. yüzyılda Câhiz tarafından yazılan belli bir İslâm edebiyatı türü çerçevesindedir. Annesinin Afrikalı olduğu sanılan Câhiz, *Siyahların Beyazlara Üstünlüğü* adlı eserinde Siyahlara yönelik bariz peşin hükümler yansıtan klişe tiplemelerin yanlışlığını gözler önüne serip Siyahların övünülecek özelliklerinin altını çizmiştir.[42]

Bu tür eserlere pek çok örnek bulunmakla birlikte,[43] buradaki tartışmayı Molla Ali'nin kaynak olarak kullandığını belirttiği iki yazarla sınırlı tu-

40 Sünbül adının bu çağrışımı yüzünden Fransız sefiri Ali'nin hadım olduğunu varsaymış olmalı; bkz. yukarıda n. 27.

41 Bkz. yukarıda n. 10.

42 Arapça metin için bkz. "Fahru's-sûdân 'ale'l-bîdân", ed. G. van Vloten, *Tria opuscula, auctore al-Djahiz*, 1903 içinde, s. 58-85; ayrıca *Resâ'ilü'l-Câhiz*, ed. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c. 1, Kahire, 1385/1965 içinde, s. 173-226; İngilizce tercümesi için, bkz. "The superiority of Blacks to Whites", *Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz*, tr. Jim Colville, Kegan Paul, Londra, 2002, s. 25-51.

43 Aşağıda adı geçen yazarların yanı sıra, Flügel, s. 698, İbnü'l-Merzubân (öl. 309/921-2) diye bilinen Ebu Bekir Muhammed bin Halef'in *Kitâbü's-Sûdân ve-fazlihim'ale'l-bîdân* ve 'Abdünnâfi' İbnü'l-'Arrâk el-Medenî'nin (öl. 962/1554-5) *El-i'tinâ' fî şe'n men yaktenâ* adlı eserlerinden söz eder. Her iki eser de Katib Çelebi'de geçer, bkz. *Keşf-el-zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, 2 c. (İstanbul, 1941), sütun 120, 1426. El-Medenî'nin biyografisi için, bkz. Necmeddîn el-Gazzî (öl. 1651), *El-kevâkib es-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire*, ed. Cebrâ'il Süleymân Cebbûr, 3 cilt (Beyrut, 1945-59), c. 2, s. 184-5. Muhammed 'Avvâme, Celâleddîn es-Süyûtî'nin (öl. 1505) *Ref'ü şe'ni'l-hubşân* adlı eserine yazdığı önsözde [ed. Safvân Dâvûdî ve Hasan 'İbacî, Muhammed 'Abduh Yemânî'nin girişiyle, Cidde ve Beyrut, 1416, s. 5-7, Ebû Muhammed Ca'fer bin Ahmed bin el-Hasan es-Sarrâc el-Bağdâdî'nin (öl. 500/1106-7) *Menâkıbü'l-habeş*; Ebû Hayyân el-Endelusî'nin (öl. 745/1344-5) *Nûrü'l-gabeş fî lisâni'l-habeş* [*Keşf-el-zunun*'da (sütun 1983) tamamlanmadığı kayıtlı]; Nûreddîn 'Alî bin İbrâhîm el-Halebî'nin (öl. 1635) [biyografisi için, bkz. el-Muhibbî, c. 3, s. 122-4] *Et-tirâzü'l-menkûş fî evsâfi'l-hubûş* ve Halîfe bin Ebî'l-Ferec ez-Zemzemî'nin (öl. 1650'ler) [biyografisi için, bkz. el-Muhibbî, c. 2, s. 132] *Revnaku'l-hisân fî fezâ'ili'l-hubşân* adlı eserlerinden söz eder. Bu eserlerin dışında, Akbar Muhammad, "The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, ed. J. R. Willis, 2 cilt, Londra, 1985 içinde, c. 2, s. 47-74'te Muhammed en-Nu'mân bin Muhammed ibn 'Arrâk'ın (16. yüzyıl) *Kitâbü kenzi'z-zinâdi'l-vârî fî zikri ebnâ'i's-serârî* adlı eserine değinir.

tacağım. Bunlardan ilki 12. yüzyılın meşhur Bağdadlı Hanbeli hatip ve alimi İbnü'l-Cevzî.[44] İbnü'l-Cevzî, *Siyahların ve Etiyopyalıların Faziletleri Üzerindeki Karanlığın Aydınlatılması* [*Tenvîrü'l-gabeş fî fazli's-sûdân ve'l-habeş*] adlı eserinde şöyle der:

> Karalıkları yüzünden kalpleri kırılan pek çok saygın Etiyopyalı gördüm. Bu münasebetle onlara derim ki itibar güzel şekille değil, iyi işler yapmakla kazanılır. Bu yüzden onlar için pek çok Etiyopyalı ve siyahla iştigal eden bu kitabı yazdım.[45]

İbnü'l-Cevzî'nin yazdıklarının ana fikri, Allah nezdinde rengin bir tercih ölçütü olmamasıdır. Bir insanın diğerinden üstün tutulmasının gerçek ölçütü takvadır. İbnü'l-Cevzî bunu belirtmenin yanı sıra Afrikalıların soy ağaçlarını, övgüye değer niteliklerini, Afrikalı peygamberleri, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde yaşayan ünlü Afrikalıları, Kur'an'da geçen Habeşçe sözcükleri ve Peygamber'in ağzından çıkan benzer ifadeleri konu eder.[46] Bu mevzuların çoğu bu türde daha sonraları verilen eserlerde de tekrarlanır. İbnü'l-Cevzî'nin vurguladığı noktalardan birine özellikle dikkat etmekte yarar var, zira Molla Ali kendi eserinde bu noktaya karşı çıkıyor. İbnü'l-Cevzî Afrikalıların neden siyah olduklarını ele alırken Nuh'un Kenan'ı kölelikle lanetlemesini anlatan İncil hikâyesinin Müslüman yorumunu aktarır. Yaratılış'ta anlatıldığına göre, Tufan'dan sonra bir gün Nuh sarhoş olur ve çadırında çıplak bir şekilde uyuyakalır. Kenan'ın babası Ham babasının çıplak olduğunu görür ve dışarıdaki iki kardeşine haber verir. Sam ve Yafes omuzlarına bir pelerin alarak Nuh'un çıplaklığını görmemek için geri geri yürürler ve onun üzerini örterler. Nuh ayılıp da Ham'ın ne yaptığını duyunca der ki: "Kenân lanetli olsun, kardeşlerine kullar kulu olacaktır."[47]

44 Biyografisi için, bkz. Yusuf Şevki Yavuz ve diğ., "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec," *İA2*, c. 20, s. 543-51.

45 E. van Donzel, "Ibn al-Jawzi on Ethiopians in Baghdad", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, ed. C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory ve A. L. Udovitch, NJ: Darwin Press, Princeton, 1989 içinde, s. 113-20, s. 113'te.

46 İbnü'l-Cevzî'nin *Tenvîrü'l-gabeş fî fazli's-sûdân ve'l-habeş* [*Keşf-el-zunun*, sütun 501-2] adlı eseri basılmamıştır. Arapça içerik bilgisi için, bkz. Wilhelm Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 5 c., Gotha, 1878-92, c. 4, s. 288-90, no. 1692. Eserin kısa bir özeti için, bkz. Max Weisweiler, *Buntes Prachtgewand: Über die guten Eigenschaften der Abessinier von Muhammad ibn 'Abdalbâqî al Buhârî al Makkî*, c. 1, Hannover, 1924, s. 3-7. Eser ayrıca Muhammad, "The Image of Africans"da da ele alınmaktadır. Weisweiler'a göre, İbnü'l-Cevzî'nin ana kaynağı İbnü'l-Merzubân'dır, bkz. yukarıda n. 43.

47 Yaratılış, 9: 20-27; makalenin İngilizce aslında Herbert G. May ve Bruce M. Metzger'in hazırladığı *The New Oxford Annotated Bible*'ın düzeltilmiş baskısından, New York, 1973, s. 11-12, alıntıladığım bu ifadenin Türkçe karşılığını *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969), s. 8'de bulan Dr. Yelçe'ye teşekkür ederim. Bu öykünün daha sonraki kulla-

M.Ö. 1200 civarında İbranilerin "Kenan diyarını" fetih ve ardından da Kenan halkını köle edişlerinin ürünü olduğu aşikâr olan bu lanet, Ortadoğu toplumları Afrikalı köleleri kullanmaya başladıklarında yeni biçimlere bürünmüştür. 6. yüzyıla gelindiğinde, yani daha İslâmiyet ortaya çıkmadan önce, Ortadoğu'daki Hıristiyan ve Musevi gelenekleri Nuh'un Kenan'a okuduğu lanete siyahlığı eklemişlerdi bile.[48] Öykünün Müslüman uyarlamasında lanet Kenan'ın babası Ham'a yönelir, ki İslâm mitolojisinde Ham bütün Afrikalıların atası sayılır. Öykünün İslâmi türevlerinde, Nuh oğlu Ham'ı uygunsuz hareketleri yüzünden lanetlemiştir. Ham'ın davranışları türevden türeve, otoriteye saygısızlık veya cinsel ihlal sergilemek suretiyle değişim göstermekle birlikte, Nuh'un laneti bütün hikâyelerde aynıdır: Nuh, Allah'tan Ham'ın oğullarını köleliğe mahkûm etmesini ister. Tıpkı Hıristiyan ve Musevi geleneklerinin birkaç yüzyıl önce yaptığı gibi öykünün Müslüman türevlerinden bazıları da Nuh'un lanetinde geçen köleliğe siyahlığı da ekler.[49]

İbnü'l-Cevzî, Ham'ın Siyahların atası olduğunu kabul eder,[50] fakat Afrikalıların siyahlığını Nuh'un lanetiyle açıklayan hikâyenin müsbet ve sahih olmadığını belirtir. İbnü'l-Cevzî şöyle der:

> Renklere gelince, belli bir sebebi olmaksızın oldukları gibi yaratıldıkları aşikârdır; tek sebebi daha önce naklettiğimiz üzere Nûh-aleyhisselâm'ın oğullarının Nûh'un ölümünden sonra dünyayı aralarında paylaşmış olmalarıdır.[51]

İbnü'l-Cevzî, Sam'ın oğullarının ortaya yerleştiklerini, Yafes'in oğullarının kuzeyi işgal ettiklerini, Ham'ın neslinin ise güneyde yaşadıklarını ve burada renklerinin değiştiğini söyler.[52]

---

nımları için, bkz. Edith R. Sanders, "The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective", *Journal of African History* 10 (1969): 521-32; William McKee Evans, "From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the 'Sons of Ham'", *American Historical Review* 85 (1980): 15-43.

48 Sanders, s. 521-2; karş. Ephraim Isaac, "Genesis, Judaism, and the 'Sons of Ham'", *Slavery and Abolition* 1 (1980): 3-17. Bernard Lewis Musevi geleneğini siyah Afrikalıların köleleştirilmesinden uzak tutmaya çalışırken, İslâm geleneğini bu fikre yaklaştırır, bkz. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, New York, 1990, s. 55, 123-5. Nuh'un lanetinin yeni şekillere bürünüşünü, bölgedeki bütün dini geleneklerin zamanla yansıtır hale geldiği toplumsal gelişmelerin sonucu olarak değerlendirmek muhtemelen daha verimli olacaktır.

49 Öykünün İslâmi türevleri arasında, Nuh'un lanetindeki köleliğin yanına siyahlığı da ekleyen en eski örneğin İbn Kuteybe'nin (öl. 889) *Kitâbü'l-ma'ârif*'i olduğu görülür; bkz. Lewis, *Race and Slavery*, s. 124.

50 Alıntılayan: el-Mekkî, *Et-tirâzü'l-menkûş fî mehâsini'l-hubûş* (yazılışı yak. 1584; bkz. *Keşf-el-zunun*, sütun 1109), Almanca terc. Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 30-1, 88.

51 E. van Donzel, s. 114.

52 Söz konusu pasaj es-Süyûtî'de (s. 207) ve el-Mekkî'de (Weisweiler, terc., s. 34-5, 90) de geçer.

İbnü'l-Cevzî'nin öne sürdüğü şeyin Ortaçağ alimlerinin pek çoğunun insanlar arasındaki farklara getirdiği coğrafi-iklimsel açıklama olduğu anlaşılıyor. Örneğin, Sâ'id el-Endelusî (öl. 1070), Slavlar ve Bulgarlar hakkında fikir beyan ettikten sonra Afrikalılar için şunları söylüyordu:

> Meskûn zeminin güney ucunda, gün dönümünün yakınında ve ötesinde yaşayan insanlar için ise güneşin uzun süre kafalarına yakın bir yerde kalması, havanın ve iklimlerinin sıcak olmasına neden olmuştur. Bu yüzden onların mizaçları hararetli, davranışları ateşlidir. Renkleri karaya, saçları kıvırcığa dönüşmüştür.[53]

15. yüzyılın meşhur Mısırlı alimlerinden es-Süyûtî (öl. 1505), *Etiyopyalılar'ın Prestijini Yükseltmek* adlı eserinde bu konuya geri döner.[54] Önce bir bakıma İbnü'l-Cevzî'nin Nuh'un laneti hikâyesine itirazını destekleyen ve sahih olduğuna inandığı bir hadisi tekrarlar:

> Allah Âdem'i, yeryüzünün bütün (cüzler)inden almış olduğu bir avuç topraktan yarattı. Âdem'in oğulları da arzın kısımlarına göre vücuda geldi. Bir kısmı kızıldır, bir kısmı beyazdır, bir kısmı siyahtır. Ayrıca bir kısmı uysaldır, bir kısmı haşindir, bir kısmı habis [kötü kalpli], bir kısmı iyi kalplidir.[55]

Fakat, ondan sonra, Süyûtî Nuh'un laneti hikâyesine geri dönerek Taberî'den (öl. 923) hikâyenin üç versiyonunu aktarır, bunların ikincisinde siyahlık Nuh'un lanetinin bir parçasıdır.[56] Süyûtî mevzuyu yorumsuz bıra-

---

53 Sâ'id al-Andalusî, *Science in the Medieval World: "Book of the Categories of Nations,"* terc., ed. Sema'an I. Sâlem ve Alok Kumar, Austin, 1991, s. 7.

54 *Ref'ü şe'ni'l-hubşân*; bkz. yukarıda n. 43. Es-Süyûtî'nin bu türde bir eseri daha vardır: *Azhârü'l-'urûş fî ahbâri'l-hubûş*, ya da "Etiyopyalılar hakkındaki haberlerin tahtlarındaki çiçekler." Weisweiler, s. 7-10, bu eserin Pertsch, c. 4, s. 291, no. 1693'te tarif edilen yazmaya dayalı bir özetini verir. Yazarın kısa biyografisi için, bkz. Halit Özkan ve diğ., "Süyûtî," *İA2*, c. 38, s. 188-204.

55 Es-Süyûtî, *Ref'ü şe'ni'l-hubşân*, s. 207. Es-Süyûtî'nin *Azhârü'l-'urûş* adlı eserinde de bu hadise yer vermiş olduğu anlaşılıyor, zira el-Mekkî ikinci kitaptan alıntı yapmakla birlikte aynen bu hadisi aktarır; bkz. Weisweiler, s. 35, 90. Bu hadis için ayrıca bkz. 'Abd bin Humeyd (öl. 249/863-4), *El-müntehab min müsnedi 'Abd bin Humayd*, ed. Subhî el-Bedrî es-Sâmarrâ'î ve Mahmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî (Beyrut, 1988), s. 193, no. 549; İbn Hanbel (öl. 855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, 6 cilt, tekrar basım, Beyrut, 1969, c. 4, s. 400, 406; ve el-Hâkim (öl. 1014), *El-Müstedrek 'ale's-sahîhayn fî'l-hadîs*, 4 cilt (Haydarâbâd, 1334-42), c. 2, s. 261-2.

56 Es-Süyûtî, s. 208-9; karş. el-Taberî (öl. 923), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* [*Ta'rîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*], ed. M. J. de Goeje ve diğ., 15 cilt, Lugd. Bat., 1879-1901, c. 1, s. 212, 215, 223. Weisweiler'a göre (s. 31, 35, 88, 90-1), Süyûtî *Azhârü'l-'urûş*'da hikâyenin iki versiyonunu daha aktarmaktadır. Bunların birincisi için, bkz. İbn 'Abdülhakem (öl. 870-1), *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futûh Misr of Ibn Abd al-Hakam*, ed. Charles C. Torrey, New Haven, 1922, s. 7.

kır. Sonuç olarak, Afrikalıların siyah olmalarının Nuh'un lanetinden kaynaklandığı iddiasını reddetme niyetine rağmen, meseleyi kesin bir yargıyla kapatmaz.

Ali 1612'de *Râfi'ü'l-gubûş fî fezâyili'l-hubûş* [Habeşîlerin Faziletleri Üzerindeki Karanlığı Dağıtmak] adlı eserini yazmaya giriştiğinde, yukarıda değinilen bütün bu tartışmalardan haberdardı, zira kaynak olarak İbnü'l-Cevzî'den ve es-Süyûtî'den faydalandığını söylüyor.[57] Ali kaynaklarının aktardığı pek çok noktayı tekrarlamasına rağmen, onların Afrikalıların siyahlığının sebebi hakkında yaptıkları açıklamalara itiraz eder. Bu itirazını doğrudan mantık yoluyla ileri sürer, ki bu yöntem kendilerini hadisleri nakletmek veya reddetmek ile sınırlayan öncülleri tarafından kullanılmamıştır.

Molla Ali yukarıda değinilen hikâye ve hadislerden bazılarını aktardıktan sonra tartışmanın son durumunu özetler:

> Tegâyür-i elvân-ı insân ibtidâ'-i hilkatdan olmayub sonradan bir 'ârız sebebi ile olmuşdur diyen kimselerin mebnâ-yı kelâmları iki nesne üzerine mebnîdir. Birisi Hazret-i Nuh–*'alâ nebiyyinâ ve 'aleyhi's-selâm*–ın beddu'âsı ve ikincisi âb u havâ-yı emkine te'sîri olmakdır ("İnsanların renklerinin çeşitliliği yaratılışın başlangıcından beri olmayıp da sonradan gelen bir vaka sonucu olmuştur" diyenlerin sözlerinin binası iki nesne üzerine kuruludur. Birisi Hazret-i Nuh'un –ki peygamberimize ve ona selam olsun– beddüası ve ikincisi de [farklı] mekânların su ve havasının tesiridir; var. 23a).

---

57 Ali Efendi, var. 14. Ali bu yazarlardan dolaylı olarak yararlanmış olabilir, zira eserinin düzenleniş tarzı belirtmediği bir başka kaynak daha kullandığı konusunda şüpheye mahal bırakmaz. Söz konusu kaynak el-Mekkî'nin 1584 civarlarında kâleme aldığı eser olmalıdır, bkz. yukarıda n. 50. Flügel (s. 697-709), bu eserin özetini sunar; Weisweiler (s. 21-85) ise eserin önsözünün, girişinin ve ilk üç bölümünün Almanca tercümesini sunar, dördüncü bölüme ve sonuca yer vermez. Muhammad, "The image of Africans"da eseri kısaca ele alır. El-Mekkî'nin çok kısa bir biyografisi için, bkz. el-Hafâcî (öl. 1659), *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*, ed. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 3 cilt, c. 1, Kahire, 1967, s. 437; yazar burada 'Alâ'eddîn bin 'Abdülbâkî olarak geçmektedir. Ele alacağım birkaç önemli ekleme haricinde Ali, neredeyse tamamıyla İbnü'l-Cevzî ve es-Süyûtî'ye dayanan *Tirâz*'ın tematik bölümlemesini kullanır. Ali ya doğrudan el-Mekkî'nin eserine ya da eserin Osmanlıca tercümesine başvurmuştu. Anlaşılan o ki, on beş yıl kadar Bursa'da müderrislik yaptıktan sonra 1587'de Mekke'ye tayin olup, 1007/1598-9'da dönen bir başka Ali Efendi, muhtemelen 17. yüzyıla girerken *Mir'âtü'l-hubûş fî'l-usûl* adlı bir risale kâleme almıştı; bkz. Cengiz Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Darussaade Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risale-i Teberdariyye Fî Ahvâl-ı Dâru's-saâde", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, 1976, s. 225-49, s. 226'da n. 8. İnceleme fırsatı bulamadığım bu eser, el-Mekkî ile Molla Ali arasındaki bağlantıyı sağlayabilir pekâlâ. Öte yandan, Ali'nin birincil kaynaklarını İstanbul'da da kolaylıkla bulabileceğini belirtmem gerek. Örneğin, es-Süyûtî'nin *Azhâr*'ının 16. yüzyıldan kalma bir nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde A. 3005/1 numarasıyla kayıtlıdır; bkz. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, c. 4, s. 402, no. 8736. Ayrıca, van Donzel Süleymaniye Kütüphanesi'nde İbnü'l-Cevzî'nin *Tenvîr*'inin Türkçe tercümesinin yanı sıra kısaltılmış bir nüshasının da bulunduğunu belirtiyor, s. 118, n. 6.

Ali her iki iddianın da dayanaksız olduğunu, bunları desteklemek için kullanılan hadislerin de geçersiz olduğunu belirtir.[58] Bu konuda başvurduğu kesin kanıt Kur'an'dan bir âyettir: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun [Allahın] delillerindendir."[59] Tıpkı meyveleri ve dağları farklı renklerde yarattığı gibi, insanları da farklı renklerde yaratan Allah'dır.[60] Bu yüzden, Kur'an'ın da kanıtladığı üzere, insanların farklı renklerde olması daha sonraki bir hadise yüzünden değildir; Allah, yaratılışın başında böyle olmasını takdir etmiştir.

Kanıtının sağlamlığına rağmen, Ali söz konusu iki savı mantıkla çürütmeye girişir. Nuh'un laneti konusundaki iddia için der ki: "'Akl-ı selîm ve tab'-ı müstakîm ânın za'fına delâlet eder (sağlam akıl ve doğru tabiat onun zayıflığını gösterir; var. 25a)." Ali, Nuh gibi bir peygamberin ufak bir hatayı bahane ederek oğluna nasıl lanet okuyabileceğini sorar. Ham'ın affedilmemesi durumunda bile cezasının suçuyla orantılı, ılımlı bir ceza olması gerektiğinin "zevî'l-'ukûl ve'z-zekâ olanlara ... rûşen (akıl ve zekâ sahibi olanlara aşikâr; var. 25b)" olduğunu söyler. Son olarak da, eğer Ham'ın neslini köle kılacak kadar güçlü bir laneti hak ettiği varsayılırsa, sadece Ham'ın oğullarının köle olmaları beklenir. Fakat, Nuh'un diğer oğullarının evlatları da, Avrupalılar ve Sami halklar da dahil, köle edilmiştir. Bu yüzden Nuh'un oğlunu lanetlemesi hikâyesi mantıksızdır.

Farklı iklimlerin etkisi savına gelince, Molla Ali yine, "'akl-ı selîm"e davet eder. "Siyâhlardan birisi evân-ı sıbâda diyâr-ı şimâliyyeye gelüb farzen yüz yıl ve dahî ziyâde mu'ammer (Siyahlardan biri çocukluk çağında kuzey ülkesine gelip ve diyelim ki orada yüz yıl ve hatta daha da uzun süre yaşamış) ... olsa (var. 26a)", der Ali, renginin değişip beyaz olması yine de mümkün olmaz. Üstelik, aynı siyah adamın kendisiyle aynı renkte olan bir kadından kuzeyde çocukları olsa, bu çocukların da beyaz değil siyah olacağı kesindir. Aynı durum siyahların memleketlerine giden bir beyaz adam için de geçerlidir. Ali siyah bir erkek ile beyaz bir kadının, ya da beyaz bir erkek ile siyah bir kadının, çocuklarının anneyle babanın renklerinin arasında olacağını ekler – il-

58 Ancak söz konusu hadislerin isnatlarına dayanan akademik bir reddiyeye girişmez.

59 Kur'an, 30: 22, "ve min âyâtihi halku's-semavât ve'l-arz ve-ihtilâfu elsinetiküm ve-elvâniküm", alıntı için bkz. Ali Efendi, var. 23b. Kur'an ayetlerinin Türkçe karşılıklarını Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan aktaran Dr. Yelçe'ye teşekkür ederim.

60 Kur'an, 35: 27, "Görmüyor musun ki Allah gökten su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, simsiyah taşlar da var", Ali Efendi'nin Kur'an'dan Arapça alıntısı için, bkz. var. 24a. Ben makalenin İngilizce aslında Ahmed Ali'nin Kur'an tercümesini kullanmıştım, buradaki Türkçe tercümeyi Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan aktaran Dr. Yelçe'ye teşekkür ederim.

gınçtir ki, Leonardo da Vinci (öl. 1519) de bu konuda neredeyse aynı şeyi söylemiştir.[61] Ali, bu son noktanın, Nuh'un laneti savını bir kez daha çürüttüğü sonucuna varır, zira Ham'ın nesli gerçekten lanetlenmiş olsa siyah bir adamın beyaz bir kadından olan çocuğunun kapkara olması gerekirdi, oysa durum böyle değil (var. 26b).

Aynı türün daha önceki örnekleriyle karşılaştırıldığında, Molla Ali'nin, eserinde Afrikalıların siyahlığı hususundaki İslâmi geleneğe hayli sıradışı bir şekilde yaklaştığı anlaşılır. Ali, hadislere dayanmak ve isnatlarını inceleyerek doğruluklarını sınamaktansa akl-ı selime davet ediyor okuyucularını. Nuh'un Ham'ı hem kölelik hem de karalık ile lanetlemesi en azından 9. yüzyıldan beri İslâm geleneğinde kök salmış, 9. ve 10. yüzyıllarda *Taberi Tarihi* gibi iyi bilinen tarih eserlerinin yanı sıra bazı hadis kitaplarına da girmişti. Yine de Ali, insanların renklerinin farklı olmasının tıpkı gök ve yer gibi Allah'ın delillerinden biri olduğunu ortaya koyan Kur'an âyetini aktardıktan sonra savını pekâlâ sonuçlandırabilirdi. Bir lanetin ya da farklı iklimlerin tesadüfi neticesi olmaya oranla, Kur'an'a göre Allah'ın delili sayılmak, insanların renklerindeki çeşitlilik için kuşkusuz çok daha kuvvetli bir sebepti. Ama Ali, kendinden önceki kaynakları dolaylı olarak alaya alırcasına, okuyucularını akl-ı selime davet etmekte ısrar etti.

Ali'nin Nuh'un laneti öyküsünü çürütme ısrarını anlamak iklimsel açıklamayı reddetme çabasını anlamaktan daha kolay. Afrikalıların siyah olmasına getirilen iklimsel açıklama Nuh'un lanetinin aksine Siyahların köleleştirilmesini mazur göstermeyen "bilimsel" bir açıklama. Ali'nin *Karanlığı Dağıtmak*'ı kâleme aldığı dönemde, Berber kökenli bir Batı Afrika fakihi olan Ahmed Baba (öl. 1627), iklimsel açıklamayı Nuh'un laneti öyküsünü çürütmek için benimsemişti. Ona kalırsa, Ham'ın nesli ne siyahlıkla lanetlenmişti ne de kölelikle. Kölelik inançsızlıktan gelirdi, renkten değil:

> Ham'ın çocuklarından, ya da başkalarından, kâfir olan inançsızlığında ısrar ederse köle edilebilir. Bir ırkla diğeri arasında fark yoktur.[62]

---

61 "Etiyopya'daki siyah ırklar güneşin ürünü değildir; zira İskit diyarında siyah biri siyah kadını hamile bıraksa çocuk siyah olur; ama siyah biri beyaz kadını hamile bıraksa çocuk gri olur;" alıntı için, bkz. Adam Lively, *Masks: Blackness, Race and the Imagination*, Londra, 1998, s. 26. 1646'da bilimle de ilgilenen bir yazar olan Thomas Browne benzer fikirler öne sürmüştür, bkz. Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica or Enquiries into very many received tenets and commonly perceived Truths, which examined prove but Vulgar and Common Errors*, 6. basım (Londra, 1672), 6. kitap, 10-11. bölümler.

62 Alıntı için, bkz. John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Shaun E. Marmon,

Ahmed Baba siyah Müslümanların köle edilmesine açıkça karşı olmasına rağmen, Siyahlara yönelik önyargılardan arınmış değildi. Yazar, örneğin, Siyahların "nâhoş" niteliklerinin yanı sıra "köleliğe uygun" bir tabiatları olduğunu da onaylıyordu.[63] Görünen o ki, bir yandan Nuh'un kölelik laneti hikâyesini reddedip, bir yandan da Siyahların tabiatlarının "köleliğe uygun" olduğuna inanmak birbiriyle çelişen iki ayrı bakış açısı değildi.

Molla Ali'nin iklimsel açıklamayı reddetme çabası gayet önemliydi. Nuh'un laneti de sıcak iklimlerin etkisi savı da siyahlığın bir kusur, normal insan rengi olan beyazdan bir sapma olduğu anlamına geliyordu. Örneğin, Ben Jonson'ın (öl. 1637) *Siyahlığın Maskesi* (*The Masque of Blackness*, 1605) adlı eserinde, kendilerini kavuran güneşe lanet okuyan Batı Afrikalı siyah kadınlar, siyahlıklarını kaybedebilecekleri bir diyar aramaya koyulurlar. İngiltere'ye gelirler, burada

> Güzellikleri kavrulmayacak bundan böyle:
> Ilık bu güneş, zarafet katıyor
> Neyin üzerinde parlasa ışıkları.[64]

İklimlerin insan renkleri üzerinde etkisi olduğu savı, 18. yüzyılda Montesquieu'nün (öl. 1755) farklı iklimlerin insanları farklı şekillerde davranmaya ittiğini öne sürdüğü *Kanunların Ruhu* adlı eserinde geliştirdiği çevrecilik fikriyle desteklendi.[65] Köleliğin kaldırılması taraftarı olan İngilizlerin bazıları, çevreciliği, Afrikalıların neden siyah olduğunun bir açıklaması olarak benimseyecekler,[66] hatta Avrupa ve Amerika'daki azat edilmiş Afrikalılar bile bu açıklamaya kucak açacaklardı.[67] Ancak çevrecilik, yine de siyah ırkın aşağılığını ima ediyordu. Örneğin, köle ticaretine insani ve iktisadi sebeplerden ötürü şiddetle karşı çıkan Fransız ansiklopedicilerinden biri şunları yazabiliyordu: "İn-

---

Princeton, 1999 içinde, s. 43-68, s. 50-1'de. Ahmed Baba'nın kısa bir biyografisi için, bkz. E. Lévi Provençal, "Ahmad Bâbâ," *EI2*, c. 1, s. 279-80; kölelik hakkındaki risalesi *Mi'râcü's-sü'ûd ilâ neyl hükmi meclûbi's-sûd* için, bkz. Bernard Barbour ve Michelle Jacobs, "The Mi'râj: a legal treatise on slavery by Ahmad Baba", *Slaves and Slavery in Muslim Africa* içinde, c. 1, s. 125-59.

63 Hunwick, s. 51.

64 Ben Jonson, *Complete Works*, c. 7, Oxford, 1927'den aktaran Lively, s. 26.

65 Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. ve İngilizceye terc., Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller ve Harold Samuel Stone, Cambridge, 1989.

66 Thomas Clarkson, *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, particularly the African* (Londra, 1786)'dan aktaran Robert Philipson, *The Identity Question: Blacks and Jews in Europe and America*, Jackson, 2000, s. 5.

67 Olaudah Equiano, The *Interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, written by himself*, ed. Werner Sollors, ilk basım, 1789, New York, 2001, s. 30-1.

san Gine Zencileri arasında bazen iyi insanlara tesadüf etse de (geneli hep kötüdür), bunlar çoğunlukla şehvete, hınca, hırsızlığa ve yalana düşkündür."[68] Bu ifade, iklimsel açıklamanın Müslüman destekçilerinden İbn Haldun'un 14. yüzyılda kaleme aldıklarından pek de farklı değildir: "Zenci halklar genel olarak köleliğe boyun eğer, çünkü (Zenciler) insani olan niteliklerin pek azına sahiptirler ve konuşmayan hayvanlara benzer nitelikleri haizdirler."[69]

İşte bu nedenle, Molla Ali'nin hem lanet hikâyesini hem de çevreci açıklamayı çürütmesi gerekiyordu. Bu yüzden, siyahın da insanlar için en az beyaz kadar ezeli bir renk olduğunu, yaratılıştan bu yana beyaz ile eşit bir şekilde var olduğunu öne sürdü. Gerçi Âdem beyazdı, ama siyahlığın özü onun bedeninde saklıydı; siyahlık Ham'ın zamanında görünür olmuştu (var. 27a). Bu Allah'ın takdiriydi ve aşağılığı akla getirecek bir durum söz konusu değildi. 13. yüzyılın meşhur Acem mutasavvıflarından Necmeddîn-i Dâye nasıl siyahın beyaz şekerin özünde olduğunu söylediyse, siyahlık da Âdem'in özünde mevcuttu:

> Şeker ham halinden şeker pekmezine dönüşürken parlaklığı ve beyazlığı giderek azalıp sonunda sadece koyuluk ve karalık kalır. Şeker tüccarının sanatından anlamayan, onun bu farklı mamulleri aynı şekerden elde ettiğini bilmez; gerçeği reddederek kara şeker pekmezinin beyaz ve parlak şekerden çıkmış olamayacağını söyleyecektir. Karalığın ve koyuluğun şeker zerresinin özünde olduğunu anlamayacaktır.[70]

İslâm'ın edebi mirası, Nuh'un laneti öyküsünden ibaret değildi, aynı zamanda bu mirasın Siyahları yansıtma biçimini yeniden şekillendirmek için pekâlâ istifade edilebilecek başka öğeler de içeriyordu. Molla Ali İslâm hukukuna vukufu sayesinde, Afrikalıların köle edilmesini meşrulaştıran hadis ve hikâyeleri çürütmek için bu hukukun nihai otoritesi olan Kur'an'dan türetilmiş savlardan da faydalanabilecek konumdaydı. Daha da önemlisi, Afrikalı olması hasebiyle, Ali, iklimsel açıklamanın, Siyahları boyunduruk altında tu-

---

68 Philipson, s. 22.

69 İbn Haldûn (öl. 1406), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, İngilizceye terc. Franz Rosenthal, ed. ve kıs. N. J. Dawood, Princeton, 1967, s. 117. İbn Haldûn'un Nuh'un laneti öyküsünü reddederek iklimsel açıklamayı öne çıkarması için, bkz. *a.g.e.*, s. 59-60.

70 Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256), *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, İngilizceye terc. Hamid Algar, Delmar, 1982, s. 61-2; *Mirsâdü'l-'ibâd (mine'l-mebdâ' ile'l-me'âd)*, ed. Muhammad Amîn Riyâhî, Tahran, 1986, s. 38-9. Ali Efendi, var. 27a-b, bu ifadeyi özetler. Acem yazarın Necmeddîn-i Kübrâ olduğunu söyler, ama alıntıyı Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-'ibâd*'ından yapar. Bu karışıklık Dâye'nin Kübrâ'nın müridi olmasından kaynaklanmış olabilir, bkz. Algar, s. 8-9.

tulmayı hakeden daha değersiz insanlar olarak sunmayı makulleştiren bir açıklamadan ibaret olduğunu görebiliyordu. İşte bu nedenle bu açıklamayı hep reddetti ve siyahın da beyazın da Allah'ın hilkatinde eşit ve temel bir şekilde mevcut olduğunu öne sürdü.

Molla Ali sözlerine son verirken, Siyahların Beyazlardan daha iyi olduğunu ima edercesine, siyah rengin beyazdan daha üstün olmasına rağmen, Allah nezdinde önemli olanın kişinin derisinin rengi değil faziletleri ve Allah'a bağlılığı olduğunu belirtir. Ardından da bir Kur'an âyetine, akılda tutulmayı hakeden, zekice ve yaratıcı bir atıfta bulunur: "[Allah] 'Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır' buyurmuştur; 'en güzeliniz, en yakışıklınız, en beyazınız' dememiştir."[71]

* ✻ *

Karanlığı Dağıtmak'ın 17. yüzyıl başlarının Osmanlı İmparatorluğu'nda yazılmış olması muhtelif şekillerde yorumlanabilir. Bernard Lewis'in izinden gidilirse, eserin Afrikalılara karşı yöneltilen hakaretlere ve suçlamalara bir tepki olduğu sonucuna varılır;[72] bu da Osmanlıların Siyahlara yönelik ırksal önyargılarının bir yansıması olmalıdır. Yukarıda ortaya konulduğu üzere, bazı Osmanlıların bu konuda kuvvetli peşin hükümlere sahip olması Lewis'in savını destekleyebilir. Öte yandan, Siyah bir kölenin divan-ı hümayun mensubu olmayı başardığı gerçeği bizatihi, söz konusu önyargıların herkes tarafından paylaşılmadığı anlamına gelir. Ya da belki de söz konusu önyargılar, bugün bizim ırkçılığa biçtiğimiz anlamı taşımıyordu. Çağdaşlarının pek çoğu için Molla Ali diğerlerinden farkı olmayan yüksek rütbeli bir kadıydı.[73] Aynı

---

71 "*İnne ekremekum 'indellâhi etkâkum* [Kur'an, 49: 13'ten] buyurub, *ecmelekum ve-ahsenekum ve-ebyadakum* dimedi;" Ali Efendi, var. 27b.

72 Lewis, bazı Müslüman yazarların "siyah halkların bir savunmasını ve onlara yönelen hakaretlere ve suçlamalara bir yanıt" sunduğunu söyledikten sonra şu yorumda bulunur: "Ortaya çıkan bariz sorulardan biri böyle bir karalama kampanyasına neden gerek duyulmuş olduğudur. Antik dünyadan günümüze bu türden ne Ortadoğu ne de Greko-Romen kaynaklı savunmalar ulaşmış değildir, bunun da nedeni muhtemelen yanıtlanması gereken bu tür suçlamalar bulunmamasıdır." Ben bu makalenin aslını bitirdikten sonra çıkan Benjamin Isaac'in *The Invention of Racism in Classical Antiquity* adlı çalışması (Princeton, 2004), Lewis'in bu ifadesini geçersiz kılıyor. Ayrıca Lewis, Ali'nin Afrikalı bir köle olduğu gerçeğini görmezden gelerek, "İstanbul'a getirilip burada öğretim görerek Osmanlı hizmetinde bir kadı olarak yüksek mertebelere ulaşan kara hadımlar ağasının himayesindeki bir Etiyopyalı" olarak tanımladığı Molla Ali'nin eserinin üzerinde hiç durmaz; *Race and Slavery*, s. 32-3, 115 n. 25.

73 Daha düşük rütbeli bir kadının Molla Ali'ye hitabında kayda değer bir fark görülmüyor; karş. örneğin, Nergisî'nin (öl. 1635) mektupları arasında ona hitaben yazılmış mektup, J. R. Walsh (ed.), "The Esâlîbü'l-mekâtib (Münşe'ât) of Mehmed Nergisî Efendi", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969): 213-302, s. 267-70'te.

şekilde, daha çok Gustavus Vassa adıyla bilinen eski bir Afrikalı köle olan Olaudah Equiano 1768-70 yıllarında İzmir'i her iki ziyaretinde de başkalarından farklı bir muamele görmemişti, hatta belki ona daha bile iyi davranılmıştı. Aslında, "Siyahlardan hoşlanıyorlar" diye düşündüğü Osmanlılardan öylesine etkilenmişti ki 1774 yılında İngiltere'den ayrılıp son günlerini Küçük Asya'da geçirmeye karar vermişti, ama bu planı hayata geçiremedi.[74]

Karanlığı Dağıtmak'ın yazılışını değerlendirmenin diğer bir yolu da yazarını ve ona yöneltilen hakaretleri erken modern Osmanlı siyaset sahnesine yerleştirmek olabilir. Saray-ı hümayunun kara hadımları saltanatın otoritesini temsil etmekteydi. Bulundukları mevkinin güç kazanması, 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl başlarında tahta geçen sultanların izlediği mutlakiyetçilik ("absolutism" anlamında) projelerinin bir parçasıydı; Molla Ali'nin yükselişi de aynı doğrultuda bir adımı simgeliyordu.[75] Yukarıda belirtildiği üzere, Ali'ye yönelen karalama kampanyası renginden ziyade sarayın kara hadımlarıyla olan bağlantısını hedef almaktaydı. "Öteki"ne –bu durumda Siyahlara– yönelik kültürel önyargılar, saltanat otoritesinin, ilmiye aristokrasisi diyebileceğimiz küçük bir aileler grubu tarafından kontrol edilegelmiş yargı sahasına doğru genişlemesi karşısında duyulan hoşnutsuzluğu ifade etmek için farklı çağrışımlarla yeniden üretilmekteydi. Bu yüzden, Molla Ali'nin yükselişine eşlik eden hakaretler, ırksal peşin hükümlerin sembolü olmaktan ziyade, siyasi bir çatışmanın yansımasıydı.

Tepki olarak, Ali *Karanlığı Dağıtmak*'ı kâleme aldı. Bu türde yazılan önceki eserlerin aksine, bu eser Afrikalıların yanı sıra hadımlara ayrılan beş kısımda onlara da övgüler düzüyor.[76] Gerçekten, adını vermediği bir dostu-

---

74 Equiano, s. 126-8, 136-7.

75 Söz konusu siyasi dinamikler üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York, 2010, s. 79-140 (bu kitabın Türkçe çevirisi yakında İletişim Yayınları'ndan çıkacak).

76 Ali Efendi, var. 73b-91b. Söz konusu kısımlar, hadımların faziletlerine dair Peygamber'e ve dört halifeye atfedilen sözler, hadımların bu dünyada çektikleri acılar nedeniyle öteki dünyada kazanacakları ödüller ve Müslümanlarca idare edilen topraklarda hadım etmenin yasadışılığı üzerinedir. Bu kısımlarda öne sürülen ilginç noktalardan biri *hâdım* sözcüğünün Peygamber zamanında *hasî* anlamında kullanılmaya başlamış olmasıdır; Ali Efendi, var. 75. Bu iddiayı desteklemek için kullanılan hadis sonradan üretilmiş olmalıdır; bkz. A. J. Wensinck ve diğ. (ed.), *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 cilt, c. 2, Leiden, 1936-88, s. 38; karş. David Ayalon, "On the eunuchs in Islam", *Jerusâlem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979): 67-124, bkz. s. 75-86. Görünen o ki, Ali'den önce de hadımlar hakkında yazanlar olmuştu, zira Ali bu beş kısımda iki kaynaktan söz eder; fakat ben ikisini de kesin bir şekilde saptayamadım. Bunların ilki Ebû'l-'Abbâs Ahmed bin 'Abdülmelik et-Tanûhî el-Katarî adlı biri tarafından yazılan *Fazlü'l-hüddâm ve'l-hadem* [Hadımların ve hizmetkârların faziletleri]; diğeri ise İbnü'l-Fakîh diye tanınan Ebû'l-Hasan 'Alî bin Ahmed bin Muhammed adlı birinin yazdığı *Menâkıbü'l-hüddâm ve'l-hisyân* [Hiz-

nun kendisini bu eseri kaleme almaya ikna ettiğini belirttikten sonra, Ali eserini öncelikle başarısını borçlu olduğu hadımlara bir armağan olarak tanımlıyor (var. 12b-14a).

Kısacası, *Karanlığı Dağıtmak*'ın üretildiği tarihsel bağlam, 17. yüzyıl başlarında İstanbul'daki ırksal gerilimin, Siyahlara yönelik önyargıların basit bir yansımasından ibaret olmadığını, daha ziyade bu önyargıların siyasi çağrışımlarla yeniden üretilmesiyle oluştuğunu düşündürür. Aynı şekilde, Molla Ali'nin benimsediği Afrikalı kimliği de, Afrika kökenli olmasının doğal bir uzantısı değil, söz konusu kökenin imparatorluk sarayındaki kara hadımların güç kazanmasıyla ilişkili olarak yeniden yaratılmasıdır.

Ancak, Molla Ali'nin eserini böyle bir çerçeveye oturtmak, *Karanlığı Dağıtmak*'ın Afrikalıların köle edilmesini meşru kılmak adına kullanılan hem sözde dinî hem de sözde akılcı efsanelerin karanlığını dağıtmak yolunda entelektüel kilometre taşlarından biri olduğu gerçeğini değiştirmez.

metkarlârın ve hadımların menkıbeleri]; Ali Efendi, var. 14a. Eserlerin ikisi de *Keşf-el-zunun*'da geçmiyor. Söz konusu yazarların ikincisi 10. yüzyıl başında faal olan Acem coğrafya alimi Ahmed bin Muhammed İbnü'l-Fakîh'in oğlu olabilir, Ali bir yerde ondan "Ahmed bin el-Fakîh" diye söz ediyor; var. 91b.

8

Rıdvan Bey'in Şanlı Soyuna ("Exalted Lineage") Yeni Bir Bakış: Osmanlı Mısırı'nda Bir Âyanın Düzmece Şeceresi Üzerine Yeni Bir Yorumlama

Jane Hathaway

Norman Itzkowitz öncü niteliğindeki "Eighteenth Century Ottoman Realities"[1] makalesiyle Osmanlı tarihyazımının gidişatını değiştirdi. Şu anda okumakta olduğunuz yazı ise mecburen çok daha mütevazı bir amaca yönelik: Osmanlı eyaletlerinin en büyüğü olan Mısır'ın uzun süredir 17. yüzyıldaki gerçekleriymiş gibi kabul gören unsurları ele alarak yeni bir yorumlama sunmak. Osmanlı Mısırı üzerine süregiden azimkâr geleneksel tarihyazımcılığı 17. yüzyılın Mısırı'nın yöreyi 1250'den 1517'deki Osmanlı fethine dek yönetmiş olan Memlûk sultanlığının siyasi kültürünün canlanmasına şahit olduğunu savunur.[2] Bu sözde canlanmanın temel göstergelerinden biri olarak da 1630'larda ortaya çıkan, Rıdvan Bey'in soyunu ilk Çerkes Memlûk Sultanı Barkûk'a (hük. 1382-1399), bu haseble de Hazreti Muhammed'in kabilesi olan Kureyş'e götüren Arapça kısa bir şecere öne sürülür.[3] Ancak bu

1 Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* 16 (1962): 73-94.

2 Bkz., örneğin, P.M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent: A Political History, 1516-1922*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1966, s. 73; Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Routledge, Londra ve New York, 1992, s. 20-21; Doris Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf, and Architecture in Cairo (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, E.J. Brill, Leiden, 1994, s. 108-117.

3 Anon., *Nisba sharīfa wa-risāla munīfa tashtamil 'ala dhikr nasab al-Jarākisa min Quraysh*, Princeton University Library, Garrett Manuscript Collection, MS 186H; P. M. Holt, "The Exalted Lineage of Ridwān Bey: Some Observations on a Seventeenth Century Mamluk Genealogy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959): 221-230. Şecerenin faydalandığım nüshası yirmi varaktan oluşuyor. Holt, John Rylands Kütüphanesi'nde (Manchester, İngiltere) ve British Museum'da bulunan nüshalara bakmıştı. Yazar ayrıca basılı bir nüshayı da gözden geçirmişti: *Kitāb qahar al-wujūh al-'ābisa bi-dhikr nasab al-Jarākisa min Quraysh* başlıklı bu nüsha

yaklaşım Osmanlıların Memlûk sultanlığını bir yüzyıl önce mağlup ettiği gerçeğini göz ardı eder; oysa onlar şecerenin oluşturulduğu vakitte Memlûk sultanlığının artık canlanmayacağından emindiler. 1623'de Memlûk sultanlığının akla getirilmesi, mağlup rejimin diriltilmesi yönünde bir çaba olduğunun pekâlâ öne sürülebileceği 1524'te akla getirilmesinden çok daha farklıydı.[4] 17. yüzyılda Memlûk sultanlığının ortaya atıldığı durumları Osmanlı taşra bağlamında, o bağlama özgü gerekçelere göre yorumlamak gerek. Aksi hem tarihsel açıdan hatalı hem de bağlama aykırı olur.

Aslında şecere Osmanlı İmparatorluğu genelinde askerî ve idari kadrolarda demografik bir hareket yaşandığı bir bağlamda oluşturulmuştu. Memlûklerin mağlubiyetini izleyen yıllarda, ki bunlar İran'daki Safevi İmparatorluğu'na karşı neredeyse sürekli savaş halinde olunan yıllardı da aynı zamanda, Osmanlılar Balkan ve Batı Anadolu Hıristiyan nüfusundan alınan alışılmış devşirmenin yanı sıra Kafkas halklarından da askerî ve idari anlamda faydalanmaya başlamışlardı. 17. yüzyılın ilk yirmi otuz yılında Osmanlı sarayındaki Çerkes, Abhaz ve Gürcülerin yanı sıra Osmanlı eyaletlerindekilerin de sayısı artmıştı. Evliya Çelebi özellikle Mısır'da bazıları sancak beyliğine yükselmiş olan yoğun bir Çerkes nüfus bulunduğunu belirtir.[5] Bunlardan bazıları Mısır'daki yeniçeri bölüğüne saraydan atanmış, bazıları da Osmanlı paşalarından birinin maiyetinde bulunmuş olmalı. Bir kısmı da yerel âyanlar tarafından kendi kapıları için satın alınmış olsa gerek.[6]

Bu şartlar altında Rıdvan Bey'in anonim şeceresini ancak önemli bir Çerkes grubu toplandıktan sonra mümkün olan bir etnik kimlik iddiası olarak değerlendirmek mümkün. Fakat şecerenin tek amacı Rıdvan Bey'in Çerkes mazisini yüceltmek değil. İkinci bir amaç da Rıdvan'ın atalarının her zaman Haremüşşerif'in sadık hizmetkârları olduğunu göstermekti. Bu ikinci

---

Muhammed Efendi Hafız el-Çerkesî el- Bâ'cî diye birinin himmetiyle 1316/1898-1899'da al-Matba'a al-Bahiyya tarafından basılmıştı. Bu baskıda, girişteki niyaz kısmından sonra metin Nisba sharîfa... diye başlar . Bana bu yayının bir nüshasını sağlayan Professor Holt'a minnettarım.

4 Aslında, Mısır'da Osmanlı idaresinin ilk yedi yılında bu tarz üç ayaklanma patladı: 1520-1521'de Canverdi (Janbirdi) al-Ghazâlî, 1522'de Canım Kâşif ve İnal Kâşif ve 1524'te Hâ'in Ahmed Paşa; bkz. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 46-51.

5 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Ahmed Cevdet, 10 cilt, c. 7, İkdam Matbaası, İstanbul, 1888-1938, s. 723.

6 Bkz. Jane Hathaway, "Egypt in the Seventeenth Century", M. W. Daly, ed., *The Cambridge History of Egypt*, 2 cilt, c. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, s. 37; *a.g.y.*, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 11, 15-16, 32-34; *a.g.y.*, "The Military Household in Ottoman Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995): 41, 44.

amaç, belli ki, 1630'larda ve 1640'larda rakip Fakâri hizbinin başı olan Rıdvan Bey el-Fakârî'nin tekelinde olan emirü'l-hac makamıyla ilgiliydi.[7]

RIDVAN BEY'İN KİMLİĞİ

Rıdvan el-Fakârî'nin uzun süre emirü'l-hac makamında kalması P. M. Holt'un söz konusu şecereyi yanlışlıkla ona ait sanmasına neden olmuştur. Şecerenin öznesi gerçekten de "hâdimü'l-mahmilü'l-Muhammedî" diye yüceltilmektedir – mahmil hac yolculuğunun bir parçası olarak Mısır'dan Mekke'ye taşınan sembolik tahtırevandır.[8] Holt bu unvanı hac emiri yerine geçen mühim bir unvan olarak yorumlamıştı – şecerede Rıdvan Bey'in kimliği hakkında şüphe doğuran başka unsurlar olmasa bu yorumun muhakkak olduğu söylenebilirdi. Metinde eseri sipariş eden Rıdvan Bey'in yedi oğlu olduğu belirtiliyor; bu oğullardan ikisinin isimlerinin Özbek ve Hoşkadem olması Osmanlılara karşı kahramanca savaşan bir Memlûk sultanı ile bir Memlûk kumandanını akla getirir kuşkusuz.[9] Rıdvan Bey el-Fakârî'nin ise oğlu yoktur; üstelik el-Muhibbî ve el-Cabertî'nin ölümü üzerine yazdıklarına bakılırsa, kendisi de Çerkes değil Gürcüdür.[10] Bir başka Rıdvan Bey, yani Kâsımî reisi Rıdvan Bey Ebu Şevârib ("bıyıklı") ise Çerkes memlûküydü ve oğulları vardı; muhtelif kroniklerde oğullarından üçünü –Özbek, Hoşkadem ve Mahmûd– saptamak mümkün.[11] Hiç hac emirliği yapmadı, ama belki de bu alternatif unvan da bu yüzden devreye girmişti: "Hâdimü'l-mahmilü'l-Mu-

---

7 Holt, şecerenin bu amacını da belirtmiştir; bkz. "The Exalted Lineage of Ridwān Bey", s. 229.

8 *Nisba sharīfa*, var. 2v.

9 *A.g.e.*, var. 20r. Memlûk sultanı Hoşkadem ve kumandanı Özbek (Azbak) için, bkz. Carl F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sultans al-Ashraf Qāytbāy and Qānsūh al-Ghawrī in Egypt*, Henry M. Jackson School of International Studies, Middle East Center, Occasional Papers No. 4, Henry M. Jackson School of International Studies, University of Washington; dağıtım: University of Washington Press, Seattle, 1993, s. 47, 94-100.

10 *Nisba sharīfa*, var. 19v-20r; Holt, "The Exalted Lineage of Ridwān Bey", s. 225 (Muhammed el-Muhibbî [1651-1699], *Hülâsat el-eser fî a'yân el-karn el-hâdî 'aşer*'dan alıntı), s. 226; 'Abd al-Rahmān b. Hasan al-Jabartī (1754-1825), *'Ajā'ib al-athār fi'l-tarājim wa'l-akhbār*, 7 cilt (Kahire: Lajnat al-Bayān al-'Arabī, 1958-1967), c. 1, s. 234.

11 Özbek: Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 10 (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), s. 527, 610, 692; Mehmed b. Yûsuf el-Hallâk, *Tārīh-i Mısr-ı Kāhire* (1715'e kadar), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 628, var. 154v, 170v, 173v, 187r, 197v-198v; 'Abdülkerīm b. 'Abdurrahmān, *Tārīh-i Mısır* (1715'e kadar), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa 705, var. 78v, 87r; anonim, *Kitāb-i tevārīh-i Mısr-ı Kāhire-i hatt-ı Hasan Paşa* (1683'e kadar), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 4877, var. 96v, 99r, 107r; Hoşkadem: el-Hallâk, *Tārīh-i Mısr-ı Kāhire*, var. 209r; 'Abdülkerīm, *Tārīh-i Mısır*, var. 91v; Özbek ve Mahmûd: anonim, *Tevārīh-i Mısr-ı Kāhire*, var. 51r. Diğer dört oğlu ise şunlardı: Mehmed, Murād, Abū Yazīd (Beyazid) ve 'Āşūr (*Nisba sharīfa*, var. 20r). Bu kadar çok çocuk yabancı bir memlûk için hayli fazla; belki kızları da vardı.

hammedî" bir yandan Rıdvan'ın hacca ve kutsal mekanlara bağlılığına işaret ederken, bir yandan da emirü'l-hac unvanını kullanmaktan sakınmasını sağlıyordu. Aslında bu Rıdvan 1632 yılında hâmisi olan Kasım Bey'in emrinde Mekke şerifliği hususunda iki rakip arasında meydana gelen anlaşmazlığı çözmek üzere Mekke'ye yapılan bir sefere katılmıştı.[12]

Rıdvan'ın şeceresini hazırlayan kişi soy dizilerini sıralarken, Hâlid b. Velîd kumandasında Müslüman fetihlerinin ilk zamanlarında iki tane Arap aşiret reisinin, yani Gassân hâkimi Cebele b. Eyhem ile Benî 'Âmir kabilesinin reisi olan komşusu Kisâ'nın kuzeye doğru Bizans topraklarına kaçtığını anlatır. Bizans imparatoru Heraklius (hük. 610-641) Cebele'ye "Cebel-i Arnavûd"u vermiş, onun soyundan gelenler de Arnavut olmuştur. Kisâ'nın adamları ise "Kostantiniyye'nin doğusu ile batısı arasındaki bölgeye" yerleşmiştir, burası da Çerkesya olmuştur. Kisâ'nın neslinden Barkûk asırlar sonra köle tüccarları tarafından memlûk olarak Mısır'a getirilmiştir. Böylelikle, Barkûk'un kurduğu Çerkes Memlûk Sultanlığı'nın aslında Arap kökenli olduğu ikna edici bir şekilde ortaya koyulur. Osmanlı Sultanı I. Selim Mısır'ı fethettiğinde Barkûk'un genç torunu Rüstem tekrar Çerkesya'ya kaçmıştır. Yıllar sonra Osmanlı yetkililerinin davetlerine rağmen Osmanlı topraklarına dönmeyi reddeder; Rıdvan memlûk olarak satın alınıp Kahire'ye getirilene kadar da Kisâ'nın torunlarından geri dönen olmayacaktır.[13]

CEBELE VE KİSÂ

Çerkeslerin ve diğer Kafkas halklarının Arap kökenli oldukları fikri yeni ortaya atılmış değildi. Bu söylencenin muhtelif türevleri söz konusu halkların ortaya çıkışını güney ya da Yemenî, Arap krallığı olan Gassân'ın son hâkiminin başına gelenlerle bağlantılandırıyordu. Gassânîler miladın ilk yüzyıllarında Yemen'den kuzeye göç etmişlerdi. 6. yüzyılda monofizit Hıristiyanlığı kabul ettikleri anlaşılıyor; bu zamana gelinceye kadar, bugün Ürdün ve Güney Suriye'ye denk düşen bölgede, çoktan Bizans'a bağlı *foederati*, yani yarı-bağımsız vali, olarak yerleşmişlerdi. Gerçekten de 7. yüzyıl başlarında Sasaniler Suriye'yi Bizanslıların elinden alınca onlar da Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya kaçmışlar, 628'de imparator Heraklius Suriye'yi geri aldığında dönmüşlerdi.[14] İlk İslâm devletinin Hâlid b. Velîd'in kumandasındaki ordu-

12 Anonim, *Tevârîh-i Mısr-ı Kâhire*, var. 40r; Holt, "The Beylicate in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, 2 (1961): 242, 245.

13 *Nisba sharîfa*, var. 10r-19r.

14 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Continuity and Change in a World Civilization*, 3 cilt, University of Chicago Press, Chicago, 1974, c. 1: *The Classical Age of Islam*, s. 151-154,

ları kuzeye yayılıp ve Gassân'ı istila edince hükümdar bir kez daha Anadolu'ya sığındı ve bir daha geri dönmedi.

Anlatıların çoğunda adı Cebele b. Eyhem veya türevleri olarak geçen bu sonuncu Gassânî kralının başına gelenler çok geçmeden efsane kaynağı oldu ve etrafında türlü kültürler gelişti. Önemli olan şu ki, Çerkes Memlûk sultanları da bu söylenceyi benimsemiş gibi duruyor; saraylılardan Bedreddin Mahmûd el-'Aynî'nin (1361-1451) Memlûk sultanları Müeyyed Şeyh (hük. 1412-1421) ve Zâhir Tatar'a (hük. 1421) sunduğu tarih kasidelerinde karşımıza çıkıyor. Öte yandan, el-'Aynî sadece Çerkeslerin Gassân kökenli olduklarını değil Türkler ile bağlantılarını da kanıtlamaya girişir,[15] belki de amacı Çerkes sultanların daha önceki Kıpçak Türk Memlûk sultanlarına layık halefler olduklarını göstermekti.

Rıdvan Bey'in şeceresini hazırlayanın niyeti biraz daha farklı oysa: O Çerkeslerin Gassân hâkimi Cebele b. Eyhem'e paralel olmakla birlikte ondan ayrı bir göç neticesinde ortaya çıktıklarını göstermeye yelteniyor. Gassânî değil de Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'ten gelen Kisâ karakteri de bundan dolayı. Kisâ gerçekten de yerel bir Çerkes köken söylencesine aitmiş gibi görünüyor; 19. yüzyılda yaşamış olan Çerkes etnograf ve tarihçi Shora Bekmursin Nogmov da Kisâ veya Kessa/Kess ve kardeşleri hakkındaki efsaneyi özellikle, tarihte hem sayısal hem de kültürel açıdan en baskın Çerkes nüfusu olan, Kabardey olarak bilinen Orta Çerkesya halkına bağlar.[16] Bir diğer 17. yüzyıl yazarının, meşhur Osmanlı gezgini Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Kafkaslar'a ayırdığı kısımda Çerkeslerin kökenini anlatırken Kisâ'yı da dahil etmesi dikkat çekicidir. Ancak Evliya'nın anlatısında Kisâ Cebele'nin kardeşidir ve ikisi de Kureyşlidir; Evliya güneyli ya da Yemenî Arap olduğu şüphe götürmez bir Gassânî'yi kuzeyli veya Kaysî Arap olduğuna aynı derecede şüphe olmayan Kureyş kabilesi mensubuymuş gibi göstermekteki çelişkiyi umursamaz görünüyor.[17] Rıdvan'ın şece-

---

188-189, 200-205; Irfan Shahid, "Ghassān Post Ghassān", C. E. Bosworth ve diğ. (ed)., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, The Darwin Press, Princeton, 1989, s. 323.

15 P.M. Holt, "Literary Offerings: A Genre of Courtly Literature", Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann (ed), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 8-11. Al-'Aynī'nin eseri için, ayrıca bkz. Otfried Weintritt, *Formen spätmittelalterlicher Islâmischer Geschichtsdarstellung*, Stuttgart'ta Franz Steiner Verlag siparişiyle, Beyrut, 1992, s. 183-200.

16 Shora Bekmursin Nogmov (Schora-Bekmursin-Nogmow, 1794-1844), *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks*, çev. Adolf Bergé, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1866, s. 44-46; Amjad M. Jaimoukha, *The Circassians: a Handbook*, Palgrave, New York, 2001, s. 19, 49-52.

17 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 2, s. 100-101.

recisi ise, aksine, Kisâ'nın Benî 'Amir'den olduğunu ve bu yüzden Cebele ile akraba olmadığını belirtmek suretiyle bu tezattan sakınır.[18]

Hem Evliya'nın hem de şecere yazarının yansıttıkları şekliyle söz konusu köken söylencesinde Hâlid b. Velîd komutasındaki ilk Müslüman fetihleri Çerkeslerin kökenini oluşturacak Arap halkı topraklarından kaçmak zorunda bırakmıştır. Rıdvan'ın şeceresinde, Kisâ, kendisine "Kostantiniyye'nin doğusu ile batısı arasında" toprak veren Bizans imparatoruna sığınır.[19] Bu ifade Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i tanımlıyor olamaz. Anlatının genel bağlamında mantıken doğrudan Çerkesya ya da daha geniş anlamıyla Karadeniz ile Hazar Denizi arasında kalan Kafkas bölgesini işaret ediyor olmalı. Metinde bu bölgenin daha önce Bulgarların, daha da eskiden ise burada hâlâ arta kalanları bulunan Ermenilerin hükmünde olduğu belirtiliyor. Kisâ, bu yeni yurda Bâsnâ adını vermişti. Bu bölge gerçekten de Çerkesya ise "Bâsnâ" Çerkesya'nın Orta Kabardey yöresindeki Besne kenti olmalı. Rıdvan'ın şecerecisi de, tıpkı Evliya gibi, bu halkın adının –Arapçada Sarâkisa veya Çerâkise– Kisâ'nın Hâlid b. Velid'den kaçışından, özellikle Arapçada "Kisâ kaçtı" anlamına gelen, *sarā Kisā* deyişinden geldiğini öne sürer.[20] Şecere yazarı Kisâ ile Cebele b. Eyhem arasında akrabalığa ihtimal vermemekle birlikte, o da Evliya gibi Cebele'nin Kafkas Dağları'nda bulunan "Cebel-i Arnavûd"a, yani eski Arnavutluk'a, yerleştiğini anlatır.[21]

Şecere yazarı Çerkeslerin Mısır'daki üstünlük iddialarını vurgulamak için kuzeye kaçıp yerleşik halkla kaynaşan Arap kökenli bazı Çerkeslerin sonradan İslâm topraklarına döndüğünü ortaya koyar. Bunlardan biri de müstakbel Memlûk sultanı Barkûk b. Anas "el-Çerâkese el-Bulgârî el-'Osmânî"nin ta kendisidir. Şecereye göre, Barkûk kul, ya da memlûk, değil, Bulgar haydutlar tarafından kaçırılıp "Eyyûbî" sultanı Baybars'a satılmış hür bir Çerkestir.[22] Şecerecinin kronolojisinde bir karışıklık olduğu aşikâr. Eyyûbî sultanlarının hiçbirinin adı Barsbay değildi; ama Sultan Barkûk'un ölümünden çeyrek asır kadar sonra 1422-1437 yılları arasında hüküm sürmüş olan bir Memlûk sultanı bu adı taşıyordu. Bu noktada şecere yazarı, belki de, Barkûk'un hikâyesini kariyerine son Eyyûbi sultanı Salîh Necmeddîn Eyyûb'un (hük. 1240-1249) hizmetinde başlayan, Memlûk sultanlığının kurucusu Baybars (hük. 1260-1277) hakkındaki söylencelerle kaynaştır-

18 *Nisba sharīfa*, var. 10v, 11v-12r.
19 *A.g.e.*, var. 10r.
20 *A.g.e.*, var. 11r; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 2, s. 102.
21 *Nisba sharīfa*, var. 12r.
22 *A.g.e.*, var. 12v-13r.

maktadır.[23] Her halükârda, Memlûk sultanlığında aslında tarihsel Barkûk (h. 1382-1399) şahsiyetinin başlattığı Çerkes dönemi Mısır'da Kureyş hükmünün geri gelişi olarak tasvir edilmektedir.

Rıdvan'ın şeceresi, Evliya Çelebi'nin ya da Shora Bekmursin Nogrov'un aktardığı hikâyenin aksine, Çerkes meşruiyeti açısından Osmanlı dönemine has bir unsur ekler. Şecere yazarının anlattığına bakılırsa, 1517'de I. Selim Memlûk sultanlığını fethettiğinde eskiden yerinden olmuş Çerkeslerden birçoğu atalarının yurduna geri dönmüştü. Dönenler arasında sözde Eşref Baybars'ın neslinden on üç yaşındaki emir Rüstem b. Timraz da vardı. Yıllar sonra, Kuzey Lübnan'daki Trablus limanından gelen bir tüccar onun asil bir soydan olduğunu anlamış, Osmanlı topraklarına döndüğünde I. Süleyman (hük. 1520-1566) döneminde Yemen valiliği yapan ve sultan adına Habeşistan'ı fetheden eski bir Memlûk emiri olan Özdemir Paşa'yı haberdar etmişti.[24] Özdemir de daha önce Mısır ve Yemen valiliği yapmış olan kaptan-ı derya Sinan Paşa'ya haber vermiş, Sinan Paşa da Rüstem'e "Babü'l-'Osmânî"ye dönmesini emretmişti. Hayatından endişe duyan Rüstem yerinden kıpırdamayı reddederek Sultan II. Selim saltanatı (1566-1574) esnasında vefat edene dek Çerkesya'da kalmıştı.[25] Uzun süredir kayıp olan bu Kureyş/Çerkes soyu ancak Rüstem'in sözde torunu, yani şeceredeki Rıdvan Mısır'a geldiğinde Mısır'da yeniden öne çıktı.

Rıdvan'ın saptanabilen en yakın atası Rüstem olduğundan, pek çok şey Rüstem'in kendi şeceresine bağlıdır. Rıdvan'ın şecerecisi Rüstem'in soyunu münasip bir şekilde Baybars ve Barkûk'a bağlamakla yetinmeyerek önce Kisâ'ya, oradan 5. yüzyılda Kureyş aşiret birliğini Kur'an Kusay'a, sonra da kuzey Araplarının ya da Kaysîlerin efsanevi atası 'Adnan'a kadar geri götürür; neticede hepsi Sam, Nuh ve Adem'e bağlanır.[26] Şecere yazarı, bu noktada, belli başlı halkları insanlığın atalarına, yani Nuh'un üç oğlu Sam, Ham ve Yafes'e kadar geri götürme yolundaki kutsal geleneği izler.[27] Adı üstünde

---

23 Baybars'ın öyküsü *Sîret ez-Zâhir Baybars* diye bilinen uzunca bir kahramanlık destanına kaynak olmuştur, önceleri sözlü olarak aktarılan destan en geç 18. yüzyılda kâğıda geçirilmiştir. Bkz. Jamāl al-Ghitānī, ed., *Sīrat al-Ẓāhir Baybars*, 5 cilt, 50 kısım, Adab al-Harb, Al-Ha'ya al-Misriya al-'Āmma li'l-Kitāb, Kahire, 1996-1997; Georges Bohas ve Jean-Patrick Guillaume, ed. ve çev., *Le Roman de Baïbars*, 10 cilt, Actes Sud/Sindbad, Paris, 1985-1998.

24 Özdemir'in kariyeri için, bkz. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 52-54.

25 *Nisba sharīfa*, var. 18r.

26 *A.g.e.*, var. 19r.

27 Başka örnekler için, bkz. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 10 (Üçdal Neşriyat), s. 552, 573, 587, 597, 603, 604, 607, 614, 645, 690, 693, 694; Süheylî Efendi, *Tevârîh-i Mısır [sic] ül-kadîm* (yak. 1630), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4229, var. 22v-23v; İbn Zâhir,

bütün Sami halkların Sam'dan geldiği düşünüldüğünden, Rüstem'in soyunu bu şahsiyete götürmek onun şüphe götürmez Arap kimliğinin altını çizer, 'Adnan'ın işe dahil olması ise onun Kaysî olduğunu sağlam bir şekilde ortaya koyar.

BİZANSLILAR

Bizans imparatorunun bu öyküde böylesine önemli bir rol oynaması ilk kez görülen bir durum değildir. Rıdvan Bey'in yaşadığı dönemde ve öncesinde dolaşımda olan halk destanlarının birçoğunda Bizans İmparatorluğu epey yer kaplar. Buna şaşmamak gerek, zira İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren Bizanslılar art arda gelen Müslüman imparatorlukların baş düşmanı olmuştur. Müslümanların ilk atakları sırasında muhaliflerinden ve kurbanlarından gerçekten de Bizans'a sığınan ve Bizanslıların aktif olarak iltifat ettiği pek çok kişi olmuştu kuşkusuz; bunların en dikkat çekeni önce Sasanilerin Suriye'yi işgal etmesiyle Anadolu'ya kaçan, daha sonraları da Bizans'ın Suriye'deki metbu olarak 636 yılında Yermük savaşında Müslümanlara karşı çarpışan Gassânî Cebele b. Eyhem'dir. Yermük'te uğradığı büyük bozgunun ardından temelli Anadolu'ya dönmüştür.[28] Bizans sarayına sığınma, bir yandan da, bölgesel kahramanlık ve/veya köken efsanelerinin muhtelif kollarında rastlanan bir motiftir. Bu açıdan en meşhur örnek, muhtemelen, güneyin Arap aşiretlerinden Kinde'ye mensup olması hasebiyle Gassânîler ile uzaktan akraba olan İslâmiyet-öncesi savaşçı-ozan İmrü'l-Kays'ın Heraklius'un sarayına davet edilmesi ve kendisine Bizans ordusunda hizmet vermesi teklif edilmesidir.[29] Müslümanlar Bilad-ı Şam'da iyice yerleştikten sonra bile yarı-Arap, yarı-Yunan uc savaşçısı Digenes Akrites etrafında oluşan efsaneler[30] Arap-Bizans sınırının, tıpkı daha sonraki Osmanlı-Bizans sınırı gibi, gayet değişken ve akışkan olduğunu açıkça ortaya koyar; bir taraftan diğerine geçiş, tıpkı yönü değişen sadakatler gibi, ender değildi.

Cebele b. Eyhem'i bir kenara bırakırsak, Kisâ'yı Digenes Akrites gibi bir serhad şahsiyetinden ayıran şey Bizans imparatoruna şahsen ricacı olma-

---

Fezâilü'l-bâhire min Mehâsin-i Mısr ve'l-Kâhire (yak. 1636), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail 363, var. 4r, 7r; 'Abdullah Çelebi Rıdvan Paşazade, *Târîh-i Mısır* (yak. 1646), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4362, var. 7v-12r; Nûh el-Martûkî, *Nûrü'l-mukâbes fî Tevârîhü'l-Çerakis*, Lito-Tilegrafiya T.D., Brothers Karimov, Kazan, 1912, İstanbul nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 1219, s. 8.

28 Shahid, "Ghassān Post-Ghassān", s. 323-325.

29 A. J. Arberry, ed. ve çev., *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*, George Allen and Unwin, Londra; MacMillan, New York, 1957, s. 31-39.

30 John Mavrogordato, ed. ve çev., *Digenes Akrites*, Clarendon Press, Oxford, 1956 .

sıdır. Bu Kisâ'ya belli bir meşruiyet sağlar, gerçi günün önde gelen Müslüman hükümdarının –bu durumda, ikinci halife Ömer b. Hattâb (hük. 634-644)– otoritesine bağlı olmayan alternatif bir meşruiyettir bu. Eğer Rıdvan Bey Kisâ'nın soyundan gelmek hasebiyle söz konusu Bizans meşruiyetinden istifade ederse, kendi çağının önde gelen Müslüman hükümdarının yani Osmanlı sultanının otoritesinden bağımsız bir meşruiyete sahip olur. Osmanlı bağlamında, elbette, Bizans meşruiyeti çok daha fazla anlam yüklenen bir kavramdı, zira Osmanlı İmparatorluğu 1453 yılında Bizans İmparatorluğu'na son vermiş, onun vârisliğini üstlenmişti.[31] Şecere yazarının Kisâ'nın, dolaylı olarak da Rıdvan'ın, Bizans meşruiyetinde çok daha eskiden hakları olduğunu öne sürmesi Osmanlı sultanına bir meydan okuma olarak yorumlanabileceği gibi taşravlarının birçoğunun aradığı tamamlayıcı meşruiyet unsurunun bir örneği olarak da görülebilir. Aynı şekilde, Osmanlı sultanının 18. yüzyılda Boğdan ve Eflak (günümüzde Romanya) eyaletlerini idare etmek üzere tayin ettiği Fenerli Rumlar ve onların adamları da kendilerini Bizans'ın gerçek vârisleri olarak betimlemişlerdi, o kadar ki çoktan yok olmuş Bizans imparatorluk sarayının karmaşık kurallarını benimsemişlerdi.[32] Niyetleri Osmanlı sultanına meydan okumak değil sultandan aldıkları yetkiden bağımsız, ama onu tamamlayan, daha eski bir bölgesel otoriteye sahip olduklarını göstermekti.

HÂLİD VE RÜSTEM

Hem Kisâ'nın hem de Cebele b. Eyhem'in kaçtığı varsayılan meşhur, ama sorunlu, kahraman Hâlid b. Velid'dir. Mekke sakinlerinden İslâmiyet'i nispeten daha geç kabul eden Hâlid birçok hadiste epey muğlak bir şekilde belirir. askerî becerisi inkâr edilemezse de, dine bağlılığı zaman zaman şüphe altında kalır.[33] Osmanlı kolektif hafızasında, İslâmi hükümete rüşveti getiren kişi olmakla anılır.[34] Şecere yazarı Hâlid'i Kisâ ve soyundan gelenler üzerine çöken felaket olarak sunarken onun bu şüpheli şöhretinden yararlanabilir; Kisâ'yı yurdundan etmekle Hâlid'in aslında İslâm'a düşman bir şekilde davrandığını

---

31 Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers* 23-25 (1969-1970): 231-249.

32 William H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier, 1500-1800*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1964, s. 107-110, 140-141, 173-176; Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1353-1804*, c. 5: *A History of East Central Europe*, ed. Peter F. Sugar ve Donald W. Treadgold, University of Washington Press, tekrar basım 1996, Seattle ve Londra, 1977, s. 133-137, 257-258, 281-282.

33 Patricia Crone, "Khālid b. al-Walīd", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı.

34 Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, Princeton University Press, Princeton, 1986, s. 296.

ima eder, şecere yazarının daha önce ortaya koyduğu üzere Kisâ ile ataları Müslümanların kutsal mekânlarının hizmetkârı olduklarını kanıtlamış olduklarından bu durum iyice şiddetlenir.

Anlatıda Hâlid'in belirmesinin daha derin yankıları vardır. Osmanlı kolektif hafızasının bir kolu Hâlid'i 1460'taki Osmanlı fethine kadar Kuzey Anadolu'da Sinop ve Kastamonu civarına hükmeden özerk bir bölgesel hanedan olan İsfendiyaroğullarının atası olarak betimler. Bu aileden gelen Şemsi Paşa, 16. yüzyıl sonlarına doğru Sultan III. Murad'ın sarayında görevliydi. Hâlid nasıl ilk Müslüman rejimine güya rüşveti soktuysa, Şemsi Paşa da aynı şekilde Osmanlı sultanını rüşvet almaya ikna etmişti sözde; Şemsi Paşa imparatorluğun yozlaşmasına neden olmak suretiyle ailesinin uğradığı bozgunun öcünü aldığını iddia ediyordu.[35]

Hâlid ile gerçek bağlantıları ne olursa olsun, İsfendiyaroğulları'nın adı 10. yüzyılda şair Firdevsi'nin İslâmiyet-öncesi İran hükümdarlarını anlattığı yarı-efsanevi epik *Şehname*'de önemli yer tutan İsfendiyar'a uzanır. *Şehname*'de İsfendiyar Çinlilerin ankasına benzer efsanevi bir kuş olan simurgu öldürür, bu kuş kahramanlardan Zal'ın ve onun Herkül tarzı bir kahraman olan oğlu Rüstem'in koruyucusudur. İsfendiyar simurgun kanına bulandığı için yenilmez olmuştur; sadece kan gelmesin diye kapattığı gözleri bunun dışındadır. Neticede Rüstem ile karşı karşıya gelir, Rüstem İsfendiyar'ın gözlerine çift uçlu bir ok atarak onu öldürür.[36]

Rıdvan Bey'in Osmanlıların Mısır'ı fethetmesinin ardından Çerkesya'ya dönen atasının *Şehname*'nin efsanevi kuvvete sahip kahramanı Rüstem ile aynı adı taşıması tesadüf olamaz. 17. yüzyılda Rüstem ne Mısır'da ne de başka bir yerde Çerkesler arasında yaygın bir isim değildi; bu adın Fars destanının kahramanını akla getirmesi neredeyse kaçınılmazdı. *Şehname*'de, kendi maceraları esnasında Rüstem'in koruyucusu simurgu öldüren İsfendiyar Rüstem'in "elini kolunu bağlayarak" İran'ın Sistan olarak bilinen orta kesimini hâkimiyeti altına almaya çalışır.[37] Hâlid b. Velîd de aynı şekilde Arap yarımadasının kuzeyinde ve Suriye'nin güneyinde Cebele b. Eyhem ve Kisâ'nın hâkimiyetine son vermeye uğraşmıştır. Fakat tıpkı *Şehname*'de Rüstem'in sonunda İsfendiyar'dan intikamını alması gibi, Kisâ'nın soyun-

---

35 *A.g.e.*, J. H. Mordtmann, Şemsi Paşa'nın Hâlid'e kadar giden bir şecere ürettiğini öne sürer; bkz. *EI2*, s. v. "Isfendiyār Oghlu".

36 Ferdowsī (yak. 940-yak. 1022), *The Epic of the Kings: Shāh-Nāma by Ferdowsī*, kısaltarak çev. Reuben Levy, (önsöz) Ehsan Yarshater, (önsöz) Amin Banani, (giriş) Dick Davis, Mazda Publishers, Bibliotheca Persica işbirliğiyle, Costa Mesa, CA, ve New York, 1996, s. 193-211.

37 *A.g.e.*, s. 196-197.

dan gelen Rüstem de torununun Osmanlı topraklarına dönmesiyle birlikte Hâlid'den öcünü almış olur.

Bu bağlantılarda belirgin bir Osmanlı-karşıtı eğilim de mevcuttur, zira Osmanlıların söz konusu olan ikinci Rüstem'i Mısır'dan Çerkesya'ya kaçmak zorunda bırakarak efsanevi Rüstem'e saldıran İsfendiyar'ın gerçekleştirdiği zulmü tekrarladıkları söylenebilir. Pek çoğu *Şehname*'ye aşina olan eğitimli Osmanlı saraylıları bu Osmanlı-karşıtı damarı algılayabilirdi; ayrıca *Şehname* Memlûk Sultanı Kansu Gavri'nin (hük. 1501-1516) Kahire'deki sarayında Türkçeye tercüme edilmişti zaten.[38] Ancak yine de, anlaşılan o ki, asıl amaç Osmanlıları kınamaktan ziyade daha gerilere uzanan bir hak iddiasında bulunmak: Hâlid b. Velîd'in askerî ataklara girişmesinden evvel Kisâ ve onun ataları kutsal mekânların hizmetkârıydı; onlar Osmanlıların Konstantinopolis'i fethinden çok daha önce Bizansın vârisleriydi; Mısır üzerindeki hakları Osmanlıların 1517'deki fethinden daha gerilere uzanıyordu.

GASSÂNİ VE KUREYŞ SOYU

Şecerenin temel amaçlarından biri Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in hac emirliği makamı üzerindeki iddiasını kuvvetlendirmek ise, şecerenin en azından zımnen diğer Rıdvan Bey'e, 1632'de bu pozisyonda bir yıl bulunan el-Fakârî'ye yönelik olduğu rahatça söylenebilir. Fakat bu Rıdvan Bey, o yıl Kâbe bir sel sırasında çöktüğünde restorasyona girişerek öne çıkmıştı.[39] Öte yandan, bildiğimiz kadarıyla, Rıdvan Bey el-Fakârî Haremeyn hizmetkârlığı hususunda nesep iddiasında bulunmamıştır. Daha önce gördüğümüz üzere, kendisi bu mevkiye daha önceki görevlerindeki başarısı ve müthiş siyasi bağlantıları sayesinde gelen Gürcü bir memlûk idi.[40] Rakibi Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in bu şecereyi ısmarlamaktaki amacı kısmen, soyunu ve atalarının Mekke hizmeti geleneğini öne sürerek, emirü'l-hac makamı üzerinde hak iddia etmekti.

Öte yandan, Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in şeceresi eğer Rıdvan el-Fakârî'yi yerinden etmek için bir oyundan ibaret ise, Ebu Şevârib'in özellikle Kureyş soyundan geldiğini göstermeye neden bu kadar çaba gösteriliyor?

---

38 Ananiasz Zajaczkowski, "La plus ancienne traduction turque en vers du □âh-nāme de l'état mamelouk d'Égypte (XV-XVIe siècles)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 3 (1966): 51-63; Barbara Flemming, "□erif, Sultan Gavrî, und die «Perser»", *Der Islam* 45 (1969): 81-93; Benjamin Lellouch, "Le Douzième ğuz' perdu des Badā'i' al-zuhūr d'Ibn Iyās à la lumière d'une chronique turque d'Égypte", *Arabica* 45 (1998): 97.

39 Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 1994, s. 11, 115-19.

40 Holt, "The Exalted Lineage of Ridwān Bey", s. 224-227.

Atalarının Haremeyn hizmeti Kâbe'yi restore eden adama karşı doğal bir savunma gibi görünebilir, ama soya dayalı bir savunma pek de gerekli görünmüyor. Rıdvan el-Fakâri vârisi olmayan bir Gürcü idi; bilindiği kadarıyla da Ebu Şevârib gibi soylu bir şecere iddiasında bulunmamıştı. Osmanlılar da böyle bir şecere iddiasında bulunamazlardı. Ebu Şevârib'in iddiasından etkilenip onu ve haleflerini, Peygamber'in soyundan birinin Mekke'yi idare etmesine izin verdikleri gibi, babadan oğula geçecek bir şekilde hac emirliği ile ödüllendirmeleri de epey ihtimal dışı görünüyor.

Şanlı bir soy Ebu Şevârib Rıdvan'a rakibi Rıdvan karşısında ek cephane sunmuş olabilir elbette. Neticede, Ebu Şevârib kutsal şehirlere hizmet hususunda Kâbe'yi yeniden inşa etmekle yarışabilecek bir işi bizzat yapmış değildi; bu yüzden, muhtemelen, atalarının sözde hizmetlerine dayanmak zorundaydı. Üstüne bir de söz konusu ataların seçkin bir soydan geldikleri gösterilebilirse, Ebu Şevârib'in davası daha da güçlendirilmiş olurdu.

Yine de, bu gerekçe de Kisâ'nın (ve dolayısıyla Rıdvan Bey'in) soyunu Gassânilerden ayırmak için şecere yazarının neden bu kadar uğraştığını açıklamaya yetmiyor. Evliya Çelebi'nin Çerkeslerin kökeni konusundaki açıklamalarında, komşu Abhazlar ve Lazların kökenlerinin yanı sıra, Kisâ Cebele b. Eyhem'in kardeşleri arasında görülür.[41] Rıdvan'ın şecerecisi ise, aksine, Kisâ'nın Gassânilere paralel ama onlardan ayrı bir göç hareketi başlattığını belirtmeye özen gösterir. Amacı belki de Kisâ'nın Yemenî değil Kaysî kökenli olduğunu şüpheye mahal vermeyecek şekilde göstermektir. Kisâ ile Gassâniler arasında kan bağı bulunması bu durumu zora sokardı, zira Gassâniler kesinlikle Yemenliydi; aslında, Yemen kökenleri onların kimliğinin merkezi bir unsuruydu. Şecere yazarının Kisâ'yı bırakın Kureyş'e Kaysî Araplarına bile inandırıcı bir şekilde bağlaması ancak onu Gassânilerden kesinlikle ayrı tutmakla mümkündü.

Bu noktada şu soru beliriyor: Gassâni kökeni, Ebu Şevârib'in amacı için yeterli değil miydi? Daha önceki hanedanlar arasında Mekke ve Medine'ye verdiği hizmeti kendi sahte Gassâni kökeniyle bir araya getirerek vurgulayan bir tane olmuştu. Resûliler soylarının Gassânilere dayandığını iddia etmekle kalmamış kendilerinden Gassâni olarak söz etmişlerdir; ayrıca, hanedanın kurucusu Muhammed b. Harun er-Resûl'ün Abbasi halifesinin elçisi ya da habercisi (*resûl*) olması hasebiyle Abbasi kaynaklı meşruiyet öne sürmüşlerdi.[42] Hanedan bir hac kervanına sağladığı desteği epey abart-

41 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 2, s. 100-101.

42 'Alī b. al-Hasan al-Khazrajī (öl. 1410), *The Pearl-Strings: A History of the Resuliyy Dynasty of*

mış, Kahire'deki Eyyûbi sultanlığından bağımsızlığını ilan ettikten sonra Hicaz üzerindeki nüfuzunu genişletmişti. Bu çabaları ilk Memlûk sultanları tarafından durduruldu.[43]

Bu bağlantıda, Haremeyn hizmeti konusunda, özellikle de Mekke'de bulunan Kabe hususunda, İslâmiyet öncesi karanlık asırlara kadar uzanan kadim bir Yemen efsanesinin varlığına dikkat çekmek gerek. Efsaneye göre, Kâbe'yi kisveye sokan ilk kişi Kuzey Yemen'in antik krallıklarından Himyer'in 3. yüzyıldaki krallarından Esad el-Himyerî'dir. Bu, ayrıca, tek tanrıya bağlılığı gösteren bir eylemdi kuşkusuz. Halk arasında Ebu Kerîb olarak tanınan Esad Yahudiliği kabul eden ilk Himyer kralıydı güya, dolayısıyla da çok tanrılı geniş bir coğrafyada tek tanrıya inanan yalnız bir İbrahimi olmuştu.[44]

YEMEN

Aslında, Yemen şecere yazarının Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in kimliğini şekillendirme çabalarını gölgendiriyor sanki. Himyerîler, en iyi ihtimalle, Haremeyn hizmetkârlığında Rıdvan'ın üstü örtülü ima edilen selefleri olsa, Cebele b. Eyhem şahsında Gassâniler de Çerkes köken söylencesinin öyle temel unsurlardan biridir ki şecerecinin anlatısının dışında tutulması mümkün değildir. Ama bir yandan da Yemen şecereye daha usturuplu bir şekilde dahil olur. Yemen'de gösterdikleri takdire şayan hizmetle Portekizlileri Kızıldeniz'in dışında ve Haremeyn'den uzak tutan iki Osmanlı Paşası Rıdvan'ın güya dedesi olan, Osmanlı fethinde Mısır'dan kaçan Rüstem'e dönmesi için ısrar ederler.[45]

Yemen, çev. ve not. Sir J.W. Redhouse, ed. E.G. Browne, R.A. Nicholson ve A. Rogers, 2 cilt, E.J. Brill, Leiden ve Luzac and Co., Londra 1906, c. 1, s. 74-75; 'Abd al-Rahmān b. 'Alī b. al-Dayba' (öl. yak. 1537), *Kitāb Qurrat al-'uyūn bi-akhbār al-Yaman al-maymūn*, ed. Muhammad b. 'Alī al-Akwa' al-Hiwālī, 2 cilt, Matba'at al-Sa'āda, Kahire, 1977, c. 2, s. 1-2; Yahya b. al-Husayn b. al-Qāsim (1625-1689), *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-qutr al-yamānī*, ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāh 'Ashūr, 2 cilt, Dār al-Kātib al-'Arabī, Kahire, 1968, c. 1, s. 418-419.

43 Al-Khazrajī, *The Pearl-Strings*, c. 1, s. 81-91; Ibn al-Dayba', *Qurrat al-'uyūn*, c. 1, s. 413-422; c. 2, s. 3; Yahya b. al-Husayn, *Ghāyat al-amānī*, c. 1, s. 420-421.

44 Muhammad b. Ishāq (öl. yak. 768), *The Life of Muhammad*, ed. 'Abd al-Malik ibn Hishām (öl. 834), çev. gir. ve not. Alfred Guillaume, Oxford University Press, Pakistan Branch, Lahor, Karaçi, Dakka, 1955, 1968, 1970, s. 7; ayrıca bkz. Ibn al-Dayba', *Tuhfat al-zaman fī fadā'il ahl al-Yaman*, ed. Sayyid Kusrawī Hasan, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrut, 1992, s. 29; anonim, *Tarîhu San'âi'l-Yemen* (18. yüzyıl ortası), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3048, var. 164r-165r; Hüseyin Zâhir el-Zabîdî, *Ta'rīkh fī ihyā' al-'ayn al-musamma bi'l-majra bi-tāhir [sic] madīnat Zabīd* (1609-1610), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5374, var. 330r; Rumûzî, *Târîh-i feth-i Yemen* (1568'e kadar), İstanbul, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1297, var. 28r-v.

45 Qutb al-Dīn Muhammad b. Ahmad al-Nahrāwalī al-Makkī (1511-1582), *Al-Barq al-yamānī fī'l-fath al-'uthmānī*, ed. Jāsir Hamad Dār al-Yamāma, Riyad, 1968, s. 98-120, 205-213, 218-442; Yahya b. al-Husayn, *Ghāyat al-amānī*, c. 2, s. 698-715; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 52-54; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 10, Üçdal Neşriyat, s. 674, 675, 676-677,

Bu muğlak Yemen bağlantısı, bizatihi, şecere yazarının Kaysî, hatta daha da özelde Kureyş kökeninde ısrarcı davranmasını açıklamaya yetmez. Fakat şecere ortaya çıktığı sıralarda Yemen'de olup bitenler yeter belki. 1598'de imam el-Mansur el-Kâsım tarafından kurulan Zeydi Şii Kâsımî hanedanı, 1632 yılında Osmanlılara karşı senelerdir açık isyan halindeydi. Osmanlıların Yemen'i elde tutmaya yönelik masraflı ve yıpratıcı çabaları 1636'da imamın kuvvetlerinin Moha'yı ele geçirip son Osmanlı birliklerini de sabık viyaletten atmasıyla alçaltıcı bir şekilde bir sona erdi.[46] Yemen'in son Osmanlı valisi Osman Paşa da Ebu Şevârib gibi Kâsım Bey'in memlûklerindendi; Yemen'e atandığında beylikten paşalığa terfi etmişti. Yemen'de binlerce Mısır askerî görev yapmıştı; aslına bakılırsa, orada bulunan Osmanlı birliklerinin altı ay süren Moha kuşatmasına direnen son kumandanı Mısır'dan gelme Arnavut bir beydi. Kansu Paşa aylar önce Mekke'ye kaçmıştı – orada uzun süredir hac emirliği yapan Rıdvan Bey el-Fakârî'nin sanki Yemen'de bir şey olduğu yokmuş gibi selden zarar gören Kâbe'yi tamir ettiğini görmüştü.[47]

Söz konusu Zeydi imamlar, Resûlilerin ve Himyerîlerin aksine, Haremeyn üzerinde soya dayalı bir hak iddiasında bulunabilirlerdi. Yemen'de kendilerinden önceki muhtelif Zeydi imam hanedanlarının çoğu gibi onlar da Hz. Muhammed'in torunu Hasan b. 'Ali'nin soyundan geliyordu. Böylelikle sadece Arap ve Kureyşî değil, aynı zamanda Peygamber'in doğrudan torunları idi. Kutsal kentlerin bu kadar yakınında Peygamber'in soyundan gelenler tarafından idare edilen düşman bir Müslüman devlet bulunması Osmanlıları epey endişelendirmiş olmalı; üç yüzyıl önce Memlûk sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından bozguna uğratılana dek Zeydi imam Mekke ve Medine'de hüküm sürmüştü.[48]

Bu bağlamda, Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in şecerecisinin Rıdvan'ın kökenini Kureyş'e götürmekle birlikte Peygamber'in soyundan geldiğini iddia etmemesi dikkate değer. Yazar bunu yapmak yerine Rıdvan'ın Kusay'ın, yani 5. yüzyılda Kureyş kabilesinin kurucusunun soyundan geldiğini öne sü-

678-679, 722.

46 Osmanlıların Yemen yenilgisi için, bkz. Hacı 'Ali, *Ahbârü'l-Yemânî*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 886, var. 209v vd.

47 *A.g.e.*, var. 210r-220r.

48 Yahya b. al-Husayn, *Ghāyat al-amānī*, c. 1, s. 500; R. B. Serjeant, "The Mosques of San'ā': The Yemeni Islamic Setting", R. B. Serjeant ve Ronald Lewcock, ed., *San'ā': An Arabian Islamic City*, World of Islam Festival Trust, Londra, 1983, s. 312.

rer.[49] Böylelikle Rıdvan hem Kureyş meşruiyetinden istifade edebilir, hem de Peygamber'in soyundan geldiğine dair sahte bir iddiaya girişme riskini almamış olurdu. Böylesi bir iddia Zeydi imamları düşmanca bir tutuma itebilir ve Mısır'daki nakîbü'l-eşrâfa, ki 18. yüzyıl sonlarına kadar İstanbul'dan gelen Türkçe konuşan bir efendiydi, doğrudan meydan okuma olarak algılanabilirdi.[50]

Osmanlıların Yemen'den kovulması, taşra kroniklerine bakılırsa, tam da Fakârî ve Kâsımî hiziplerinin Mısır'ın taşra siyasi kültürüne ilk adımlarını attığı sıraya denk geldi.[51] Ebu Şevârib, adını Yemen'de muzaffer olan Zeydi imamlardan ziyade hâmisi Kasım Bey'den aldığı anlaşılan Kasımî hizbinin ilk liderlerindendi.[52] Rıdvan Bey'in şeceresi, yukarıda belirttiğim üzere, Osmanlı merkezi idaresinin rakip Fakâri hizbinin ilk önderlerinden olan diğer Rıdvan Bey yerine kendisinin hac emiri tayin edilmesine yönelik bir girişim olabilir. Sonuçta, plan başarılı olmadı. Rıdvan el-Fakâri 1656'da vefat edene kadar hac emirliğini sürdürdü. Ebu Şevârib ile oğulları Özbek ve onun kadar olmasa da Hoşkadem Mısır'da önemli idari görevlerde bulundularsa da, merkezi otorite çok geçmeden desteğini göründüğü kadarıyla Kâsımî hizbinin içine soktuğu Bosnalı elite yöneltti.[53] Çerkes iddialarının devri, en azından şimdilik, sona ermişti.

SONUÇ

Söz konusu şecerenin öncelikli amaçlarından biri, güvenilir ve yüceltici bir şekilde, Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in hac emirliği için gereken niteliklere ve hakka sahip olduğunu göstermekti; bu yüzden de eser Osmanlı merkezi yetkililerine yönelik ve Rıdvan el-Fakârî'ye karşı yazılmış olmalı. Fakat, bir yandan da, Yemen'in Zeydi imamlarını da hedef almış olabilir. Bu durum şecerenin bilinen üç nüshasının neden Osmanlı Türkçesi değil de Arapça olarak kâleme alındığına da kısmen açıklama getirebilir.

Daha geniş ve daha soyut anlamda, şecere birkaç seviyede işlev gören bir kimlik ifadesidir. Şecerenin temelinde 17. yüzyılda Mısır'da Çerkeslerin

---

49 *Nisba sharīfa*, var. 19r.

50 Bkz. Michael Winter, "The *Ashrāf* and *Niqābat al-Ashrāf* in Egypt in Ottoman and Modern Times", *Asian and African Studies* (Hayfa) 19, 1 (1985): 17-41. 18. yüzyılda, makamı yerli Mısır eşrâfı devralmıştır. Yüzyılın sonlarına doğru ise makam Bekrî ailesinin tekeline girmiştir.

51 El-Hallâk, *Tārīh-i Mısr-ı Kāhire*, var. 140v, 189r; al-Jabartī, *'Ajā'ib*, c. 1, s. 71.

52 Bu konuda, bkz. Holt, "Beylicate", s. 242; Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule*, s. 119-120.

53 Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 82-84; Hathaway, *Politics of Households*, s. 35; *a.g.y.*, "Egypt in the Seventeenth Century", s. 48-49. Özbek ve Hoşkadem için, bkz. yukarıda n. 11.

göz önüne çıkması ve kendilerini dayatmaları yatar ve tanınan Çerkes köken efsanelerinden istifade eder; bununla birlikte eser aynı zamanda bir şahsın, yani bizzat Ebu Şevârib Rıdvan Bey'in gerçekleştirdiği bir eylemdir. Rıdvan Bey bu eseri ısmarlayarak 17. yüzyıl başlarında Mısır'ın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun genel olarak içinde bulunduğu durumu kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirmiştir: Yemen'in Zeydilere bırakılması, imparatorluğun Haremeyn üzerindeki nüfuzunun teyidi çabası, Çerkes nüfusun ve diğer Kafkas halklarının payitahtta ve Arap eyaletlerinde askerî ve idari kadrolarda giderek çoğalması. Rıdvan bu şecere vasıtasıyla kendisini bir Çerkes, bir Arap, bir Kureyşî ve Kâbe'nin böylesine sadık hizmetkârlarının soyundan gelen sadık hizmetkârı olarak tanımlıyordu. Bu belge Çerkes mitolojisinin kültürel kısıtları ve 17. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi kısıtları çerçevesinde onun kim olmak istediğini yansıtır. Bu şecere vasıtasıyla kendi kimliğini şekillendirme çabasının altında yatan büyük ironi ise tam da bu kimliğin modern dönem araştırmacıları tarafından yanlış anlaşılmış (karıştırılmış) olmasıdır.



ÜÇÜNCÜ KISIM
18. ve 19. Yüzyıllar

9

Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul'un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?*

CEMAL KAFADAR

Noksan isyan bizde bol Hacı Bektaş
KUL VELİ (19. yüzyıl başları)

Osmanlı İmparatorluğu'nun Kanuni Sultan Süleyman'dan sonraki tarihi yakın zamana kadar bir gerileme tarihi olarak yazılmıştır. Bu tarihyazımı geleneği, yani "duraklama ve gerileme paradigması", her ne kadar yaklaşık yirmi yıldır sorgulanmakta ve eleştirilmekte ise de, dağınık verileri yeni ve tutarlı bir anlatı çerçevesine oturtmayı sağlayan alternatif bir paradigma henüz ortaya çıkmadığından, egemenliğini hâlâ sürdürüyor [bazı uzman çevreler haricinde]. Başka bir deyişle, Osmanlı çalışmaları imparatorluğun son üç yüz elli yıllık tarihine yakıştırılan gerileme perspektifini çözümleme safhasında daha. Ancak, gerileme paradigmasının da, en azından düşünce tarihinin bir parçası olarak, bizatihi kayda değer uzun ve köklü bir geçmişi olduğunu

(*) Bu tebliğ 1991 yılında Princeton Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Bölümü'nde bir seminerde sunulmuştu. Gerçek anlamında ilk kez bir iş sahibi olduğum o bölümdeki birkaç yılıma (1985-89) geri dönüp baktığımda ağabeyliğini ve meslektaşlığını sevgiyle hatırladığım Profesör Norman Itzkowitz de seminerin katılımcıları arasındaydı. Pek çok açıdan pürüzlü olmasına rağmen bu makalenin bu kitaba dahil edilmesini öneren Baki Tezcan'a da minnettarım. Makalenin kendisine gelince, McGill University'de 1981 yılında bitirdiğim, erken modern dönemin İstanbulu'na damgasını vuran ve "yeniçeri ayaklanmaları" diye bilinen siyasi hareketliliğin toplumsal ve kültürel tarihine odaklanan yüksek lisans tezimle başlayan ömür boyu sürecek bir projenin bir parçası. Bu tebliğin daha sonra aldığı hal henüz sunulur bir şekle gelmekten uzak, kafamdaki kitabın yazılması daha da uzak olduğu için Dr. Tezcan'ın önerisini kabul ederek makaleyi 1991'de sunulduğu şekliyle yayınlamaya karar verdim. Metni daha anlaşılır kılmak ve bu yazarın daha sonra yöneldiği araştırma istikametlerini belirtmek üzere birkaç ufak değişiklik yapıldı, yarım kalmış bazı cümleler tamamlandı.

unutmamak gerek. Bu temanın 16. yüzyıl sonlarından itibaren, Avrupalıların Osmanlı Devleti hakkındaki izlenimlerinin temel unsurlarından olması bir yana, Osmanlı kültürel hayatında merkezî bir rol oynadığı düşünülürse, "Osmanlı gerilemesi" modern bir akademik icat sayılmaz. 1580'lerden bu yana, gerilemeci tarih okuması muhtelif söylemlere yerleşmiş; farklı sosyal ve siyasi çevrelerin zihniyetlerine ve hassasiyetlerine egemen olmuş; retorik stratejileri ve toplumsal işlevleri açısından incelenmesi gereken birçok destekleyici anlatı, ikincil-olay-zinciri ve ifade biçimlerinin gelişmesine yol açmıştır.

Bu paradigma sadece sürekli ve kuşatıcı bir gerilemeyi ortaya sürmekle kalmayıp içine bir de ikincil anlatı, ıslahattan ve gericilikten oluşan bir alt-hikâye yerleştirir; bu makalenin ana meselesi işte bu alt-hikâye. Gerileme dönemi, uzun zamana yayılan bir trend olarak süreklilik arz etse de, bozulma dalgalarını geri çevirmeye niyetli ıslahatçılar ile bağnazlıktan veya kendi çıkarlarını korumaktan başka amacı olmayan dar görüşlülüklerinden yola çıkan gericiler arasında süregiden şiddetli mücadele ile şekillenir. Islahatçılar neredeyse her zaman iyi niyetlidir, çabaları yanlış yönlere gitse bile. Yapmaya çalıştıkları şey devleti ve "dolayısıyla da" toplumu gerilemeden kurtarmaktır. Ancak toplumun bazı kesimleri bu çabaları takdir etmeyerek onlara direnir.

Islahatçı çizgi genellikle iki safhada ele alınır: erken bir gelenekçi safha ve daha sonraki modernleşmeci safha. Lale Devri'ne (1718-30) kadar ıslahatçıların tahayyül edebildikleri, bir zamanlar Kanuni Sultan Süleyman saltanatında zirveye çıkmış olan kadim müesseselerin ve uygulamaların geri getirilmesinden ibarettir. Tek istedikleri geleneksel düzeni olabildiğince ihya etmektir. Ancak ıslahatçılar 18. yüzyıl başlarından itibaren, özellikle de Fransız Devrimi'nden sonra hızlanan bir süreç dahilinde modeller ve fikirler edinmek üzere gözlerini Batı'ya çevirmeye başlarlar ve modernleşme harekete geçer. Böylelikle gerileme paradigması modernleşme perspektifi ile buluşur. Bu hikâyenin kahramanları Osmanlı Devleti ve ıslahatçılarıdır, özellikle de gelenekten ayrılmaya hevesli oldukları için aydınlanmış despotluk çağında aydınlanmış seçkinlerin vasıflarını edindikleri Lale Devri'nden sonra. Hikâyenin kötü adamları ise her seferinde ıslahatçıların yoluna taş koyanlardır.

Bunların arasından Yeniçeriler ve ulema, sırasıyla şiddet ve meşruiyet araçlarına erişimleri sebebiyle, öne çıkar. Gerici takımı gücünü bu iki kuvvetin bileşiminden alır, belki de samimi olmakla birlikte kesinlikle aydınlanmamış dindarlıkları yüzünden suistimal edilmeye müsait kitlelerin desteğini de böyle kazanır. Bu takımın siyasi iradesi kendini sık sık, başını Yeniçerilerin çektiği şehrin erazil taifesinin, itaatsizlik eylemlerine meşruiyet sağlayan ule-

manın da dahil olduğu gerici ekâbir takımının kışkırtmasıyla, geleneksel nizam ve şeriat adına isyana, hatta yağmaya ve kıtale giriştikleri ayaklanmalarda kendini gösterir. Örneğin Ömer Lütfi Barkan der ki: "Şekil değiştiren ordusunun ve gerici siyasi kuvvetlerin baskısına boyun eğen Osmanlı yönetimi kararlarında özgür değildi."[1] Açık açık ayaklanmaya girişmediği durumlarda bile, Yeniçeri taifesi ve onların peşine takılan düzmece-Yeniçerilerden oluşan haşerat, edepsizliğe, zorbalığa, tecavüze ve her tür münasebetsiz davranışa meyilli bir ayaktakımından başka bir şey değildir. Bu yüzden, II. Mahmud (1826'da) Yeniçeri ordusunu ilga zorunda kalmıştır ki Batılılaşma ve modernleşme doğrultusunda Osmanlı Devleti'ni ve toplumunu ıslah etme işine esaslı bir şekilde girişilebilsin.

Bu paradigma, iç tutarsızlıkları bir yana, Aydınlanma'nın ve modernizmin normatif tahakkümünün ya da muzafferiyetçi söyleminin yerinin artık 19. yüzyıl ya da 20. yüzyıl başları tarihyazımındaki kadar sağlam olmadığı günümüzde en hafifinden kaba ve naif kalıyor. "Bağnaz din adamlarının önderliğinde, onları izleyen safdil ve kolay kandırılabilen kitlelerin gerici hareketleri" tiplemesi yazar ve okurların kolayca paylaştığı bir varsayım olmaktan çıktı çoktan.

İsyanlar hakkındaki yaygın algı, yozlaşma-ıslahat-tepki-imha-modernleşme hikâyesi çerçevesinde bile, tutarsızlıklarla dolu. Özellikle bu hikâye akışını toptan terk etmeye çalıştığımız noktada, Osmanlı toplumsal yaşamında isyancı şehirli kitlelerin olağanüstü görünürlüğü ile yüz yüze gelmemiz gerekecek. Elebaşlarının Yeniçeri ocağından, Sultan'ın bir-zamanlar-seçkin, bir-zamanlar-toplumsallıklarından iğdiş-edilmiş kul ordusundan olduğu gerçeği de bu zümrenin başkaldırılarını toplumsal hareketten ziyade asker dalaşı veya darbeler ile bir tutmayı tercih eden pek çok tarihçi nezdinde ilgiye değmez kılmıştır. Ancak "Yeniçeriler"in sosyal bileşimi, şehirli halk yığınlarını da içine almaya başladığı 16. yüzyıl ortalarından sonra hayli farklı bir yönde seyreder olmuştu; hatta, köylerden göç edenlerin şehir nüfusunu sürekli besleyen bir numaralı unsur olduğu düşünülürse, şehirlerde yaşanan siyasi gerilimler kırsal alandaki huzursuzluklar ile de eklemlenmiş olmalı.

Yeniçeriler ve isyanları öylesine basmakalıplaştırılmışlardır ki halk kitleleri ve isyanlar üzerine yeni yaklaşımlar geliştirmeye çalışanlar bile bunları çalışmalarına katmaz(dı). Örneğin, Osmanlı tarihini 17. yüzyılın "evrensel buhranı" bağlamında inceleyenler sadece Celali adı verilen kırsal eşkıyalara

1 "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975):3-28, s. 23.

bakarlar; zira belirli bir "toplumsal hareketler" kavramlaştırmasının etki alanında "toplumsal" terimi "kul askerleri" (ya da memlûk müessesesini) veya "ayaktakımı"nı kapsamaz. (Bkz. Marksgil geleneğin büyük kısmının toplumsal bir güç olarak lümpen proletarya olgusunu göz ardı etmesi ya da aşağılaması.) Köylüleri, işçileri ya da burjuvaziyi ele almak daha meşrudur, desek bile, ne yapalım ki Osmanlı payitahtında toplumsal ve siyasal yaşama iki yüz elli yıl boyunca şekil ve ayar veren bir dizi ayaklanmayı gerçekleştirenler adı geçen üç gruptan biri değildi. Neticede, bu isyancıların kim olduklarını ve neyi temsil ettiklerini anlamaktan çok uzağız hâlâ.

Yeniçerilerin varlığı birçok başka şehirde siyasi yaşamın şekillenmesinde önemli rol oynuyordu, özellikle Şam'da, Kahire'de ve ocakların elinde birer yavru hükümet merkezi olan Kuzey Afrika şehirlerinde (ayrıca Erzurum ve İzmir gibi şehirlere de bakınız). Bunların her biri kendine has farklı durumlar yansıtır. Siyasi kurumları açısından hiçbir zaman tam anlamıyla bütünleşmiş veya tektipleşmiş olmayan bir imparatorluğun muhtelif idari merkezleri gibi olduklarından, bu yörelere has toplumsal çatışmaların ve iktidar mücadelelerinin bu şehirlerin her birinde farklı şekillerde tezahür etmiş olması gerekir. Örneğin, Şam'da yerli Yeniçeriler ile İstanbul'dan gelenler arasındaki ayrım ciddi oranda belirginken Kahire'de, başka faktörlerin yanı sıra, Memlûk kuvvetlerinin mevcudiyeti yerel yaşantıda Yeniçerilerin siyasete katılımının rengini belirliyordu. Daha pek çok fark sayılabilir, ama her birini tek tek incelemek gerektiğine dair bu kadarı yeterli. Bir noktada bütün bu incelemelerin bir araya getirilmesi gerekir, özellikle de farklı Yeniçeri zümrelerinin birbirlerinden haberdar olduğu ve bu şehirler arasında gerek insanların gerekse fikirlerin de dolaşıp durduğu göz önüne alınırsa.

Burada, ayaklanmalarda hedefin merkezi idareye yöneldiği İstanbul üzerinde duracağız sadece. İmparatorluğun siyasi tarihinin geneli açısından, sultanların ve vezirlerin devrildiği en dramatik ve en müthiş başkaldırılar payitahtta yaşanıyordu.

Bunlara genelde Yeniçeri isyanları adı verilse de ayaklananların kimlikleri hakkında çok daha teferruatlı saptamalara ihtiyacımız var. Bu kişilerin, tanımı ne kadar geniş tutarsak tutalım sadece Yeniçeri olmadıkları, toplumun pek çok başka kesiminden de geldikleri açık. Tanımımızı Yeniçeriler ile sınırlı tutacak olsak bile, sormamız gereken sorular var: Kimdi bu insanlar? Toplumun diğer katmanları ile ilişkileri nasıldı? Neden ayaklandılar? Ayrıca, ayaklanma sırasında şehir halkının geri kalan kısmı ne yapıyordu? Kimler seyirciydi, kimler kurban, kimler müttefik?

Ayaklanmaların olaylar temelinde tarihi seyrini (*histoire événementielle*), yapısal niteliklerini ve geçirdikleri evrimi, "sınıf" ittifaklarının rotasını, Yeniçerilerin ve ilişkili zümrelerin siyasi kültürünü ve zihniyetini yerine oturtmak için ele alınması gereken birçok mesele var. Ayrıca, ayaklanmalar arasında geçen sürelerin de, özellikle esnaflaşma yani "askerler"in şehrin ticaret ve zanaat hayatına dahil olmaları süreci açısından, sabırla araştırılarak doldurulması gerektiği aşikâr. Bu tabloya sosyo-kültürel yaşamdaki değişimler de katılmalı: Kahvehanelerin yaygınlaşması, Karagöz, vs. [Hikâyenin bütün zenginliğiyle gözler önüne serilmesinden önce yapacak çok iş var. Makalenin bundan sonrası, erken modern dönem İstanbul'unda popüler siyasi eylemciliğin toplumsal tarihini anlamak ve tahlil etmek hedefiyle süregiden bir araştırma projesinin, 1991'deki haliyle, ele aldığı en önemli meselelerin üzerinden geçer.]

1) "Kul ordusu"nun ve en büyük birimini oluşturan Yeniçeri ocağının geçirdiği muazzam değişim 16. yüzyılın ikinci yarısında başladı; bu bir "sosyal sınıf"a dönüşüm süreci de sayılabilir.

Devlet hep yaptığı gibi toplumsal akışkanlık imkânı sağlamak istediği müddetçe, ocağa *ecnebilerin* (yani devşirme veya köle olmayanların) girmesi kaçınılmazdı. 16. yüzyılın ikinci yarısında sorun şuydu: Bir yandan nüfus artışı (ve baskısı?) ve bir yandan genişlemenin sona ermesi nedeniyle fırsat arayan çok insan varken dağıtılacak dirlik sayısı fazla değildi. Askeri teknolojilerin değişimiyle daha büyük ordulara ihtiyaç duyuluyordu ama koşup gelen herkesi sisteme dahil etmek mümkün değildi. II. Selim'in ve III. Murad'ın idareleri, düzenli orduya yeni unsurların girmesine esnek yaklaşmayı tercih etti.[2] Başka bir deyişle, söz konusu olan, (genellikle 1582'ye tarihlendirilen) bir "ilk bozulma anı" ve ardından süregiden "yozlaşma"nın hikâyesi değildir. Daha ziyade, gerçek devşirmelerin ve eski-tüfek askeri zümrenin sesini yükselten temsilcileri, bu ecnebileri-dahil-etme politikasına karşı çıkmışlardı çünkü sınıfsal konumlarının "tağşişine" yol açacağını biliyorlardı. Temel savları ulufeli asker saflarını şişirerek Hazine'ye maddi yük bindirildiğiydi, ki bu açıdan haksız değillerdi. Bir yandan da, bu yeni asker toplama usulünün devletin (toplumsal akışkanlığın ve askeri-reaya ayrımının şekillenmesinde) önceliği mantığına karşı olduğunu düşünüyorlardı, zira insanlar artık devletin yerleşmiş ve kabul görmüş mekanizmaları ve yetkilileri tarafından seçilmek ve atanmak yerine kendilerini sisteme "saplıyorlardı."

2 Mustafa Akdağ da benzer bir noktaya parmak basar, bkz. *Türk Halkının Dirlik-Düzenlik Kavgası*, Ankara, 1975, s. 287-288.

Devşirme sistemi 17. yüzyılda sona erdiyse de, kullar 19. yüzyıla kadar kul olarak kaldı (Metin Kunt'un çoktan tesbit ettiği üzere). Başka bir deyişle, kul statüsü ve gelenekleri Yeniçerilerin, sosyal kökenleri itibarıyla çok değişik yerlerden gelseler de, siyasi zihniyetlerini ve ideolojilerini, ayrıca devletin ve toplumun diğer unsurlarıyla aralarındaki ilişkiyi şekillendirmeyi sürdürdü.

17. yüzyıla girerken, Yeniçeri ocağı ve Kapıkulu sipahileri tamamen askeri olan karakterlerini yitirme yoluna girmişlerdi. Bundan sonra, "askeri" ve "sivil" unsurlar arasındaki kaynaşmanın nicel boyutu ve toplumsal önemi ocağın ilgasına değin düzenli olarak arttı. 17. yüzyılda her ıslahatçının gündeminde yer alan önemli maddelerden biri kapıkullarının sayısının azaltılmasıydı. Ancak, bu yönde elde edilen başarılar hep kısa ömürlü oluyordu. Zaman içinde Yeniçerilerin ve diğer kapıkulu askerlerinin sayılarını gösteren bir eğri, inişli çıkışlı olmakla birlikte, yinelenen askeri ihtiyaçların ve toplumsal taleplerin baskısı uzun süreli malî disipline izin vermediğinden, yükselme eğilimini yansıtacaktır; aralarda görülen düşüşler ise kemer sıkma girişimlerinin karşılığıdır. 16. yüzyılın ortalarından itibaren, mali disiplin dinamikleri ile (bir çeşit) sosyal devletçilik arasında oluşan bu gerilim, Osmanlı siyasi bünyesindeki sarsıntının başlıca nedenlerinden ve temel fay hatlarından birini teşkil eder.

Bu sarsıntının büyük kısmı 16. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başları arasında İstanbul sokaklarında ve meydanlarında yaşanan isyanlarda kendini gösterdi. 1730'daki Patrona Halil İsyanı'ndan sonra payitaht uzunca bir dönemi ayaklanmasız geçirdi, tâ 1807'ye kadar. Bu süre zarfında büyük isyanların patlak vermemiş olması Osmanlı Devleti'nin düzen ve kargaşa dinamiklerini kontrol altında tutma araçlarındaki değişimlere bağlı gibi duruyor; bu değişimlerin bazıları kullara ilişkin kimi kuralların gevşemesi olarak nitelendirilebilir. Örneğin, Yeniçerilerin sayılarına ve mevaciblerine dair uygulamalarda, Osmanlı idaresi "özelleştirme" biçiminde radikal değişikliklere gitmiştir.

1730'dan sonra Yeniçerilerin tam sayısını bilmek mümkün olmayabilir, zira kayıtlar Osmanlı yetkililerinden bile saklı tutuluyordu. Zengin bir Yahudi ailesi olan Zonanalar ocak bezirgânlığı makamını satın almışlardı. "Britanya Fahrî Dragomanı" beratına sahip olan bezirgân "bütün mevkiler" üzerinde tasarruf sahibiydi ve "onların, yani Yeniçerilerin, arasına girmeye talip olanların bütün başvuruları ona yapılırdı." Ocağa ait defterleri gözleri gibi muhafaza eder, esamesi [Yeniçeri mevacib defterlerinde bulunan, devlet bonosu gibi alınıp satılan mevkiler] olanların sayısı hakkında hiçbir bilgi sızmasına müsaade etmezdi. Doğal olarak, bezirgân zaman zaman kendisinden

bilgi isteyen ya da ıslahat girişiminde bulunan Osmanlı yetkilileri ile çatışırdı. Örneğin, 1746'da Zonanalar'dan biri Tiryaki Hasan Paşa tarafından Rodos'a sürülmüş, daha sonra orada idam edilmişti. 1760'larda aynı ailenin bir başka mensubu aynı mevkide bulunduğu sırada, İngiliz diplomatı Greenville Yeniçerilerin mevcudunu öğrenmek istemişti; ocak bezirgânı ancak Sultan'a hesap vereceğini söyleyerek yanıtlamıştı, "o da eğer kellesi gitme tehlikesi varsa." D'Ohsson'a göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında Yeniçeri başlığı altında üç ayrı kümenin toplandığı görülebilir, bunların toplam sayısı ise kendi ağaları için bile sırdı: Askerler (yaklaşık 120.000; 20.000'i İstanbul'da); esamesi olup da hiçbir hizmette bulunmayanlar (yaklaşık 150.000); ve d'Ohsson'ın tahmin yürütmeye bile yeltenmediği *taslakçılar.*

Sözü edilen üçüncü grup 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan Yeniçeri-ilintili sosyal oluşumun bileşimi hakkında bize epey fikir verir. Taslakçılar bu işten hiç para almazdı; kendilerini ocağa iliştirmelerinin nedeni şeref, himaye ve günün birinde ulufeli olma ihtimaliydi. Devasa şehrin katı koşullarında geçim sağlama gailesinde, çoğu İstanbul'a göçenlerin birinci veya ikinci kuşakları arasından yoksul gençler olan bu *taslakçılar* Yeniçerilik adabının ve şerefinin ayrılmaz unsurları olan bölük dayanışmasından ve himayesinden faydalanırdı. Osmanlıların toplumdaki farklı tipleri niteleyen kelime dağarcığı *pırpırı* gibi yeni ve renkli adlandırmalar ile zenginleşmişti, zira şehir hayatında – günümüzde Amerika'da kent içindeki yoksul mahallelerin gençlerinin yaptığına çok benzer şekilde– giyim kuşam, beden dili, müzik ve şiir modalarını belirleyen veya en önemli ilham kaynaklarından birini oluşturan taze toplumsal unsurların canlılığını yansıtacak bir dile gerek vardı.

Yeniçerilerin asker olmanın ötesinde nasıl bir toplumsal varlığa dönüştüğünü anlamak için, kentin ticari yaşamına girdikleri iki değişik biçimi ayırt etmek gerek. Birçoğu, hatta belki büyük çoğunluğu, en itibarlılarından olmasa da meşru ticari faaliyetler diyebileceğimiz işleri sürdürürken, bazıları da çeteler kurarak müteahhit ve zengin tacirlerden zorla haraç toplardı. Bu faaliyetlerin hepsi orta ya da bölük, ekseninde sürdürülürdü 18. yüzyıl sonlarında. D'Ohsson'un anlattığına göre, 14. orta hep birden fırıncılık işindeydi (fırıncılar loncasına dahiller miydi, değiller miydi?); 82. orta mensupları ise kasaplık yapardı. Şehirdeki muhtelif kahvehaneler himayesinde bulundukları bölüklere göre ayrılırdı, kahvehanenin duvarlarına müdavimlerine göre uygun ortanın nişanı işlenirdi. Nişanlar haraççı çetelerin de işini kolaylaştırırdı; bir inşaat alanına ya da limana yeni gelen bir gemiye üzerinde nişanları bulunan bir balta bıraktıklarında bu, "asker" haracını almadan inşaatın sürdürü-

lemeyeceği ya da geminin yükünü boşaltamayacağı anlamına gelirdi. Tahsilata gelenler de, mesela, kolçaklarına işlenmiş nişanları ya da vücutlarına yaptırdıkları dövmeleri aynı rahatlıkla göze sokabiliyorlardı. Arapça el-vaşm (dövme) sözcüğüne, biri bu makalede ele alınan dönemin başlarında diğeri ise sonlarında yazılmış iki ayrı sözlükte verilen tanımların arasındaki fark, bu arada ortaya çıkan yeni bir eğilimin ve bu eğilimin belirli bir sosyal oluşum ile ilişkisinin altını çizmektedir. Ahterî'nin 16. yüzyıl ortalarında diyar-ı Rûm'da yaşayan Türkdilli okuyuculara yönelik olarak kaleme aldığı sözlükte, bu sözcük neredeyse etnografik bir notla açıklanmıştır: "el-vaşm... 'Arab taifesi arasında çok vâki' olur." Öte yandan, 'Âsım'ın benzer bir okur kitlesi için 18. yüzyılda hazırladığı sözlüğe bakılırsa, bu vücut süslemesi yerel bir modaya dönüşmüştür: "Hâlen yeniçerilerin cümlesinde, lâzıme-i mâhiyet olmuştur."[3]

18. yüzyıla gelindiğinde, Yeniçeriler ticari faaliyetlere artık dönüşü olmayan bir şekilde dahil olmuşlardı. Bazıları sefer zamanlarında bile ticarete devam ediyordu, hatta işini sürdürebilmek için asla sefere ayak basmayacağını garanti altına alanlar vardı.

2) Kulların geçirdiği toplumsal dönüşüm bu makalenin baktığı açıdan İstanbul'un tarihindeki en önemli gelişme olsa bile, bunu Tanzimat öncesi dönemde bir araya gelerek şehrin kendine has sosyal dokusunu oluşturan bağlantılı gelişmelerden soyutlamadan ele almak gerekir; şehrin muazzam büyümesinin yanısıra tekkeler, vakıflar ve çalışanları, hamamlar ve çeşmeler gibi bilinen kurum ve yapıların görülmemiş derecede çoğalması; profesyonel bir lonca çerçevesinin sistemli hale gelmesi; kadınların kamusal yaşama giderek daha fazla katılır olması; yepyeni bir sosyal mekân olarak kahvehanelerin kurulması ve yaygınlaşması; yeni bir şehirli sınıfın ["burjuvazi" demekten kaçınacaksak belki "Bürgertum"da aranabilir karşılığı] kendini kabul ettirme, meydana çıkma arzusunu yeni sosyalleşme biçimleri ve kulturel kodlar ile izhar etmesi. Bu –daima eşzamanlı olmayan ve çizgisel olması da gerekmeyen– gelişmelerin her biri, Avrupalıların seyahat literatüründe modernite öncesi "Şark'ta hayat" ve modern Osmanlı tarihçiliğinde "klasik Osmanlı toplumu" tasvirlerinde en yaygın zemin olarak karşımıza çıkan şehir ortamının hakkıyla ele alınması açısından müstakil çalışmalara değecek kadar ağırlığa sahiptir.

16. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Osmanlı şehir hayatı kendini bulmuştu. Loncalar, tekelci uygulamalarıyla, zanaat dünyasının üzerine bir şem-

3 *Ahteri-i Kebir*, İstanbul, 1322 H., s. 1136; 'Asım, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1305 H., 4: 515.

siye olmuştu. Kentin aldığı göç ufak çaplı, kimi seyyar satıcılardan ya da yevmiyeli işçilerden oluşan, lonca çerçevesinin dışında kalan ikinci bir üretici, satıcı, hizmetkâr ve işçi katmanı yaratmıştı; söz konusu *lümpenesnaf* bekâr odalarında yaşamakla çoğunlukla aile (hatta mahalle?) yaşantısı kapsamının da dışında kalmış gibi görünüyor. Bunların birçoğu Yeniçeri ocağı ile bağlantı kurmuştu; bir yandan da giderek daha fazla Yeniçerinin lonca sistemi dahilinde olsun olmasın, bir tür ticarete girmesi sıradanlaşmış ve zaman içinde daha bir kabullenilir olmuştu. Kahvehanelerin ve Karagöz'ün popülerliğinin ortaya koyduğu üzere, kent toplumu yeni sosyalleşme ve eğlence biçimleriyle zenginleşmişti. Bu müesseselerin ya da faaliyetlerin kökeni çok daha gerilere uzanıyor olabilir, ancak 16. yüzyıl sona ermeden önce yeni biçim ve bileşimler oluşturarak sivrilmiş ve belirginleşmişlerdi. Düzen ve isyan ritüellerinin (lonca geçitleri gibi, ki 1582'deki sûr kesinlikle yeni bir standart yaratmıştı) biçimlenmesi de bu dönemde olmuştu.

Lale Devri kavramlaştırması, modern Osmanlı tarihçilerinin hayal güçlerini öylesine etkilemiştir ki 18. yüzyıldan önce şehir hayatında meydana gelen değişimlerin kültürel önemi gereği gibi takdir edilmemiştir. Örneğin, "gerçek anlamda ilk kent kültürü" Lale Devri'ne atfedilir. Ya da, Osmanlı halk eğlencelerini konu eden bir tarihçi, meddah hikâyelerinin Yeniçeriler ile ilişkilendirilen sosyal sınıfın "yozlaşmış" hayat tarzına sürekli bir tema olarak yer verişini analiz ederken, bu hikâyelerin çoğunun II. Osman ve IV. Murad zamanlarına yakıştırıldığını tespit eder ama bu zamanlamayı tarih açısından anakronik bularak imkânsız sayar; bu mantığa göre, böylesi bir eğlence ve şehvet düşkünlüğü 18. yüzyıla ait bir olgu olmalıdır. Buna karşılık, Andreas Tietze "17. yüzyılın ilk yarısında İstanbul halkının yaşantısını ve folklorunu saran canlılık"tan söz etmekte ve "gölge oyununun gelişmesi, 'günahkâr' dünyevi merakların ve bunların kurumsal çerçevelerinin devreye girmesi ve yayılması ile aynı zamana denk geldi" diye yazmakta gayet haklıdır.[4]

Burada söz konusu olan fikir ayrılığının Osmanlı tarihinde "iyi olan her şeyi" devlet teşebbüsüne bağlama yolundaki genel eğilim ile bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Lale Devri diye adlandırılan kültürel sofistikasyon döneminin Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın politikaları sayesinde başladığı varsayılır. Avrupa-usulü diplomasiye geçilmesi de ilk matbaanın kurulması da devrin vezirlerine atfedilir. Vezirlerin bu gelişmelerde rol oynadıkları doğrudur;

4 Andreas Tietze, *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of L. A. Mayer Memorial Foundation*, Berlin, 1977, s. 17-19.

ama bir anlamda ilk diplomat sayılan Yirmisekiz Mehmet Çelebi Yeniçeri ocağından çıkmaydı, matbaanın kuruluşunda da önemli rolü vardır.

Yeni şehir hayatına karşı şeriat-vurgulu bir tepkinin gelmesi gecikmemiştir. Toplumsal alana yayılan bu yeniliklerin karşısına, daha doğrusu söz konusu "bidat"ları makbul âdetten saymaya dünden hazır gibi duran sosyal muhitlerin örfe dayalı bu yeni şekillenmesinin karşısına, selefi çizgideki Kadızadeli hareketi çıktı. Kahve, tütün ve dervişlerin "raksı" üzerine kopan hararetli tartışmaları da, selamlaşmanın adabı, el sıkmanın ya da başını eğmenin münasip olup olmadığı konusundaki "kafa karıştıran" münakaşaları da bu çerçevede yorumlamamız gerek.[5]

Sokak çatışmalarının yanı sıra siyasi karışıklıklara da yol açan, anlamlandırması güç görünen bu ihtilaflarda söz konusu olan şey, hızla değişen bir dünyada toplumsal hayatın normlarının belirlenmesinden ve denetlenmesinden daha hafif bir mevzu değildi. 17. yüzyılda bazı çevrelerde eskinin sohbet kavramı (Arapça özgün anlamında: dostluk, yarenlik, sosyalleşmek için biraraya gelme) muhtemelen bu yüzden taze değerlendirmelere konu olmuştu. Söz konusu yüzyılın ortalarında İstanbullu iki derviş tarafından *Sohbetname* gibi ilginç bir ad taşıyan birbirinden bağımsız iki ayrı eser kaleme alınmıştı. Zamanın yeni şiirlerinden biri kahvehane müşterilerinin hislerine aynı kavram üzerinden tercüman olmuştu:

> gönül ne kahve ister ne kahvehane
> gönül sohbet ister kahve bahane

Yeni şehir ortamının ruhunu ve karakterini ele geçirme mücadelesinde temel bir mesele, normları kimin saptayacağı ve uygulayacağıydı. Daha soyut bir açıdan ifade etmek gerekirse, cemaatin "İyiyi emret, kötüden alıkoy (emr bi'l ma'ruf nehy ani'l-münker)" hükmüne (yani, muhtelif İslâm devletlerinin kamu ahlâkını ve çarşı düzenini denetlemek üzere *hisbe/ihtisab* adı altında resmî bir makam kurmalarına yol açan Kur'an hükmüne) uymasını sağlamak kimin üstüne vazife olacaktı? Kadızadeliler, dizginleri ele almanın ve gerekirse komşularını münasip davranışlara zorlamanın dini bütün müminlerin görevi olduğunu iddia ederken, İslâmi gelenek içinde destek alacakları bir yorum bu-

5 Kadızadeliler ile rakipleri arasındaki on altı ihtilaf konusunun klasik incelemesini keskin zekâlı çağdaşları Kâtip Çelebi *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ehakk* adlı eserinde ortaya koyar: Kadızadeli hareketi ve yansımaları hakkında bilimsel bir inceleme için, bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadızadeli movement: An attempt at şeri'at-minded reform in the Ottoman empire", PhD tezi, Princeton University, 1989. Bu çalışma ihtilaflı başka mevzulara da ışık tutmaktadır.

lamıyor değillerdi. "Liberal" yöneticiler ve destekçileri (göründüğü kadarıyla eli kalem tutanların çoğu) ise bu iddiada, yetkili olmayanların da zora başvurabileceği (*vigilante*) bir hukuk anlayışının yıkıcı olma ihtimali yüksek tohumlarını görüyorlardı. Örneğin Kâtip Çelebi şöyle yazıyordu: Hazret[-i Muhammed]in ümmeti ile mu'amelesi lutuf ve kerem yüzünden iken ahır zamanda gelen müdde'iler [iddiacılar] kendi Hazret[-i Peygamber]e etdigi muhalefet 'ayıbını görmeyip cüz'i bahane ile ümmetin kimin ikfar ve kimin tazlil ve tefsik [küfür, sapkınlık ve fısk ile suçlama] idip Allah'dan korkmaz Peygamber'den utanmaz. Halkı taassub derdine düşürüp tefrikaya sebep olur. 'Avam şurut ve kuyudu [gerekli şartları ve kayıtları] bilmezler. "Her nesnede emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker vaciptir" sanıp biri biri ile niza' ve lec [kavga ve inatlaşma] edip kör taşlaşır gibi etdikleri bātıl cidal gahi kıtāle mü'eddi olur. Ehl-i İslâm'ın biri birleri ile ceng ü cidali ekser bu hususa mebnidir."[6] Bu yazar ile aynı fikirde olan çevreler, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak hususunda yerleşik nizamın yetki verdiği kişilerin (tabii yine İslâmi bir yorum çerçevesinde meşru kılınmış) tekelini savunuyorlardı, mesele ihtisabın uygulanmasını *ehl-i din*'dense *ehl-i örf*'ün eline bırakmayı gerektirse bile.

Öte yandan, Kadızadeliler'in hep yönetici seçkinler zümresinin dışında kaldıklarını düşünmek yanlış olur. Hükümdarların ve vezirlerin bazıları onların savlarına kulak vermeye razı olmuştu, ya ikna olduklarından ya da siyasi şartlardan. Ebussuud'un "liberal" sentezinden (şeriat, örf ve kanun sentezi) daha muhafazakâr bir yerde durup Kadızadeli hareketine mensup olmayan ulema da mevcuttu. Kimi Osmanlı yöneticilerinin örf-karşıtı tavırlar takınması da bu gruplardan birinin ya da her ikisinin tesiriyle olmuştu, söz konusu tavırlar şehirlerdeki yeni sosyal hayata egemen olan muhtelif "aşırılıklar"ın bastırılmasıyla kendini göstermişti: Sık görülen kahve ve tütün yasakları; mesela gayri-Müslimlere yönelik giyim kuşam kurallarıyla ilgili eskiden beri mevcut olmakla birlikte ihmal edilmiş şer'i hükümlerin yürürlüğe sokulması; kadınların toplum yaşamında görülür olmasına karşı yükselen sesler gibi. Bu örneklerin çoğunda toplumsal baskı Yeniçerilere yönelik disiplin tedbirleriyle el ele gidiyor ve arkasından siyasi gerilim geliyordu.

Yeniçeri-bağlantılı şehirli kitlelerin siyasal ve toplumsal dünyalarını, çağdaşları olan daha bir mürekkep yalamış Osmanlı muarızlarının ve modern

---

6 Müellif hattı nüshayı esas alan Hicri 1296 tarihli *Mecmua-yı Ul m* yayınının tıpkıbasımı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 309. Bu tıpkıbasım ile aynı ciltte O. Ş. Gökyay'ın ve S. Uludağ'ın sadeleştirmeleri de verilmiştir. İngilizce tercümesi için bkz. G. L. Lewis, çev., *The Balance of Truth*, Londra, 1957, s. 108-109.

araştırmacıların birçoğunun yaptığı gibi, geriliğin akıldışı karanlığına havale etmek yerine anlamaya çalışırken, Kadızadeli hareketini tarihötesi bir "gericilik" mıntıkasına süpürmek ya da bu harekete düşünce süzgecinden geçmemiş, tepkisel bir muhafazakârlık atfetmek gibi aynı derecede indirgemeci bir eğilimden de kaçınmak gerekir. Hareketin, kişinin günahlarından arınması için ücret karşılığında Kur'an okunmasına karşı çıkışında ve püriten hassasiyetlerinde çağdaşı Hıristiyan reformcularına benzer bir yan vardır. Binlerce cüzhanın iktisadi açıdan verimsiz vakıf-bağlantılı işlerine ve narh uygulamalarına karşı pek de sıcak olmayan tutumları, "ekonomik rasyonalizm" olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, hukuki konularda katı bir biçimde lafzî olan ısrarlarının, istihsan ve örf gibi daha karmaşık ve öznel olmaya müsait ölçütlerden kolaycılıkla istifade edilmesini sorgulayan bir çeşit "hukuki rasyonalizm"i temsil ettiği de düşünülebilir. Hukuk meselelerindeki bu kılı kırk yarıcılığın sürprizli neticelere vardığı da olmuştur, mesela Kadızade ıstakoz yemenin sadece mekruh olduğunu söylerken rakibi olan mutasavvıf Abdülmecid Sivasi Efendi'nin çok daha sert bir tavır aldığı tartışma gibi.

Kadızadeliler espri anlayışından yoksun da değillerdi üstelik; bu harekete en ufak bir sempati dahi beslemeyen Na'ima, Ebu Ahmedoğlu diye birini "Kadızâdeliler zurefâsından" diye tarif eder.[7] Bu nüktedan Kadızadeli, tarihçinin naklettiği çok gülünç bir anekdotta karşımıza çıkar, ki bu hikâye pek çok açıdan kayda değer. Öncelikle, Hind elçisinin karşısında (Ebu Ahmedoğlu dahil İstanbul seçkinlerinin dalga geçtiği görgüsüz bir ağa tarafından) lahananın, yani yerli bir ürünün, faziletlerinin kabaca olmakla birlikte manasız olmayan bir şekilde savunulması, Osmanlılar arasında neredeyse merkantilist bir zihniyet dönüşümünün ilk yansımalarından biridir. İkincisi ve bizim meselemiz açısından daha önemlisi, Ebu Ahmedoğlu sadece zarafet ve nükteden anlayan birisi olarak görünmekle kalmaz, imparatorluğun daha görgülü diplomatlara ihtiyaç duyduğunu öne süren de o olur.

3) İsyanların *histoire événementielle* (bir vak'adan bir vak'aya) anlatımı, uzun 17. yüzyılda Osmanlı nizamının ve kadim kanununun mahiyetinin –bu anlamda "bünye"sinin ya da yazılı olmayan "anayasa"sının– kamu içinde ve alenen, yani meydanda, kıyasıya tartışıldığı bu ortam ve onu doğuran toplumsal dönüşüm göz önüne alınarak derinleştirilmelidir, zira söz konusu ayaklanmalar yeni toplumsal gerçeklerin ve bunların siyasal ve kültürel uzla-

7 Naima Mustafa Efendi, *Târih-i Nâ'ima*, ed. Mehmet İpşirli, Ankara, 2007, s. 1485-1486.

şımlarındaki açmazların yol açtığı gerilimlere tepki olarak patlamış ve böylece şekillenmiştir.

İSYANLAR

[askerlerin hâlâ ağırlıklı olarak asker oldukları zamanlarda çıkan isyanlar, yani dar anlamıyla ordu isyanları sayılabilecekler hariç; yani 1446'daki Buçuktepe İsyanı,[8] 1525'te defterdar Abdüsselam Efendi'ye yönelen, II. Bayezid'in (1481) ve II. Selim'in (1566) tahta çıkışlarında ya da Çaldıran seferinde (1514) isyana yaklaşan çalkantılar gibi muhtelif vakalar.]

16. yüzyıla gelindiğinde, geciken ulufeler, ödenmeyen bahşişler, paranın değerinin düşmesi ve askeri hayatın fiziksel yükü Yeniçerilerin huzursuzluğunun ana sebepleri olarak belirmişti. Daha sonraları ayaklanmalarda bu etkenlerin hepsi rol oynamayı sürdürdü; 16. yüzyıl sonlarında paranın değerindeki düşüşten ve fiyat devriminden sonra, ki bunlar asıl darbeyi kul askerler gibi sabit gelirlilere vurdu, bu etkenlerin rolü daha da yoğunlaştı. Bu sorunların üzerine bir de toplumsal baskı ve zaman içinde (alternatif askeri oluşumlar yaratılması suretiyle) ocağın değiştirilmesi ya da ortadan kaldırılması tehdidi yüklendi.

1589: Beylerbeyi Vakası

1600: Kira Kadın Vakası

(1603'te nispeten "ufak" bir vaka: Yemişçi Hasan Vakası)

[Bu eylemlerde başı çekenler Kapıkulu sipahileriydi, Yeniçeriler değil; aşağıya bakınız]

1622: II. (Genç) Osman Vakası

[Onun ıslahat programında Yeniçeri ocağının ortadan kaldırılması varmış gibi görünüyor. Onlarsız bir "geleneksel" Osmanlı düzeni tasavvur edilebilir mi? Bu ıslahatçı hangi anlamda gelenekçi sayılabilir?]

(1632'de "ufak" bir vaka: IV. Murad'a karşı)

1648: I. (Deli) İbrahim'in tahttan indirilmesi

1651: Yeniçeri ağalarına karşı

1655: İpşir Mustafa Paşa'ya karşı [hem de ocağın kaldırılmasına karşı]

1656: Vakvakiye Vakası (adını kurbanların efsanevi Vakvak ağacını anımsatan kocaman bir ağaca asılmış olmalarından alır)

1687: IV. (Avcı) Mehmed'in tahttan indirilmesi

1703: Edirne Vakası

---

8 Bkz. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara, 1954, s. 92 vd.

1730: Patrona Halil Vakası
(ertesi yıl ve 1740'ta nispeten "ufak" kalkışmalar)
1807: Kabakçı Mustafa Vakası
1808: Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı
1826: İsyan girişimi bastırıldı ve Yeniçeriler katledildi; Vaka-i "Hayriyye".

İsyanlar Yeniçerilerin güçlerini yansıtma biçimleri arasında doğrudan siyasi bir hedef gözeterek şiddete başvurdukları örgütlü hadiselerdi; zaten oynak olan siyasi düzlemin her zaman pürüzlü zemininde dramatik uçları temsil ederlerdi. İsyanlar arasındaki sürenin hep huzur ve sükûnet içinde geçtiği söylenemez. İsyan döngüsü bir kez başladıktan sonra, devlet erkânı ve idareciler Yeniçeriler arasındaki huzursuzluklara, su yüzüne çıkmasa bile, hep muhtemel bir sorun gözüyle baktılar. Yoksa, huzursuzluk tam anlamıyla ayaklanmaya dönmeden de muhtelif biçimlerde kendini gösterebilirdi ve gösterdi de: Ayaklanma tehditleri; şikâyetlerin ifade edildiği tehditkâr mektuplar; kendi ağalarına ya da ekâbire karşı yöneltilen "edepsizlikler"; kundaklama olayları; zorbalık, vs.

Düzen ve edep açılarından nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Yeniçerilerin ve onlarla bağlantılı olanların siyasi eylem deneyimlerinin birikimi zaman içinde yeni bir siyasal gerçek yarattı, ki bu başka sosyo-politik kuvvetler ile ittifakları ya da ihtilafları da kapsayacak şekilde bir siyasi partinin ve hatta temsilî kurumun çekirdeği olarak görülebilir.[9]

Yeniçeriler ve Diğer Kullar

İstanbul'daki bütün isyanlar Yeniçeri isyanları değildi. Yeniçerilerin yanlış bir biçimde bütün kul sistemiyle özdeşleştirilmesi, erken modern dönemde Avrupalıların Osmanlılarla ilgili yazdıklarında görülen kalıplara kadar geri götürülebilir. Bu anlatılar Osmanlı düzenli ordusunun bu en büyük ve en etkileyici biriminde bütün "köle" sisteminin özünü ya da hayata geçişini görürdü. Arada bir başka kul birimlerinin varlığı belirtilse bile, o literatürde de daha sonraları yapılan akademik araştırmalarda da, "Yeniçeri" sözcüğü çoğu zaman bütün kapıkulları için kullanılan ad haline geldi. Böylelikle, Süleyman-sonrası dönemde şehirlerde Osmanlı siyasi yaşamına damgasını vuran muhtelif gerginliklerin adı da "Yeniçeri ayaklanması" oldu.

---

9 Ancak, Roderic Davison'ın uyarıcı yorumlarına bakınız: "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The impact of the West,* Austin, 1990.

Bu yorum biçimi ile uğraşmamızı gerektiren tek neden doğru terminoloji kullanma derdi değil. Kul siyasetinin dinamiklerini anlamak için, kapıkullarının her zaman birlik içinde hareket etmeyen muhtelif gruplardan oluştuğu gerçeğini göz önünde tutmamız gerek. Bir kere, yönetimin Yeniçeri olsun olmasın isyancılara karşı harekete geçirebileceği daha küçük pek çok birim vardı. Tahmin edileceği üzere, sarayda üslenen birimler, özellikle de hasbahçelerin bahçıvanlarından ve muhafızlarından oluşan bostancılar, bu anlamda sıklıkla başarılı bir şekilde kullanılırdı. Dahası ve daha önemlisi, muhtelif ocaklar arasında, özellikle de Yeniçeriler ile ocaklı sipahiler arasında, çok gerilere uzanan ve muhtelif siyasi çatışmalarda birbirlerine karşı tarafta yer almalarına neden olan ihtilaflar ve rekabet mevcuttu.

Yeniçeriler ile kapıkulu sipahileri arasındaki rekabet büyük oranda aralarındaki itibar ve çıkar (bahşiş; vergi toplama hakları; ulufelerin değeri düşen gümüş akçe yerine hazinenin bir noktaya kadar karşılayabildiği altınla ödenmesi talepleri) yarışından kaynaklanıyordu. Bu rekabeti açıklamak için, Yeniçerilerin "Anadolu Türkleri" oldukları varsayılan kapıkulu sipahileri karşısında devşirme kampını temsil ettiğini öne süren, etnik kimliğe dayalı yorumlar da getirilmiştir.[10] Tarihsellik açısından böylesine yanlış yorumlamaların dayanağı olmamasına rağmen, kullar arası rekabetin Osmanlı siyasi seçkinlerinin daha üst katmanlarındaki (kısmen Fransa'daki kralcı d'Artagnan ve Şürekâsı ile Kardinal Richelieu'nun birliklerini anımsatan) hizip mücadeleleriyle de bağlantılandırılabileceği açıktır. 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl başlarında, Yeniçeriler aslında kapıkulu sipahilerinin başlattığı ya da başlatma girişiminde bulunduğu pek çok ayaklanmayı bastırmalarıyla isyancıdan çok "sultancı" konumunda olmuşlardı. O yıllarda ayaklananlar daha çok altı bölük sipahileriydi.[11] Bu dönemde Yeniçerilerin "aşırılıkları"nın görmezden gelinmesi kısmen oynadıkları sadık role bağlıydı belki de. II. Osman bu tür bir "yozlaşma"ya karşı sert tedbirler aldığında, Yeniçeriler o güne kadar görülmüş en muazzam isyanda sipahiler ve diğer kullar ile birlik olmakta tereddüt etmediler.

Bu silah ittifakı, sözü edilen gerilimleri yumuşatmamıştı. IV. Murad'ın saltanatının (1622-40) ikinci kısmındaki göreli istikrar kısmen Sultan'ın iki kul grubunu birbirine karşı kullanmaktaki maharetinden ileri gelmişti. So-

10 Bu düşünceyle, cumhuriyet dönemi yazarlarından biri 1600'de sipahilerin tarafında yer alan bir Şeyhülislâm'ı "milliyetçi" olarak tanımlamıştır. A. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara, 1972.

11 Oryantalist edebiyatın geç dönemlerinde bütün kul ayaklanmalarını Yeniçerilere yükleyen hayal ürünü bir örnek için, bkz. Frances Elliot, *The Diary of an Idle Woman*, Leipzig, 1893, s. 272.

nunda, 1648'de İstanbul sokaklarında girişilen kanlı çatışmada Yeniçeriler, bir araya gelen kapıkulu sipahileri ile acemi oğlanlarını yenerek o andan sonra kapıkulu birlikleri içinde tartışmasız en nüfuzlu grup oldular. Bu anlamda, Yeniçerilerin payitahtta siyasal hareketliliğin itici gücünü oluşturma konusunda neredeyse tekel konumuna gelmesi, 1589'daki Beylerbeyi Vakası'ndan sonra altmış yıl aldı. Bu noktadan sonra bile siyasi gelişmeler açısından muhtelif ocaklar arasındaki farklılıkları tamamen göz ardı etmek yanlış olur.

Yeniçeriler ve Loncalar

Yeniçeriler ticarete girip esnaf ocağa yazılmaya başladıktan sonra, bu iki kategori örtüştü mü? Pek değil. Loncaların katı tekelci nitelikleri düşünüldüğünde, kente göç edenlerin birçoğu lonca kapsamının dışında kalmasına rağmen Yeniçeri statüsüne erişmeleri veya ocağa bir şekilde bağlanmaları mümkündü. Sokak satıcılığına, kahvehanecilik ve hamallık gibi yeni yeni büyüyen sektörlere ya da mafya-vari işlere yönelirlerdi. Ben de, bu yüzden, İstanbul'da Yeniçerilerin esnaflaşmasının loncalar değil "lümpenesnaf" düzeyinde gerçekleştiğini yazmıştım (1981'de bitirdiğim yüksek lisans tezimde). Şimdiyse, durumun biraz daha karmaşık olduğuna inanıyorum, zira birçok Yeniçeri de (daha üst rütbeli olanlar?) lonca yapısı dahilinde esnaflaşıyordu belli ki. Örneğin, 18. yüzyılda Yeniçerilere bir hüküm gönderildiğinde bir nüsha odalara gönderilirken bir nüsha da Saraçhane'ye gönderiliyordu. Şer'iye sicillerinde her iki yöne de işaret eden epey kanıt bulmak mümkün ama bu mesele üzerine ağırlıklı olarak aynı tür kaynaklarda çok daha sabırla araştırma yapmak gerek (isyan yıllarının çoğuna ait İstanbul sicil kayıtlarının elimizde bulunmadığına dikkat çekerim).

Yeniçerilerin ticari hayata geçişi her iki düzeyde gerçekleşmiş olsa bile, siyasi eylemciliğin kendini gösterdiği yer daha alt düzey olmuştu. Bu düzeyde nispeten daha pürüzsüz bir kaynaşma yaşanmış gibi görünüyor. Öte yandan, bedesten veya diğer akçeli ticaret dallarının "loncalı" esnafı ile ilişkiler, bu çevrelere pek çok Yeniçeri girmiş olmasına rağmen hiçbir zaman gerilimsiz olmamıştı. Loncalarda ya da daha "itibarlı" mesleklerde yer edinen Yeniçerilerin ayaklanmalara katılmakta diğerleri kadar hevesli davranmamış olmaları da ihtimaller dahilinde. Her halükârda, isyancılar ile loncalar arasındaki ilişkiler lümpenesnaf meselesi yüzünden ve ayrıca neticede kargaşa işler açısından iyi olmadığı için hiçbir zaman gerilimden uzak değildi.

Yeniçeriler ve Bektaşilik

Yeniçerileri isyancılar veya ayaklanmacı ve "yaramaz güruhlar"ın odağı olarak ele alacaksak, kul askerler ile ağırlıklı olarak belirli tarikatlar tarafından temsil edilen ana akım-dışı siyasi-kültürel eğilimler arasındaki bağlantıları çok daha iyi anlamamız gerekir. Bu noktada, Yeniçeri ocağı ile Bektaşi tarikatı arasında birebir bağlantı olduğuna dair devraldığımız fikri kesinlikle bir kenara koymamız gerek. Ocak içinden başka "aykırı" hareketlerle ilişkili olan bireylere dair pek çok örnek mevcut. Tezkirecilerin anlattığına göre, örneğin, 16. yüzyılda yaşayan Yeniçeri şair Sani gençliğinde (hangi tarikattan olduğunu bilmediğimiz, ama özellikle de şehit edilen bu gibi şahsiyetlerin mirasını üstlenmeye meraklı Bektaşi tarikatından sayılamayacak) Şeyh Karamani'nin müridiymiş ve şeyhi idam edildiğinde kendi hayatını zor kurtarmış; bu olaydan sonra Sani hiçbir tarikata bulaşmayacağına yemin edip yeteneğini hiciv ve hezeliyat kaleme almaya adamış. 17. yüzyılda, Melamiyye'nin Hamzevi kolu İstanbul'da ve Balkan şehirlerinde Yeniçerilerin gönüllerini ve zihinlerini çelmekte epey başarılı olmuş gibi görünüyor. Rycaut payitahttaki en meşhur Melami figürü (1662'de Köprülü Ahmed Paşa tarafından idam edilen) Sütçü Beşir'in ocak üzerindeki etkisine değinmekle birlikte onu Bektaşi olarak tanımlama hatasına düşer; bunun nedeni İngiliz konsolosun, tıpkı pek çok başka yabancı gözlemci gibi, Yeniçeri-Bektaşi ilişkisini duyup bunun zaruri bir bağlantı olduğunu sanmasıdır muhtemelen. Öte yandan, Hamzevilere düşman olmakla birlikte kendisi de alnını seccadeden kaldırmayan bir Müslüman olmayan Niyazi-i Mısri'nin de, tezkirecilere ve (seferde orduya katılmayı ısrarla arzu ettiği için Bursa'da ev hapsinde tutulduğu sırada kaleme aldığı) kendi günlüğüne bakılacak olursa, askerler arasında müridleri vardı.

Öte yandan, Yeniçerilerin dinsel-kültürel yönelimlerini aykırı tasavvuf hareketleriyle sınırlamak da yanıltıcı olur. Ocaktan yetişen Mimar Sinan'ı ya da İstanbul'un Sünni mirasını mimari aracılığıyla anlatan âbidevî bir eser yazan Ayvansarayi'yi ortodoksinin dışındakiler arasına nasıl sokabiliriz, sokabilir miyiz? Ayvansarayi kendini 15. ortanın mensubu olarak tanıtırken,[12] *Hadikatü'l-Cevami* adlı eserini Nakşibendi Şeyhi Müstakimzade'nin teşvikiyle yazdığını söyler. Köprülü döneminde, görünüşe göre konformist ve namazında niyazında bir Halveti olan Seyyid Hasan'ın günlüğü, oldukça geniş ihvan çevresinde çok sayıda *beşe* [pek çok Yeniçeri tarafından benimsenen bir unvan, en azından 16. yüzyıl sonlarından itibaren] ve orta ile düşük rütbeli

12 Bkz. Ayvansarayi'nin kendi elinden çıkma (müellif hattı) *Mecmua-i Tevarih*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, H. 1565, 1b.

başka ordu mensupları olduğunu ortaya koyuyor. Evliya Çelebi'nin, Bitlis beyinin terekesi satışa çıktığında minyatürlü bir Şehname yazmasını alıp içindeki tasvirleri tahrip eden Yeniçeri hadisesinde anlattıklarına bakılırsa, Kadızadeli camiası içinde bile ocak mensuplarına rastlamak mümkün.

Bu gibi bulguları Yeniçerilerin aslında Bektaşilik ile bir şekilde ilişkili oldukları gerçeğiyle nasıl bir araya getireceğiz? Bektaşi tarikatı ile ilişkiler çetrefil bir mesele hâlâ. 1458'de esir alınarak yıllarca kapıkulu olarak hizmet veren Konstantin Mihailovic'in anılarında bu konuda tek kelime geçmiyor; dervişler hakkındaki gözlemleri böyle bir şeyin farkında olduğunu göstermediği gibi içeriden birinin bilebileceği bir ipucu da vermiyor. [Ama bunun nedeni, doğru söylemek gerekirse, yazdıkları *Bir Yeniçerinin Hatıratı* adıyla yayınlanan Mihailovic'in kul olmakla birlikte Yeniçeri olmaması olabilir; ki bu da yukarıda söz etiğimiz üzere terimin teknik anlamının ötesinde geniş kullanımına iyi bir örnektir.] Yine de, bir kul olarak dinlemiş olduğu ve hatırladığı kadarıyla naklettiği vaazlar ciddi oranda 'Alicilik içerirmiş anlaşılan: "Dinsizler [Müslümanları kastediyor] Ali'nin de Muhammed gibi peygamber olduğunu düşünüyorlar... güçlü ve cesur bir adammış, *difficary* [Zülfikâr] denen bir kılıcı varmış... Muhammed... ölüm döşeğindeyken... emir buyurmuş... 'Ali'me itaat edin'." Ancak Hazreti Ali taraftarlığı, Alevi, Şii ya da Bektaşi anlamına gelmek zorunda değil.

14. yüzyılda kurulduğu sırada yeni orduyu Hacı Bektaş'ın kutsadığı menkıbesinin tam olarak ne zaman şekillenmeye başladığını saptamak imkânsız. Fakat 15. yüzyıl sona ermeden bu tür hikâyelerin dolaştığı ve inananları olduğu belli. Hikâyelerin siyasi açıdan taşıdığı mana ise, özellikle, askerlerin başlıklarını "tasarlayan" mübarek insan motifine dayalıydı – bu tür bir tasarım, bu şekilde ruhani otoritesini yerleştiren her pirin en önemli icraatındandı.

Bazı çevreler bu efsaneleri sembolik sermayenin gasp edilmesinden ibaret gördüler. 1480'lerde yazan 'Aşıkpaşazade kendi zamanında Bektaşilerin böyle bir şeyi ileri sürdüklerini burun kıvırarak aktarır ve bu iddiayı açık bir şekilde reddeder. Bu da böylesi bir bağlantının en azından o dönemde herkes tarafından kabul gören bir şey olmadığını gösterir; oysa 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, Sünni yazarlar ocağa Bektaşi ocağı, zabitlerine de Bektaşi ağaları demekte tereddüt etmezler.

Bektaşi tarikatının zaman içinde bizatihi yaşadığı dönüşümler meseleyi daha karmaşık hale getirir; tarikatın muhtelif "aykırı" veya "kayıt-tanımaz" hareketler üzerinde tekel oluşturması en erken 15. yüzyıl sonlarında ve 16. yüzyıl başlarında meydana gelen bir gelişmedir. Bugün elimizde olan bilgiler

ışığında Bektaşi geleneğindeki Hacı Bektaş, Baba İlyas, Saru Saltuk, Yunus Emre veya Ahi Evren gibi efsanevi şahsiyetlerinin kendi yaşadıkları dönemde Şii olmalarının pek uzak ihtimal olduğunu söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa, düz bir Sünni-Şii ya da ortodoks-heterodoks ayrımı geç Ortaçağ Anadolu'sunda, belirli çevreler dışında, pek de anlamlıymış gibi görünmüyor. Medrese geleneklerinin dokunmadığı ya da (tesadüfen veya kasten) yüzeysel olarak dokunduğu çevreler için, "metadoksi" –yerleşmiş bir ortodoksi ya da heterodoksi tanımının kitabî ve katı bir şekilde benimsenmesinin ötesine geçen bir hal, doksiler ötesi bir hal– daha uygun bir tarif olabilir. Osmanlılar nezdinde ortodoksinin daha açık bir şekilde anlaşılır hale gelmesi ancak imparatorluk idaresinin kurumsallaşması sürecinde olmuştu. Heterodoksi ise Osmanlı merkezileşme sürecinde kenarda kalan aşiretlerin, dervişlerin ve ahilerin bazılarının (ama kesinlikle hepsinin değil) benimsediği şekliyle, ortodoksinin karşıtı olarak konumlandırılmıştı. 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıl başlarındaki Safevi meselesinin tesiriyle, ortodoksi ile heterodoksi arasındaki sınırlar Osmanlı dünyasında Sünnilik ve Şiilik (ya da Safevi döneminde biçimlenen Caferilikten ziyade ağırlıklı olarak Alevilik) doğrultusunda çizildiği için -doksi savaşlarında kendilerini "yanlış" tarafta bulanlar neticede Rafizi-Alevi oluvermişti.

Yine o dönemde, Bektaşi tarikatı Anadolu ve Balkanlar'daki İslâmi ve hatta bazı Hristiyan, "aykırı" akımların kapsayıcı ve eritici şemsiyesi olarak öne çıktı. Tarikat çok da net anlaşılmayan mekanizmalar vasıtasıyla pek çok başka popüler göreneği içine alarak bunları Hacı Bektaş'ın manevi enerjisinde odaklanan tek bir kaynaktan filizlenen yamasız bir Bektaşi-Alevi geleneğinin birer unsuru olarak başarıyla yeniden şekillendirdi. Söz konusu mekanizmalardan biri Anadolu'nun ve Balkanlar'ın "ruhani fethi"ni yeniden anlatmaktı; bu bağlamdaki muhtelif anlatılar Hacı Bektaş'ı bu süreçte yer alan en kuvvetli şahsiyet olarak göstermekle kalmıyor, pek çok başka erkek ya da kadın ermişleri de onun müritleri ya da ona bağlı kimseler olarak tasvir ediyordu. [Başka mübarek şahsiyetlerin yaşam öykülerinin ele alınan ulu bir şeyhe ("esas şeyhe") bağlanması hemen hemen bütün menkıbecilerin başvurduğu bir strateji. Bektaşi menkıbecileri neden daha başarılı oldu?] Böylece Bektaşi tarikatı zaman içinde Hacı Bektaş ile aralarında "tarihsel" bir bağ bulunması kuşkulu ve hatta imkânsız olan birçok kutsal figürü kendindenmiş gibi sahiplendi. Aslına bakılırsa, Bektaşi geleneğindeki yansımasıyla bizzat Hacı Bektaş sonradan icat edilmiş gibi görünüyor kısmen. Tıpkı Safevi tarikatının yola Sünni olarak çıkıp sonradan Şiiliğe dönüşü gibi, Bektaşi tarikatının adına kurulduğu ermiş de hayatını Sünni olarak, daha doğrusu metadoksi kap-

samında, geçirmiş olabilir, belki de babalar arasında sonradan anlatıldığı konumda değildi.

Bektaşi figürlerinden bazılarının ocağın kuruluş yıllarında bir rol oynamış olması, şu anda kanıtlanması mümkün olmasa da, muhtemeldir. Öte yandan, bunun Yeniçerileri tamamen Bektaşi kontrolüne soktuğu söylenemez. 17. yüzyıl başlarında bu bağlantının mahiyeti her ne idiyse, *Kavanin-i Yeniçeriyan*'ı kaleme alan Yeniçeri kâtibi Bektaşilik hususunda epey çekingen davranmıştı. Üç kez, Hacı Bektaş'ın soyundan gelen Timurtaş Dede'nin (Hacı Bektaş'ın değil) ocak geleneklerinden birinin oluşumunda rol oynadığına değinir. Fakat, dede bundan doğan itibarı her seferinde ya Mevlana Celalüddin Rumi'nin soyundan biriyle, yani rakip Mevleviyye tarikatının bir temsilcisiyle veya Bektaş Paşa adında dünyevi bir şahsiyet ile paylaşır.

Kavanin'in yazılışından yaklaşık on yıl önce ocağın kâtiplerinden bir diğeri, Yenikapı'da Mevleviler için görkemli bir tekke yaptırmıştı. Artık Mevleviler yükselişe geçip, Bektaşilerin Sünni ortodoks devlet nezdinde gözden düştüğü açığa çıktı diye ocak görevlileri arkalarını sağlama mı alıyorlardı? Şeriat-vurgulu tutumların güç kazanarak taze bidatların (kahve, tütün, vs.) yanı sıra muhtelif örfi ya da kanunlaştırılmış müessese ve uygulamaların (para vakıfları, devşirme, vs.) meşruiyetini sigaya çektiği bir dönemin bağlamında bu tarafsızlık daha da iyi anlaşılabilir. En bariz paralelliği muhtelif zanaatların pirleri konusundaki tartışmalarda görebiliriz, bunun da en iyi yansıması Münir-i Belgradi'nin bir yandan Ahi Evren menkıbelerine saldırırken bir yandan da fütüvvet geleneklerine tamamen Sünni bir yorum getirme çabasıdır. 1620 civarında yazılmış olan bu kışkırtıcı risalede, daha eskinin ahi geleneklerinin nispeten bağımsız örgütleniş biçimlerini ve adabının bazı unsurlarını diğer loncalardan daha sıkı muhafaza etmiş olan debbağlara ve deri işleyen başka zanaatkârlara, kabul görmüş peygamberlerin ve sahabenin dışında kalan pirler ile ilgili menkıbelere inanmamaları öğütlenir. [Münir-i Belgradi Sufilerin "raksı"na karşı da polemikler kaleme almıştı.]

Bununla birlikte, Yeniçeri ocağının Bektaşilik'le bağlantısı hiçbir zaman kopmamıştır. Tarikatın her bir Yeniçeriyi kendine bağlamak gibi bir tekeli asla olmadıysa da, Osmanlı yazarlarının düzenli bir biçimde "zümre-i Bektaşiyan" tabir ettiği bu asker zümresiyle yakın ve benzersiz bir ilişkisi olduğu da açık. Aslında, devşirme uygulaması sona erdikten sonra ocağa giren Anadolu Türkleri, Kürtler ve Arnavutlar ocaktaki Bektaşi-Alevi unsurların ve tesirinin artmasına neden olmuş dahi olabilir. Yeniçeriler Osmanlı şehir hayatında kök salıp hem toplumsal-dinsel hem de siyasal ortodoksinin sınırları-

nın ötesine düştüğünde, söz konusu ilişki muhtemelen daha da gelişti ya da kendini gösterme hususunda daha rahat hale geldi. Örneğin kahvehanelerde filizlenen kul-'aşık edebiyatına rengini ve tınısını veren, büyük çapta, Bektaşi imgelemiydi. Yeniçeri ortalarının birçoğu kendi kahvehanesinin açılışını Bektaşi şeyhlerinden birinin önderliğinde gerçekleşen törensel bir geçit resminin ardından yapıyordu. 18. yüzyılda ocağın 99. bölüğünde ikamet eden bir Bektaşi babası olduğu biliniyor; 1807-8 çalkantılarının elebaşıları arasında Haydar Baba diye birisi vardı. *Kavanin-i Yeniçeriyan* böyle bir makamdan söz etmese de, ocağa 17. yüzyıldan sonra bir Bektaşi babasının yerleştirildiğini varsaymak güç.

Yeniçeriler ve Ulema

Bektaşi tarikatı ile en azından bir şekilde bağlantılı olan Yeniçeriler, aynı zamanda modernleşmeye-karşı-gericilik söyleminin buyurduğu üzere ulema ile kökten bir ittifaka girmiş olabilirler mi? Ulema ile Yeniçeriler arasında çeşitli gerilim hadiseleri kolaylıkla belgelendirilebilir, ama bunların siyasi eylemlerin meşrulaştırıl-masının (ya da mevcut iktidar sahiplerinin meşruiyetinin alaşağı edilmesinin) yolunun, önemli bir ölçüde, ulemanın onayından geçtiği gerçeği ile birlikte değerlendirilmesi gerekir. İsyanlardan önce, "askerler" çoğunlukla Şeyhülislâm'dan olumlayıcı bir fetva almaya ya da kendi Şeyhülislâm adaylarını bulabilecekleri ulema hizbinden birinin desteğini arkalarına almaya çalışırlardı.

Yeniçeriler ve Devlet

Yeniçeriler kul olarak kaldılar, devlet ile aralarındaki ilişkiyi bir akit bağlamında algıladılar, giderek mutlakiyeti engelleyen ve devletin gücünü sınırlayan bir unsur oldular.

Osmanlı tarihçilerinin ve modern tarih araştırmalarının büyük bölümünün verdiği izlenime göre, Yeniçeriler ulufelerin ödenmesindeki gecikmeler, değeri düşük akçeyle ödeme yapılması ya da hukuk-dışı ve "yozlaşmış" tavırlarını tehdit eden herhangi bir "ıslahat" girişimi yüzünden itaatsizliğe ve isyana yönelirler. Bu tür eylemlerinde görülebilecek herhangi bir siyasi unsur da hizip bağlantısı içinde oldukları ekâbirden bilinir. Yani, zaten genellikle yoz maddi kaygılara batmış ve fiziksel güçlerini kendi çıkarları doğrultusunda şiddete yöneltme eğilimine sahip olan Yeniçerilerin azgınlığı şu hizip veya bu devlet görevlisi tarafından siyasi düşmanlara karşı kullanılıyordu, yorumu öne çıkar. Yeniçerilerin ve diğer kulların Osmanlı siyaset hayatında oynadık-

ları role dair çok daha incelikli bir algıya sahip olduklarını öne sürmek isterim. Başkaları bu algıya meşruiyet tanımaya razı olsalar da olmasalar da (ki resmi siyaset kültürü buna razı değildi), "askerler" hareketlerini buna dayandırıyordu. Bence, kul çevrelerinin kaleme aldığı ya da onların sesini yansıtan kaynaklar[13] ele alındığında ve Yeniçeri kültürü yemek ile ilgili ritüellerinden isyanlarına kadar iyice incelendiğinde bu anlaşılacaktır.

Yeniçerilerin açısından bakıldığında, belli bir hükümdara bağlılıkları akit niteliğindeydi. Roy Mottahedeh *Loyalty and Leadership* (Sadakat ve Liderlik) adlı çalışmasında, Ortaçağ İslâm tarihinde değişik güç bileşimlerine dayanan iki farklı biat (sadakat yemini) çeşidinden söz eder. Öne sürdüğü şudur: "[özgün haliyle] biat bir hükümdara gönüllü olarak bağlılık sunmaktı. Daha sonraki kuramlar, sonraların neredeyse evrensel hale gelen uygulamalarına teslimiyet göstererek, halifeye biat etmeyi daha ziyade yerleşmiş bir iktidarın kamusal anlamda tanınması, bir çeşit 'sadakat yemini' haline getirdi." Görünen o ki, biatın özgün hali anlamını tamamen yitirmiş değildi. Daha doğrusu, arada kalan durumlar hep olmuştu.

Olası aristokrasilerin oluşturduğu merkezkaç eğilim tehlikesine karşı mutlakiyetçi merkezi iktidarı Osmanlı hanedanının elinde sağlamlaştırmada oynadıkları rol 15. yüzyılda iyice belirginleşince, Yeniçeriler hanedanın kendilerine bağımlı oluşundan istifade etmeyi çabucak öğrendiler. Sadakatlerine karşılık pazarlık etmeye, (genelde aile içinden, ama her zaman değil) sultan-seçen rolünü benimsemeye başladılar.

1) Cülusları kronolojik olarak ele alırsak bu hakikati ortaya koyabiliriz.

2) Şehzade Ahmed'in bir yeminle ["*vallahi aliyyülazim ve billahi'l-kaviyyülkadim ki bu ahd ü peymana muhalefet itmeyem*" diyordu taht mücadelesinde Yeniçerilerin desteğini istemek için yazdığı bir mektupta] pekiştirilen yazılı vaatleri, sonuçta Yeniçeriler (Yavuz) Selim'in tarafını tutunca, işe yaramamış olsa da Yeniçerilerin verecekleri siyasi destek karşısında beklentilerinin mahiyeti hakkında iyi bir fikir verir.

3) Selâniki'nin II. Selim'in tahta çıkışına dair teferruatlı anlatımı: Sultan resmi sadakat yemini için kullarının önünde saraya ilk kez girmeden önce, kendisi de kapıkulu kökenli deneyimli devlet adamı Sokollu Mehmed Paşa askerlerin maaşlarında terakki ve cülus bahşişi "haklarını" tanıdığına dair bizzat sultanın herkesin önünde sözlü bir duyuru yapmasını bekledikleri hu-

13 Bu tebliğin ilk halinde ek olarak analizi de sunulan, isyancı kullardan birinin 1589 isyanı üzerine yazdığı manzum metin örnek verilebilir. Söz konusu analiz ayrı bir makale olarak yayınlanacaktır.

susunda II. Selim'i uyarmıştı. Selim ise böyle taahhüt altına girmekte tereddüt edince, bir hareketlenme başlamış ve tehlikeli boyutlara varmıştı. Nihayetinde, Sultan durumu kabullenmek ve topluluk (yani şahitler) önünde "makbulümdür" demek zorunda kalmıştı – bu ifade hüccetlerde de sıkça karşılaşılan akit dili açısından kayda değer bir ifadedir.

4) Nihayet, Sened-i İttifak'tan bir yıl önce 1807'de karşımıza yazılı bir hüccet çıkar (Sened-i İttifak bir diğer toplumsal güç olan ayan ile imzalanan ve çok daha iyi bilinen bir akittir). Dört buçuk yüzyıl zarfında kul sistemi döngüsünü tamamlamıştı. 14. yüzyıl sonlarına doğru, merkezi otoritenin teorik olarak sahip olduğu yeniden bölüşüm ve siyasi iktidar tekeline olası tecavüzlere karşı emniyet supabı olarak kurulmuştu. Ancak 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde, kul statüsü taşıyan ve kul ayrıcalıklarına sahip yeni bir sosyal sınıf ortaya çıkarak Osmanlı rejiminin kaderi hakkında söz hakkı talebinde bulunuyor ve hüccetin ortaya koyduğu üzere siyasi iktidardaki payını daha önce hiç yeltenmediği üzere birtakım hukuk araçlarını kullanarak kurumsallaş-tırmaya hazır görünüyordu. Yeniçerilerin bu belgedeki rolünün anlık bir tavizin sonucundan öte olduğu bunu takip eden onbeş yirmi yılda rollerinin sürmesinden –ve güçlenmesinden– açıkça anlaşılıyor. Tarihteki en başarılı otokrasilerden birinin varisi olan II. Mahmud'un idaresi, uzlaşma arayışına "mahkûm" ediliyordu. Merkezi devletin otoritesinin tırpanlanması, 1808'de II. Mahmud'un balkonundan askerlerle konuştuğu Alay Köşkü'nün boyunu alçaltmayı kabul ettiği gerçeğinde somut ifadesini bulmuştu. Yeniçeriler köşkü fazla yüksek ve mesafeli bulmuş, ufalmasını istemişlerdi. Sultan bu talebi kabul etmek zorunda kalmıştı, fakat aradan yirmi yıl geçmeden nasıl bir misilleme yaptığı iyi bilinir.

1822'de "Rusya ile savaşa girileceğinin kesin olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasından" kaynaklanan bir kriz durumunda, "... devletin anayasasında gayet olağanüstü bir yenilik yapılmıştı, halk idaresine yaklaşan bir şeydi bu. Büyük divan oturumlarından birinde muhtelif yeniçeri ortalarının mütevvelilerine, ocağın temsilcileri olarak katılmaları için davet gönderilmişti; İstanbul halkının önemli bir kısmını oluşturdukları düşünülürse, bir bakıma halkın temsilcisi sayılırlardı."[14] İşte bu yüzden yok edilmeleri gerekiyordu (tıpkı ayan gibi), yoksa ıslahata veya Batılılaşmaya karşı soyut bir itirazları ya da ideolojik alerjileri olduğundan değil.

Sultan'a kul olmak, bütün tebaa için geniş anlamda kullanılan kul terimi dışında, sadakat-ve-mesuliyetler ile menfaat-ve-imtiyazların karşılıklılığını

14 R. Walsh, *A Residence at Constantinople*, 2 cilt, Londra, 1836, I: 394-395.

içeren teferruatlı bir sistem çerçevesinde anlamını buluyordu. Biat ardından gelen karşılıklı hizmet ve nimet beklentileri, çoğunlukla yemek ile ilgili ritüeller ve çeşitli semboller ile sürekli olarak pekiştirilmekteydi. Beslenmeye dair ve pastoral içerikli bir dil, kurumsallaşmış ve Yeniçerilerin yaşamının muhtelif kısımlarına işlemişti. Hazineden aldığı üç aylık maaş, ana geçim kaynağı, "ulufe" [*Misalli Büyük Türkçe Sözlük*: 'alef "hayvan yemi"nden ... yem için ödenen para] tabir edilirdi; öte yandan Sultan kimi zaman Yeniçerilerine "kuzularım" diye hitap ederken, payitahta getirilen yeni devşirme oğlanlara "sürü" denirdi.

Yeniçerilerin yemekle ilintili müesseselerinin ve uygulamalarının törensel bir niteliği vardı ve simgesellikle yüklüydü. Gerek özel günlerde saray mutfağından gelen yemek gerekse odalarda pişen yemek beslenmenin ötesinde bir anlam ifade ediyordu; söz konusu özel günlerin her biri ilk bağlılık ahdinin teyit edilmesi gibiydi. Aşçıbaşı sadece yemek pişiren görevli değildi; bir bölüğün en önemli (ve saygı ya da korku duyulan) zabitlerinden biriydi. (Bazı? tarikatların örgütlenme biçimleri ile aradaki paralelliğe dikkat ediniz.) Ortaların mutfağı, muhtemelen yarı-kutsal atmosferi ile ocaklıları mazbut olmaya teşvik ettiğinden, zindan işlevi görürdü. Bütün ocağın paylaştığı en önemli ortak alana Etmeydanı adı verilirdi, zira seğirdim ustalarının ocağa getirdikleri et burada gülbank ile açılan mürettep bir törenle dağıtılırdı; bu ustaların yaptıkları iş öyle kutsal sayılırdı ki eti (Yedikule'deki mezbahadan Etmeydanı'na) taşıdıkları sırada önlerinden geçen kişinin bu saygısızlığı hayatına mal olabilirdi. Yeniçerileri her ayaklanma öncesi buraya getiren şey sadece mekânın uygunluğu değil, bir de Etmeydanı'nın bu yarı-kutsal niteliğiydi; bir yemin töreni olmadan isyana girişemezlerdi elbette.

Yeniçeriler nezdinde sözleşmenin hükümsüz olmaya yüz tutması (yetkililerin nezdinde ise isyan kıpırtısı), yemek ile ilintili bir başka eylem vasıtasıyla anlamlı bir şekilde ifade edilebilirdi: Kendilerine sunulan çorbayı içmemek. Zira sultanın sunduğu ni'meti kabul etmek devlete itaatin sürdüğü anlamına gelirdi. Eğer bunu yapmaya razı değillerse, çorba kâselerini ters çevirirlerdi çünkü çorbayı içmeleri nimeti kabul ve hizmete devam etmeye hazır olmaları demekti. Daha 15. yüzyılda, Konstantin Mihailovic şöyle yazmıştı: "Kim ki onlarla [yani Osmanlılarla] çorba içmiştir, karşılığını etle ödemesi gerekmiştir."

Çorba kâsesi iması, duyulan memnuniyetsizliğin derecesini ifade etmeye yetmediğinde veya görmezden gelindiğinde, Yeniçeriler daha da radikal bir harekete başvururlardı: Orta mutfağındaki ocakta duran kazanın kaldırılması. Bu hareket çorba kâselerinde olduğu gibi sadece bir tehditten ibaret değil tam teşekküllü bir isyanın güçlü bir ifadesiydi, zira ocağın üzerinde duran ka-

zan düzenin ve huzurun simgesiydi. [1826'dan sonra Keçecizade bunu hicvine malzeme etmişti: "Kazanı defalarca kaldıran Yeniçeriler sonunda ters çevirip içindekileri dökerek ocağın ateşini söndürdüler."]

Yeniçerilerin örgütlenme biçiminin hep aynı olduğu ve zaman içinde hiçbir şeyin değişmediği izlenimini yaratmak istemem. Kanuni Süleyman zamanında yeni odaların inşa edilmesinden önce Etmeydanı diye bir yer hakkında bilgimiz yok mesela. 18. yüzyıldan önce seğirdim ustalarından söz edildiğine rastlamadım. Ne kanun bilinci ne de kanunun kendine has muhtelif maddeleri (hem genel anlamda hem de Yeniçeri kanunu anlamında) Osmanlı düzeninin değişmez unsurları değildi. Yeniçeriler ritüelden hazzetmişe benziyorlar; aynı zamanda, ritüel toplumsal ve siyasal düzende kendilerine düşen rolü yorumlayışlarına meşru bir dayanak getirmenin yöntemiydi onlar için. Belli bir durumda bahşiş almışlarsa, o günden sonra da aynısını almak onların "kanunu" olurdu, bunun da ek bir törenle yüceltilmesi umulurdu. Kanun söylemi, mevcut kuralları değişmezmiş gibi sunma eğiliminde olsa da, onlar ince eklemeler yaparlardı, dönüşüm içeren ve üst üste eklenerek süregiden bu süreç zarfında ortaya ne çıkarsa "kanunumuz" olurdu.

Ayaklanma Yeniçerilerin ilk bağlılık akdini geçersiz saydıkları anı temsil ediyordu. Bu tür akitlerin her yeni hükümdarla yenilenmesi gerektiğinden, bir hükümdarın ölmesiyle yenisinin tahta çıkması arasındaki zaman Yeniçerilerin kayıt altında hissetmedikleri bir fırsat anıydı. Tedbirli devlet adamları bu yüzden, dünyanın direği olmamakla meşru düzen kisvesinden yoksun ve cascavlak kaldığı bu anlardan kaçınmak için hükümdarların ölümünü yenisi gelip tahta yerleşene kadar gizli tutmaya gayret ederdi.

Bir taraf diğer tarafın akdi çiğnediğini hissettiğinde, söz konusu akdin her iki tarafı için de eldeki tek araç şiddet ya da şiddete başvurma tehdidiymiş gibi görünüyor. İsyan döngüleri ve vahşice bastırılmaları bu yüzden. Bu düzlemde siyaset, bir ölçüde şeriat dışında kalan bir dairede meydana geliyordu. Yeniçeriler kulluk rollerinin ve işlevlerinin sınırları dahilinde şer'i mahkemelerde yargılanamıyordu. Devşirme uygulaması ise şeriatın sınırlarını aştığından, genelde kanunun özelde ise ocak kanununun meşruiyetinde ısrarlıydılar. Yine de, mümkün olduğunca şer'i yetkililerden meşruiyet aracı olarak istifade etmeye çalışıyorlardı.

17. yüzyılın "ıslahat" diye adlandırılan projelerinden Yeniçerilerin payına şiddetle bastırılmak düştü, en azından kısa vadede. II. Osman'ın ve IV. Murad'ın saltanatlarında İstanbul kahvehanelerinde bulunan kul askerlerin çuvallara konulup boğulsunlar diye Boğaz'a atılması mümkündü. Osman'a

karşı isyana katılıp daha sonra o vahşi hadiseyi dokunaklı bir duygu karmaşası ile kaleme alan bir solak olan Tugi, askerlerin diğer etkenlerin yanı sıra genç sultan Hotin seferi sırasında canlı hedef talimi yaparak üzerlerine ok attığı için epey hiddetlendiklerini anlatır bize. Islahatçı vezir Köprülü Mehmed Paşa'nın (1656-61) yönetiminde de durumları daha iyiye gitmemişti. Ama en fenası, bütün bunların içinde en sistemli ıslahatçı olan II. Mahmud zamanında başlarına gelecekti. 1826'daki Vaka-i Hayriye adı verilen hadise, sonradan "modern" diyeceğimiz bir devlet arayışının kuvvetleri tarafından tam anlamıyla yaylım ateşine tutulan binlerce adamın kanlı bir şekilde yok edildiği gerçek bir katliamdı.[15]

Yeniçeri ocağı ilga edilip Bektaşi tarikatı kapatılırken, (hükümetin atadığı ya da onayladığı) bir kethüda idaresinde lonca çerçevesinde örgütlenmek zorunda bırakılan 'aşık ozanlar, mesela, daha ılımlı ve ince denetim yöntemleriyle tanışıyorlardı. "Medya manipülasyonu"nda erken modern dönem devletinden modern devlete geçişin habercisi olan yeni bir çağ başlamıştı. İlk Osmanlı gazetesini başlatan da II. Mahmud oldu.

5) İsyancı Yeniçerilerin hiçbir zaman alternatif bir siyasi düzen vizyonu geliştirmedikleri düşünülür. Başarıyla neticelenen isyanlarda bile, elebaşıları isyancıların tahta oturttuğu yeni hükümdar tarafından kabul görmüş, terfi ettirilmiş, sisteme kaynaştırılmış ve zaman içinde idam edilmiştir. Öte yandan, 1703'te Osmanlı hanedanının, daha doğrusu hanedan rejiminin, bir "cumhur cem'iyyeti" lehine bertaraf edilmesini öneren isyancı Yeniçeri Çalık Ahmed'in ortaya koyduğu (görünürdeki tek) örneğe de dikkat çekmeli.[16] Söz konusu terimi kelimesi kelimesine günümüzdeki çağrışımları ile okumak tehlikeli olacaktır, zira "cumhur" sözcüğü (bütün nüfustan ziyade) asi güruh da dahil olmak üzere muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Çalık Ahmed'in kafasından bir Yeniçeri ocağı yönetimi mi geçiyordu? Muhtemeldir, zira bu talebi dehşet içinde aktaran Na'ima Kuzey Afrika ocaklarından aynı cümlede söz ediyor. Her halükârda, Çalık Ahmed'in cüretkâr önerisini hayata geçirme gayreti içine giren olmadı bildiğimiz kadarıyla. Yalnız, Na'ima onu ayaktakımını yönlendiren bir zorba olarak resmederken, o yıllarda İstanbul'da bulunan Boğdan prensi Dimitri Kantemir çok daha olumlu bir açıdan, asilerin yağmaya girişmesinin önünde duran ve öldüğünde arkasından bütün İstanbul'un ağladığı

---

15 19. yüzyıl sonlarında İstanbul'da bulunan bir Avrupalı'nın eserine bakınız: *The Diary of an Idle Woman*, s. 5: "İşte bu Yeniçerilerin genel bir katliamla parça parça edilmesi karşısında insan neredeyse vahşi bir keyif duyuyor."

16 Na'ima, VI, zeyl, s. 31: "Cezayir ve Tunus ocakları gibi cumhur cem'iyyeti ve tecemmu' devleti ..."

tedbirli bir zabit olarak betimler. Peki Çalık Ahmed gerçekten tek örnek midir? Gelecekte yapılacak araştırmalar benzer sesleri ortaya çıkarabilir ama, muhtemeldir ki, bu da Yeniçerilerin belirli bir siyasi proje ya da vizyon uğruna hareket etmekten ziyade koşullara tepki verdikleri yolundaki değerlendirmeyi esastan değiştirmeyecektir; başka bir deyişle, Yeniçeriler Osmanlı siyasi düzeninin yapısını köklü ve önemli bir oranda dönüştürecek görüşlerin geliştirilmesi ve/ya ifadesiyle uğraşmış gibi görünmüyorlar. Yine de, Yeniçerilerin doğaları ve kimlikleri değiştikçe, tepki verdikleri ve savundukları şeylerin mahiyeti ve muhtevası da değişime uğramıştı. Ne şartlar altında olursa olsun, elde ettikleri ne varsa onların kanunu haline gelerek savunmaya değer hakları olmuştu. Giderek artan "temsil" işlevleri için de geçerliydi bu, zamanla edindikleri toplumsal kimlik adına bilinçli bir şekilde sahiplendikleri özerklik alanları ve hakları vardı. Her ayaklanma hadisesi tek başına dar-görüşlü kalsa da, Yeniçerilerin toplumsal hayata gittikçe yayılan ve derinleşen bir şekilde nüfuz etmesinin ve katmerlenerek süregiden siyasi eylemciliklerinin üst üste biriken tesiri Yeniçeri ocağının bir tür siyasi partiye dönüşmesi olmuştu belli ki.

Kendine saygısı olan hiçbir Osmanlı Sultanı bu durumu daha fazla kaldıramazdı. Ocak ile Sultan arasındaki şiddetli çekişme 1826'da bir iç savaş ile neticelendi. Bu arada, II. Mahmud başka askeri oluşumların yanı sıra ulema, medrese talebeleri ve loncalar gibi sosyal grupları da başarıyla hazırlamıştı ve Yeniçerilere karşı Sultan'a destek vermesini sağlamıştı. Ocağın ilgası kul sisteminin, dolayısıyla Osmanlı kadim nizamının ('ancien regime'inin) sonunu getirerek Tanzimat'ı mümkün kıldı.

Resmi Osmanlı tarihyazımı bu hadiseye "Vaka-i Hayriye" adını vermiştir; daha sonraki literatür de çoğunlukla bu değerlendirmenin genel hatlarına uymuştur, fakat durumu farklı yorumlayanlar da olmuştur. Hadiseden sadece yirmi otuz yıl sonra, mutlakiyetçi monarşiye alternatif arayan Genç Osmanlı şairi ve siyaset düşünürü Namık Kemal halkın iradesini temsil edebileceklerini ve devletin gücünü dengeleyebileceklerini öne sürdüğü Yeniçerileri özlemle yâd ediyordu.

Yeniçerileri kahramana çevirmek, resmi tersine döndürüp II. Mahmud'u kötü adam saymak romantizme kaçmak olur sadece. Fakat tarihin yekpare bir gerici güruha karşı modernleşmeci seçkinlerin savunması olarak yazılması da gerekmez. "Güruh" da teker teker tanımaya ve anlamaya değer yüzlerden ve seslerden oluşur.

10

Bir Osmanlılık Emaresi:
Osmanlı Görevlilerinin Mülklerinin Müsadere Edilmesi*

KARL K. BARBIR

Modern dönemin başlamasından, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl reformlarından önce Osmanlıların hâkimiyet yöntemleri –devlet erki araçları– nispeten sınırlıydı. Muazzam bir etnik, dinî ve coğrafi çeşitlilik gösteren toprakları ve halkları bir araya toplayan Osmanlılar bu girişimlerini çok ufak bir seçkin grubuyla idare ettiler ve süreç dahilinde fena da iş çıkarmadılar. Üç kıtaya yayılan ve bugün iki düzineden fazla olan ulusu bir araya getiren Osmanlılar 1850'lerde (Kırım Savaşı sırasında) telgrafın, aşağı yukarı aynı zamanlarda demiryolunun ve buharlı geminin, 20. yüzyılda elektrik ve içten yanmalı motorun gelişine kadar modern iletişim araçlarından yoksundu. Coğrafi genişlik ile sınırlı iletişim ve kontrol araçlarının arasındaki çelişki upuzun tarihi boyunca Osmanlı toplumunun bütünlüğünü anlamaya çalışan tarihçiler için hâlâ bir muamma. En temel düzeyde, ayaklanmaların çıktıkları gibi bastırıldıkları gerçeğini insan kolaylıkla kavrıyor: Lojistik ve payitahtın pek çok eyaletten uzak olmasından kaynaklanan uzun gecikmeler hesaba katıldığında bile devlet genellikle bu ayaklanmalarla başa çıkacak askerî kaynaklara sahipti. Bireylerin ve grupların, özellikle de eyalet yöneticilerinin ve emirlerindeki güçlü kapıların (özellikle 17. yüzyıldan itibaren) aslında özerkliklerini çok daha fazla dayatmaları mümkünken imparatorluğun

(*) Bu makale uzun zaman önce Middle East Studies Association toplantılarından birinde sunulmuş olan bir tebliğin epey üzerinden geçilmiş bir versiyonudur. Doktora tezi araştırması sırasında elde edilen, fakat teze dahil edilmemiş malzemeye dayanmaktadır. Son otuz yılda Osmanlı tarihi üzerine yapılan yoğun çalışmalardan yararlanılmıştır. Yazar ilk versiyona yaptıkları yorumlar için Metin Kunt, William Ochsenwald, Warren Fusfeld ve Rifaat Abou El Haj'a şükranlarını sunar.

neden dağılmadığını anlamak ise bu kadar kolay değil. Mesela (Osmanlı dünyasının Arap kısmında) Cebel-i Lübnan ve Mısır beyleri bile, Balkanlar'daki akranlarıyla birlikte, zaman zaman İstanbul'daki uzak idarenin otoritesine boyun eğmek zorunda kalmıştı. Söz konusu beyler kendi bölgelerindeki kaynaklara, servete ve halklara hükmediyor olsalar da, Osmanlı Devleti'nin kendi hâkimiyetini baştan dayatma yetisini muhafaza ettiği anlaşılıyor; üstelik bunu süregiden şiddetli bir rekabet dahilinde sıkça ortaya koymuştur. Osmanlı toplumunda 1800'den önce yerel idare alanlarına veya sınırsız özerkliğe sahip aracı gruplar geleneğinin gelişmemesi belki de bu yüzdendir.

Bu tarihi problem tartışma yaratmayı sürdürmekle birlikte, meselenin cephelerinden bir tanesi konuyla ilgilenen tarihçilerin "Osmanlılık"ın doğasını anlamalarına yardımcı olabilir. "Osmanlılık" [Ottomanism] bir Osmanlıyı tanımlamak için kullanılan hayli hantal bir terim (ve Genç Osmanlıların bütün Osmanlı halklarını birlik içinde bir araya getirmek için öne sürdükleri 19. yüzyıl ideolojisinden farklı). Bu makale müsaderenin sadece bir Osmanlılık emaresi, birinin yönetici seçkin tabakasına mensubiyetinin işareti olmakla kalmayıp bir yandan da özellikle Osmanlı'nın 16. yüzyıl sonlarından başlayan adem-i merkezileşme döneminde (son yıllarda, Osmanlı tarihinin "gerileme" diye göz ardı edilen döneminde) seçkinlerin teşkilatlandığı geniş kapıları denetim altında tutacak bir araç olduğunu öne sürüyor.

Osmanlı seçkinlerine mensup kişiler münferit birer birey değildiler; kendi maiyetleri, başka bir deyişle kendi adamları vardı.[1] Bu kapılar, kapıların en büyüğünü, hanedanınkini, Sultan'ınkini taklit ederdi. Bu yüzden, müsadere bir yandan da siyasi kontrol aracıydı: Osmanlıların kapının başındakinin dediğini yapanları denetim altında tutmalarını sağlıyordu. Müsadere Osmanlılık emaresi ve siyasi bir araç olmanın yanında zaman zaman ekonomi politikasına araç, özellikle de taşra beylerinin ekonomik faaliyetlerini ve sermaye birikimini dağıtma girişimi olabiliyordu. Bu unsurların her biri ele

1 Beylerin Osmanlı payitahtında kendi temsilcileri olduğu yolunda kanıt mevcut. Bunlar çoğunlukla hamileri adına faaliyet gösterebilecek kaynaklara sahip varlıklı kimselerdi. Örneğin, maden mukataacısının vekillerinden biri Şam valisi (1708-1714) Nasuh Paşa'nın temsilcisiydi; üst düzey bir gümrük memuru Şam valisi (1760-1771) Gürcü Osman'ı temsil ediyordu; Sonraları sadrazam olan Yağlıkçı Yusuf Ağa, ise Şam valisi (1734-1738, 1741-1743) Süleyman Paşa el-'Azm'ı temsil ediyordu. Bu üç kişi için sırasıyla, bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (3 ciltte 4 bölüm; İstanbul, 1308-1315/1890-1898), IV, 210; Topkapı Saray Arşivi, E. 9557 tarihsiz; ve *Sicill-i Osmani*, IV, 664 ve Topkapı Saray Arşivi, D. 5864, Arapça, 15 Cemaziyelevvel 1155 (18 Temmuz 1742). Verilen tarihlerin çevrimi için, bkz. Faik Reşit Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Klavuzu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.

alınmadan önce müsaderenin hukuki dayanakları ve süreç başladığında izlenen usulü ele alacağız. Belli bir hadise, 17. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinde olan Şam'dan bir vaka ele alınacak temalara ışık tutacaktır.

Müsadere uygulaması üzerine yapılan değerlendirlendirmelerin çoğu doğrudan ya Osmanlı Devleti'nin görevlilerin sözde görevlerini kötüye kullanmaları yüzünden kaybedilen gelirleri kurtarma arzusundan kaynaklandığını ya da devlet hazinesi için nakit toplamanın hızlı ve kolay bir yöntemi olduğunu varsayar.[2] Müsaderenin daha gürültü koparan örneklerinin bazıları bizzat İstanbul'daki vezirleri ve diğer görevlileri hedef almış olmakla birlikte, taşra valilerinin servetlerine el koyulması Osmanlı sisteminin payitaht dışında nasıl işlediğini "yerinde" görme ve söz konusu sistemi hem teorik hem de uygulama açısından anlama fırsatı sunar. Taşradan bakmanın bir diğer avantajı da payitahtta bulunan üst düzey görevlilerin servetlerinin müsaderesinin hep epeyce dram ve duygusallık, hatta sansasyonla çevrili olmasıdır.[3]

Müsaderenin hukuki dayanaklarının izini sürmek tarihçinin Osmanlı Devleti'nin genel İslâm ve Ortadoğu tarihi bağlamında karakteriyle ilgili bazı temel meselelere girmesini gerekli kılar. Burada Osmanlılardan önce muhtelif İslâm devletlerinin üst üste eklenen deneyimlerine değinilmesinin amacı, zaman içinde İslâm'ın kutsal yasası olan şeriat ile külliyen kânûn adı altında toplanan hükümdarın örfi ve imtiyazi buyrukları arasında hassas bir dengeye oturan Osmanlı hukuk sistemi hakkında bir perspektif sunmak. Daha Abbasiler zamanında Halife el-Mutemid (hük. 870-892) vârisi olmayan kişilerin (sadece yüksek rütbeli görevliler değil) mülklerine el koymak için bir divan kurmuştu.[4] Bu divan, her açıdan, görevi vasiyetnameyi onaylatmak, ölen

---

2 Bu bakış açılarına örnek olarak: M. d'Ohsson, *Tableau Générale de l'Empire Ottoman* (Paris, 1788-1824) III: 530-531; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus*, 1723-1783 (Beyrut, 1966), s. 160, 164; Shimon Shamir, "The `Azm Walis of Syria" (Doktora tezi, Princeton University, 1961), s. 60, 105, 148, 212; H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West* [2 cilt olarak tasarlanan bu eserin sadece birinci cildi iki bölüm halinde yayınlanmıştır], Oxford, 1950-1957 I, ii: 28; Sarı Mehmed Paşa, *Ottoman Statecraft: the Book of Counsel for Vezirs and Governors by Sarı Mehmed Paşa, Defterdar*, ed. ve çev. Walter Livingston Wright, Princeton, 1935, s. 47 ve 109, n. 96 – yorumlar Wright'a aittir.

3 İstanbul'da seçkin kesime mensup, biri yüksek rütbeli görevlilere kredi veren bir Ermeni olan üç kişinin düşüşünün sürükleyici hikâyesi için, bkz. Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters, *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and İstanbul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 164-174.

4 Bu birime *dîvânü'l-mevârîsü'l-haşeriyye* adı veriliyordu. Karş. Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Londra, 1976, s. 135-136; ve Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. Ménage, Oxford, 1973, s. 264.

kişinin vasiyetini ispatlamak ve saptanmış bir vâris bulunmadığında varlıkları hak sahipleri arasında bölüştürmek olan Amerikan vesayet mahkemesi gibi işliyordu. İngiliz vesayet mahkemesi [English Court of Wards] de İngiliz aristokratlar için aynı işlevi görüyordu. Söz konusu Abbasi divanı 10. yüzyıl boyunca defalarca feshedilip yeniden kurulmasına rağmen, Abbasi devleti teknik olarak İslâm hukuku kapsamına giren bir işlevi yerine getiriyordu. Hükümdarlık otoritesinin şeriatın alanına (mülk ve veraset) genişlemesi İslâm devletinin, özellikle de Sünni biçimiyle, hukuk sisteminin hâmisi ve denetçisi olarak gelişimi açısından önemliydi:

> Abbasi hükümdarları idareyi sıkıca ellerine almışlardı, şeriat mahkemeleri (bu devlet tarafından kurulanlar) hiçbir zaman *Civitas Dei* [Tanrı Devleti] idealinin tek kesin temelini ve gerçek garantisini sağlayacak siyasi denetimden bağımsız mutlak hukuki otorite mevkiine gelemedi.[5]

Gerçekten de, geride vâris bırakmadan ölenlerin mülklerinin müsaderesi için bir örnek yerleştikten sonra halifelerin bu örneği kendi nazırlarına ve görevlilere uygulaması uzun sürmedi, mirasçısı olsun olmasın varlıklı tüccarları söylemeye bile gerek yok. İş biraz daha ileri götürülüp halifenin memnun kalmadığı nazırlara ve azledilen görevlilere ceza uygulanmasına [müsâdere] kadar gitti.[6]

Osmanlı Devleti kendini göstermeye başladığında, müsadere zaten yerleşmiş bir gelenekti ve İslâm devletinin yüksek rütbeli görevlilerin zimmetlerine para geçirmeleri ve gasp etmeleri yüzünden kaybedildiği varsayılanları geri alma yöntemi olarak görülüyordu. Osmanlılar müsadereyi, tıpkı şeriatdışı diğer uygulamalarda olduğu gibi, pek çok ince ayarlamayla sürdürdüler. Fakat bunu ancak Bizans ucunda serbestçe dolaşan bir rejimden özellikle de Abbasiler olmak üzere İslâmi seleflerinin bilincinde olan bir İslâm devletine dönüştükten bir süre sonra yaptılar.

Heath Lowry'nin son araştırmaları göstermiştir ki, erken Osmanlı kimliği erken dönem Osmanlı hükümdarlarının aslında çok dinli, çok dilli, çok etnik kökenli olan bir topluma bir çeşit ortak kimlik gerektiğinin bilinçli

---

5 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, s. 121.

6 Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 141-142, 216, 316. 923 ile 944 yıllarına ait müsadere vakalarına dair belgeler cezaların 70.000 ile yedi milyon dinar arasında değiştiğini ortaya koyuyor. Selçuklu döneminde (1055 sonrası) bu cezalar 30.000-40.000 dinara düştü, dönemin ekonomik ve siyasi çalkantıları ile gümüş kıtlığı nedeniyle 100.000'in üzerine nadiren çıktı. Memlûkler de (1260-1517) uygulamayı 40.000 ile 300.000 dinar arası değişen cezalarla sürdürdüler.

ya da bilinçsiz olarak farkında olmalarından kaynaklanır. Zamanla ve birbiri ardına din değiştiren kuşaklarla yerli halk dinsel açıdan İslâmlaşmış, dilsel açıdan Türkleşmiş ve kültürel açıdan Osmanlılaşmıştır.[7]

Öte yandan, kamuoyu –özellikle de İslâm hukukunun bekçisi olan ulema tarafından yönlendirildiğinde– yüzyıllar boyunca müsadere uygulamasını kınamayı sürdürmüştür, özellikle de irtikâp ve hıyanetin geçerli olmadığı durumlarda. Tıpkı Abbasi dönemindeki gibi, bir terslik kuşkusu olsun olmasın müsadere sıradan hale gelmiş, bu terim "ceza"nın yanı sıra "el koyma" anlamına da gelir olmuştu. Müsadere uygulamasındaki bu değişimde, erken dönem Osmanlı tarihindeki meşhur bir hadisenin yansıttığı üzere, bir yandan Sultan'ın diğer yandan da ulemanın bulaştığı krizler eksik olmamıştı.

Sultan I. Mehmed, 1402'de Timur'un Osmanlıları bozguna uğratmasını izleyen sıkıntılı dönemden 1413 yılında zaferle çıkmış, ancak Osmanlı Devleti'ni yeniden oluşturma çabasına karşı ciddi bir isyanla karşı karşıya kalmıştı. Aslında Mehmed, I. Beyazıd'ın (hük. 1389-1402) daha serbest uc savaşçılarının ve gücüne dayandığı (Müslüman ve Hıristiyan) destekçilerinin direnişine rağmen yaratmış olduğu klasik İslâm'ın idari müesseselerini diriltmeye uğraşıyordu. Mehmed'in çabalarına karşı isyanın başını bir zamanların kadıaskeri, popüler bir dinî lider, ünlü alim ve derviş Şeyh Bedreddin (öl. 1416) çekti. Onu destekleyenler arasında Türkmen aşiretleri ve "serhad gazileri, tımarlarından olan sipahiler, medrese talebeleri (ve) Hıristiyan köylüler" vardı.[8] Sultan Mehmed Bedreddin'i yakalayıp idam ettikten sonra kurbanının mal varlığına el koymayı denedi, ama büyük ulema aileler, özellikle de Mehmed'in idaresinde yüksek konumda bulunan Çandarlılar tarafından buna mani olundu.

Çandarlılar da, ulema kesiminin diğer mensupları da Bedreddin'in idamına hevesle onay vermişti (böylece güçlerini geri alıyorlardı!), ama mülklerine el koyulmasına hafızalara kazınan bir deyişle itiraz etmişlerdi: "Katlı helâl, malı harâmdır."[9] Hem vezir hem de ulema olan Çandarlıların bu tavrı benimsemiş olmaları anlamlıdır. Örnek teşkil edecek bir eylemin sonuçları-

7 Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 132.

8 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber, New York, 1973, s. 188. Bedreddin'in hareketi üzerine mükemmel bir anlatım için, bkz. s. 188-190. Kısa bilgi için, bkz. H. J. Kissling, "Badr al-Din b. Kadi Samawna", *EI2* (*Encyclopedia of Islam*, ikinci bas.) I, 869. Bir diğer parça ise M. Şerefeddin Yaltkaya'nın yetkin çalışmasına dayanarak kâleme aldığı "Bedreddin Simawi", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1940-) II: 444-446 (bundan sonra: *IA*).

9 Alıntı için, bkz. M. Cavid Baysun, "Müsadere", *IA* VIII: 669-670.

nı derhal öngördüklerinden kendi servetlerini müsadereden korumak istemişlerdi muhtemelen. Fitne ve dalalet kaynağı olarak gördükleri Bedreddin'e karşı Sultan Mehmed'in safında yer almalarına rağmen, Sultan'ın yürütme yetkisine veya hâkimiyete sahip olmakla birlikte ulemanın yetkisindeki şeriatın hükmüne hürmet etmek zorunda olduğu yolundaki hukuki ilkeyi muhafaza etmeye çalışmışlardır.

Heath Lowry çatışmanın iki tarafını önce Osman'ın (Osmanlı Devleti'nin kurucu isim babası) etrafında toplanan Müslüman-Hıristiyan işbirliği ve daha önceki İslâm devletlerinin yerleşik normlarını tercih eden bürokratik elit olarak tanımlamıştır. Bedreddin'in isyanını anlatırken Lowry şöyle der:

> Popüler dinîn rolünün başından itibaren Müslümanlar ile Hıristiyanları bir araya getirdiği, Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından kurulan bir devlette... bu hareket söz konusu iki inancı bir kılma girişiminden başka bir şey değildi. Bu dönemde Balkanlar'ın bazı yörelerinde devlet görevlilerinin (tımarlıların) yarısının Hıristiyan olduğu hatırlanırsa, oluşum safhasındaki siyasi bünyenin gerçek tabiatının yansıması olarak yeni bir din sentezi geliştirme teşebbüsünden daha doğal ne olabilir? Başını Bedreddin'in çekmesi... şaşırtıcı değil. Hükümdarın dinînin temsilcilerinin dışında kim böylesine radikal bir öğretiyi ortaya atabilirdi?[10]

II. Mehmed'in (Fatih, hük. 1444 ve 1451-1481) saltanatı esnasında Çandarlılar ve ulema kesimi bir bütün halinde Sultan'ın nazırları olarak sahip oldukları ayrıcalıklı konumu kaybettiler. Dahası, Sultan'ın kontrol altında tutmak istediği varlıklarını korumalarına imkân veren vakıf mülklerini de yitirdiler.[11] Bundan sonra, yüzyıllar boyunca, vezirler (yürütmenin başındaki vezir-i azam da dahil olmak üzere) ve beylerbeyleri Sultan'ın kendi kapıkullarından atanır oldu. Merkezi ordunun mensupları –Yeniçeriler– biraz daha uzun süredir kul konumundaydılar. Hepsi Müslüman olmak zorundaydı.[12] "1430'lardan itibaren İslâm giderek Osmanlı yönetici seçkinler kesimine mensup olmanın ön şartı haline geldi."[13]

Devletin merkezileşmesiyle birlikte Sultan'ın yürütme yetkisi (Arapçada âdet veya gelenek anlamına gelen *'urf* teriminden gelen örf) artık şeriata koşut giden bir dizi buyruk ve düzenlemede (kânûn) kendini gösterir hale gel-

---

10 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, s. 138.

11 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, s. 143.

12 Osmanlı kul sistemi üzerine yetkin bir değerlendirme için, bkz. Halil İnalcık, "Ghulām", *EI2* IV: 1085-1091. Ayrıca, bkz. İ. Metin Kunt, *The Sultan's Servants*, New York, 1983.

13 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, s. 139.

mişti. Sultanlar böylelikle hükümlerini daha önceleri ulemanın üzerine vazife edindiği pek çok meseleyi de kapsayacak şekilde genişletmiş oldular.[14] Bu meselelerden biri de üst düzey görevlilerin terekeleriydi. Vezirler, valiler ve diğer yüksek rütbeli görevliler Sultan'ın "kölesi" olduklarından ve bu yüzden de çocukları, yani vârisleri olması teorik olarak yasaklandığından, öldüklerinde varlıklarının efendilerine geçmesi gerektiği ilkesi Sultan Süleyman (hük. 1520-1566) zamanına gelindiğinde yerleşmişti. Söz konusu şahıs ister eceliyle, ister muharebede savaşırken, ister asi olarak ölsün bu ilke geçerliydi.

Nihayet, muhtemelen III. Murad'ın saltanatı sırasında (1574-1595), kânûna dökülen müsadere uygulamasının ulemadan itiraza maruz kalmadığı anlaşılıyor, zira şeriat efendinin kölesinin mülkleri üzerindeki hakkını tanıyordu.[15] Gibb ve Bowen, yıllar önce, ulemanın bu hususta sessiz kalmasını müsaderenin görevlilerin "suistimalleri" karşısında haklı bir tazmin yöntemi olmasından kaynaklanan yaygın bir hoşnutluk duyulmasına bağlamışlardı; fakat bu fikir kolay kanıtlanır gibi değil, üstelik her durum için geçerli de değil.[16] Devletin bu mekanizma vasıtasıyla görevlilerinin miraslarını kontrol altında tutmak istemesi çok daha akla yatkın: Görevi kötüye kullanma ve zimmetine para geçirme suçlamaları karşısında bir görevli zaman zaman teftişe ya da cezaya maruz kalırdı; bu bağlamda müsadere eskiden taşıdığı anlamla ceza olarak uygulanırdı.

Zaman içinde, bu uygulama öylesine yaygınlaştı ki bir görevli terfi ettiğinde, azl edildiğinde veya başka bir yere gönderildiğinde –bazen menkul ve gayrimenkul varlıklara el konulması ise sonuçlanan– teftişler neredeyse rutin hale geldi, gerçi istisnalar da hâlâ vardı.[17] 16. yüzyıldan itibaren yönetici seçkinlerin yapısı değiştikçe, daha önceleri kulların bulunageldiği devlet görevlerinde hür Müslüman adaylar öne çıkar oldu. Bu hür Müslümanların birçoğu da bizzat kulların hür ahfadı ve hatta kimi kez oğullarıydı (gerçi bu

---

14 Paralel iki hukuk sisteminin gelişimi hakkında, bkz Halil İnalcık, "Kanun," *EI2* IV: 558-562; "Kanunname", *a.g.e.*, IV: 562-566; ve Halil İnalcık, "Süleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum* I (1969): 105-138.

15 Gibb ve Bowen, *Islamic Society* I, ii: 28, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* No. 19: 70'ten alıntı. Mecmuanın yazı işleri müdürü Mehmed 'Arif belgeyi III. Murad'ın saltanatına tarihlendirir, metnin içinde ise Süleyman'ın kânûnu olduğu belirtilir.

16 Gibb ve Bowen, *Islamic Society* I, ii: 29.

17 18. yüzyıldan bir örnek olarak Mehmed Ragıb Paşa'nın Mısır valiliği sırasında biriken borçlarının listesi verilebilir: Topkapı Saray Arşivi, E. 11595, tarihsiz olan bu belge 1157-1160 (1744/45-1747) arasındaki borçları içermektedir. Bu belgenin bir kopyasını bana öğrenciliğim sırasında Profesör Norman Itzkowitz vermişti. Belge bir görevlinin şahsi hesaplarının ve Sultan'a olan borçlarının hırslı kimseler üzerinde ne kadar etkili bir kontrol mekanizması olabildiğini ortaya koyar.

durum Sultan'ın hizmetindeki kölelerin bekâr kalması yolundaki esas kurala aykırıydı). Üst düzey insan gücünde meydana gelen bu değişimin Osmanlı Devleti açısından zararlı olup olmadığı hararetli tartışmalara neden olmuştur.[18] Sultanlar ise müsadere açısından durumu gayet net ortaya koymuşlardı: Devletin yüksek makamlarında bulunan hür Müslümanlar, hür Müslümanların varlıklarının vârislerine intikal edeceği yolundaki hukuki ilkeye rağmen müsadereye tabidir. Buna rağmen, müsadere –daha doğrusu tehdidi– 17. ve 18. yüzyıllarda hür Müslümanları ayrıcalıklı devlet mevkilerine katılmaktan alıkoymadı. 18. yüzyıl ortalarında Osmanlı uygulamalarının parlak gözlemcilerinden biri olan Sir James Porter şöyle diyordu: "Görevliler [makamı] hevesle kovalar, memnuniyetle kabul ederler...; öldüklerinde miraslarının [Sultan'a] kalmasını kabullenirler ya da bunu taahhüt ederler de denebilir."[19]

O halde, 18. yüzyıla gelindiğinde, müsadere ilkesi artık tartışma konusu olmaktan çıkmıştı – en azından Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarındaki kadar tartışma yaratmıyordu. Öte yandan, devletin başvurduğu yöntemler ve işlemler yüce bir ahlakî zeminde, özellikle de siyaset düşünürlerinin elinden çıkan nasihatnamelerde de olsa zaman zaman ciddi eleştirilere hedef oluyordu. Bu düşünürlerden biri olan Başdefterdar Sarı Mehmed Paşa (öl. 1720) "kâr-ı haram rişvet ve kesret-i zulm ve bid'at ve müsadere ile cem' olunan mâl-i habîs"ten şikâyet ediyordu.[20] Sultanlar bile bu eleştirilerden muaf değildi; gerçi eleştiriler genellikle dolaylı, ima yolluydu, tıpkı Sarı Mehmed'in aşağıdaki yorumu gibi:

> Vezir-i azam olanlar padişah-ı İskender-vekarı meyl-i mâlden ve mâl takrîbi ile vebalden ve bir ademi vereceği yoğ iken mîrî takribi ile veyahud cüz'i behane ile taciz ve malı müsadere idüp aldırmaktan begayet sakınmak gerekdir.[21]

---

18 Zararlı etkiler (daha önce belirtildiği üzere) Gibb ve Bowen tarafından öne sürülmüş, Norman Itzkowitz'in bu kitapta yeniden yayınlanan makalesinde ["Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* 16 (1962): 73-94] buna karşı çıkılmıştır.

19 Sir James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks*, 2 cilt (Londra, 1768) I: 85. Sir James 1741 ile 1761 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda İngiliz sefiriydi. Karş. bu hususun genel değerlendirmesi için, bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara, 1963, s. 154-162.

20 Sarı Mehmed, *Ottoman Statecraft*, s. 108. [Buradaki alıntı Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler (Nesayih'ul-Vüzera v'el-Ümerâ veya Kîtabı Güldeste)*, der. ve çev. Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara, 1969, s. 65'ten aktarılmıştır – ç.n.]

21 *Ottoman Statecraft*, s. 70-71. [Buradaki alıntı Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 17'den aktarılmıştır – ç.n.]

Sarı Mehmed bunun yerine müsadere olunan servetin beytülmale konulmasını önerir (burada söz konusu olan Sultan'ın şahsi hazinesi olan Enderun-i hümayun hazinesinin aksine, Müslüman cemaate ait olan kamu hazinesidir). O halde, mesele müsaderenin yöntemi ve el konulan servetin tasarruf biçimidir.

Osmanlı ıslahat döneminde yazan 19. yüzyıl gözlemcileri, servet kanun dışı yollarla edinilmiş olduğu sürece müsaderenin hukuki olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat bir görevlinin meşru yollardan edindiği servetin vârisleri adına vakfedilmesini ve kendilerine maaş biçiminde ödenmesinde ısrar etmeyi de sürdürmüşlerdir.[22] Sultanların yaşam ve mülkiyet hususunda şeffaflık ve hürmet talep ettikleri bir dönemde faaliyet gösteren bu yazarlar müsadere uygulamasının zengin olan herkese –sadece görevlilere değil, tüccarlara ve ulemaya da– yönelerek keyfi bir şekilde genişlemesine de itiraz ediyorlardı. Başka bir deyişle, Sultan'ın kânûnda vücut bulan yürütme yetkisi (örf) veraset vakaları gibi şeriatın uygulanması gereken durumlarda şeriatı çiğnememeliydi. Birbirine paralel olan iki hukuk sistemi –kânûn ve şeriat– arasındaki bu çekişme, ilkinin ikincisini ihlal etmemesi gereğine rağmen, mevcuttu.

1683'teki ikinci Viyana kuşatmasını izleyen ve 1699'da Karlofça Anlaşması ile sona eren yıkıcı savaşlar sırasında ve sonrasında çatışma ihtimali daha da arttı. Görünen o ki, savaş yıllarının maddi baskıları keyfi el koymaları ve bu suretle edinilen geliri savaş harcamalarına yönlendirmeyi cazip kılmıştı. 18. yüzyıl başlarında Sarı Mehmed'in şikâyetlerini tetikleyen de muhtemelen bu olmuştu. Yine de, "suistimal" dinmedi ve Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı (1718-1730) daha da fazla hadiseye sahne oldu.[23] Her tür servetin (meşru ya da gayrimeşru yollarla edinilmiş olsun) müsaderesinin taşra idarecilerinin şu ya da bu sebepten dolayı merkeze iletmedikleri vergi gelirlerini ve iltizam bedellerini kurtarmak için bir araç olarak devlet tarafından meşru kılınmasının bu dönemden itibaren olduğu görülüyor.[24] Böylece müsadere bir efendinin kölesinin servetini miras almasından ibaret bir uygulama olmaktan çıkmıştı. Artık mesele birçok başka unsur –mesela kanunsuz yollardan edinilmiş servet ve ödenmemiş borçlar– içeriyordu ve çoğu kez savaşların veya devlet projelerinin masraflarını karşılamak üzere kolay yoldan gelir elde etme arzusuyla tetikleniyordu. Özellikle Sultan III. Mustafa (hük.

22 Bu yazarların arasında Esat Efendi, Lütfi ve Cevdet (son ikisi tarihçidir) sayılabilir, bkz. Baysun, "Müsadere", *IA* VIII: 670-671; ayrıca, bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Neta'ic'ül-Vuku`ât*, 2. bas., İstanbul, 1327/1909, II: 102-106.

23 Baysun, "Müsadere", *IA* VIII: 672.

24 *A.g.e.*, VIII: 670.

1757-1774) bu konuda öne çıkmış, müsadere ve beraberinde getirdiği yeni "vergiler" yüzünden açgözlülükle suçlanmıştı.[25] Öte yandan, Sultan'nın mali yapıyı yeniden düzene sokma girişimleri bağlamında bu "vergiler" savunulabilir de, meşhur Sadrazam (1757-1763) Mehmed Ragıb Paşa da bu girişimlere gönülden katılmıştı. Hükümetin müsadere edilen serveti maaş olarak vermek üzere vakfetmeye razı gelmemesine yönelen itirazların uzun süredir devlet hizmetinde bulunan Osmanlı ailelerinin kendi çıkarlarını gözeten tepkisi olduğu da düşünülebilir. Ayrıca, devletin itirazının belli bir yetki sahibi olan kişilerin elinde sermaye birikimine –ve beraberinde getireceği siyasi özerkliğe– engel olma arzusuna bağlı olduğu da öne sürülebilir. Bu düşünceler ve varsayımlar daha fazla araştırma gerektiğini ortaya koyuyor. Bir yandan da, tıpkı Anglo-Amerikan veraset kanunlarında mevcut çok çeşitli işlem yelpazesi gibi, 18. yüzyıl başlarına gelene dek müsadere hususunda oluşmuş olan işlemlerin çeşitliliğine işaret ediyor.

Bir görevli hayattayken müsadereye maruz kaldığında uygulanan temel işlemler şöyleydi: (a) hapis, ardından da sürgün ya da nakil (söz konusu görevliye bir suç isnad edilmemesi durumunda, bu adım genelde atlanırdı); (b) İstanbul'dan yerel hâkimin (kadı) ve diğer yetkililerin, mesela defterdarın gözetimi ve muvafakatı altında görevlinin mallarını –menkul ve gayrimenkul– teftiş etme ve el koyma yetkisiyle donatılmış hususi memurların gönderilmesi; (c) mülkün tasarrufu, ki bunun için bir arada da uygulanabilen dört olasılık vardı: Birincisi, borçları doğrudan merkezi hükümete veya yerel halka ödemek; ikincisi elde edilen geliri ya Sultan'ın şahsi hazinesine ya da kamu hazinesine aktarmak; üçüncüsü, savaş harcamalarına ya da hayır işlerine sevk etmek; dördüncüsü, söz konusu görevliye iade etmek (yani borcu affetmek). Bir görevli öldüğünde de hükümet ufak tefek birkaç ayarlamayla (ve ilk adımı atlayarak) bu adımları izlerdi.

Burada kısaca ele alacağımız vaka Arap eyaletlerinin en ünlü Osmanlı valilerinden biri olan, 1743 ile 1757 yılları arasında Şam valiliği yapmış Esat Paşa el-'Azm ile ilgili. 'Azm ailesinin Osmanlı Devleti'nin hizmetinde bulunmuş üyeleri arasında muhtemelen en tanınmışı olan Esat kapısını ve kaynaklarını da daha önce görülmemiş seviyede genişletmiştir. Mülklerine el konulduğunda, merkezi hükümetin amacı Esat'ın Şam vilayetinde ve 'Azm ailesinin kendi memleketi saydığı Hama ile Hims sancaklarında kurmuş olduğu patronaj ağlarını kırmaktı. Esat'ın upuzun bir kariyerin ardından 1758'de idam

25 Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavaidi*, 2 cilt, İstanbul, 1328-29/1910-11, I: 336.

edilmesinin etrafındaki mevzular iyi bilindiğinden burada tekrarlamaya gerek yok.[26] İdamın ardından, 1758 baharında müsadere işlemleri başlatılmıştı.[27] İlk talimatlarda Esat'ın varlığının boyutu hakkında genel bir fikir verilse de memurların izleyebilecekleri kesin direktifler bulunmuyordu, zira Esat Şam valiliği yaptığı onca yıl boyunca servetini eyaletin ekonomisinin her köşe bucağına yatırmıştı.

İstanbul'a ulaşan casus raporları Esat'ın Hama'daki vekili olan Osman Ağa'nın (daha sonra 1760-1771 yıllarında bizzat Şam valisi oldu) Esat'ın gizli mali müşaviri ve kapısının önde gelen mensuplarından olduğuna işaret ediyordu. Bu yüzden Osman'ın tutuklanarak sorgulanmak üzere İstanbul'a gönderilmesine karar verildi.[28] Sonraki aylarda bu emirler tekrar tekrar gönderildi çünkü Osman kaçıp saklanmıştı.[29] Merkezi hükümet ortaya çıkmasını sağlamak için memurlara zanlıyı tehdit etmemeleri ve işkence yapmamaları, Osman Ağa'nın çıkıp konuşmak istemesi durumunda "eski itibarını kazanabileceği" lafının yayılması talimatı verdi. Bunu izleyen hadiseler ve dolaylı ipuçları Osman'ın aynen böyle yaptığını gösteriyor, gerçi daha sonra 1760'ta önce Trablus'un, yıl sonunda da Şam'ın idaresine davet edilene kadar bir süre sürgünde kaldı.[30] Fakat hükümet bütün işi bir adamın konuşmasına bırakmadı: Esat'ın maiyetinden başkaları da tutuklanıp hapsedildi.[31] Bu dava o kadar mühimdi ki, bu adamların isimleri Mühimme Defteri'nin iç kapağına yazılmıştı, muhtemelen daha sonraki talimatlar hazırlanırken hemen bakılabilsin diye.[32]

Merkezi hükümetin Şam'da yerinde uğraşan memurları ağır ama titizlikle faaliyet gösterdiler. Buldukları her ipucunun, duydukları her söylentinin peşine düşüp Esat'ın Şam'daki meşhur sarayının (bugünkü adıyla Kasr el-'Azm) duvarlarını, yerlerini ve tavanlarını söktüler. Esat'ın adamlarını tutuklayıp sorguladılar, bulabildikleri bütün mali kayıtlara el koydular ve sonra

---

26 Kısa bilgi için, bkz. Shimon Shamir, "As'ad Pasha al-'Azm and Ottoman Rule in Damascus (1743-1758)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): 1-28.

27 Osmanlı Arşivi (bundan sonra: OA), Mühimme, c. 160, s. 181-182, Evasıt-ı Şevval 1171 (17-26 Haziran 1758) ve s. 377, 20 Şaban 1171 (30 Nisan 1758). Mühimme defterlerine gönderilen hükümler kaydedilirdi.

28 OA, Mühimme, c. 160, s. 192, Evail-i Ramazan 1171 (9-18 Mayıs 1758).

29 OA, Ali Emiri Tasnifi/Mustafa III 2359, Evail-i Şevval 1171 (8-17 Haziran 1758); ve Mühimme, c. 160, s. 265-266, Evahir-i Zilkade 1171 (21 Temmuz - 5 Ağustos 1758).

30 A.K. Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Khayats, Beyrut, 1966, s. 236.

31 OA, Mühimme, c. 160, s. 206-207, Evahir-i Ramazan 1171 (29 Mayıs-7 Haziran 1758); ve s. 334, Evasıt-ı Şaban 1172 (9-18 Nisan 1759).

32 OA, Mühimme, c. 160, s. 377, liste 20 Şaban 1171 (30 Nisan 1758) tarihlidir.

defterleriyle raporlarını hazırladılar. Esat'ın şahsi mülkleri –dükkânlar, çarşıdaki tezgâhlar, hamamlar, meyve bahçeleri, zeytinyağı presleri, çiftlikler– müsadere edilerek Sultan'ın şahsi hazinesine gönderildi. Esat, söz konusu emlakın büyük kısmını vergiden korumak üzere vakfetmişti, ama memurlar kurulan vakfın kanun dışı olduğuna hükmettiler; zira usulüne uygun kurulmadığına ve merkeze kaydettirilmediğine dair şüpheler vardı, oysa vakıf aslında usule uygundu.[33] Hayvanlar, sabun ve diğer malların hepsi ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınıp mezatla satıldı. Bütün bu işler bittiğinde devlet hayvanların ve nevalenin satışından muhtelif cinsten 973.745 altın sikke, 558.853 kuruş esedi ve 250.112 kuruş elde etmişti. Donanma-yı hümayunun iki kalyonuyla İstanbul'a sevkedilmek üzere parayı Sayda limanına nakletmek için 251 tane at gerekmişti.[34] Esat'ın serveti –hem para hem mal– üzerine yapılan gayriresmi bir tahmin elli milyon kuruştur, muazzam bir meblağdır bu.[35]

Esat'ın yatırımlarının geniş kapsamına rağmen, varlığından haberdar olmanın ötesinde devletin bu varlığın bu kadar büyük kısmına el koyabilmiş olması mühimdir. Yine de davayı nihayetlendirmek için gereken zaman ve servetin bulunmasında yaşanan zorluk merkezi hükümetin canını sıkmış olmalı. Bu vaka taşra elitleriyle merkezi idare arasındaki neredeyse bitmek bilmeyen rekabeti, adem-i merkeziyetçilik döneminin belirgin özelliklerinden birini güzelce ortaya koyar.

Merkezde olsun çeperde olsun, müsadere hırslı kapıları dizginlemenin, süregiden mali darboğazlarda çok ihtiyaç duyulan nakdi elde etmenin ve tuhaf bir şekilde bu kapıları temel kimlikleriyle Osmanlı kılmanın bir aracıydı. Yüksek makam ve bu makamda oturmakla edinilen serveti kaybetme riski bir görevliyi Osmanlı kılan damgaydı gerçekten!

---

33 Esat'ın şahsi mülklerinin tasarrufu esnasında gelen bilgiler için, bkz. Topkapı Saray Arşivi, E. 752/1,2, sırasıyla 16 Safer 1175 (16 Eylül 1761) ve 14 Cemaziyelevvel 1176 (31 Ağustos 1762), iki mukataa hakkında; ve Esat'ın mülkleriyle ilgili nihai rapor için, bkz. Topkapı Saray Arşivi, D. 5105/1, 28 Muharrem 1173 (22 Eylül 1759). Profesör Rafeq beni söz konusu vakıfların Şam'daki kadı mahkemesinde usulünce kayıtlı olduğu hususunda bilgilendirmiştir. Okuyucu bu karmaşık terekenin elden çıkarılışının ne kadar uzun sürdüğünü de göz önünde bulundurmalıdır.

34 Bu hususta iki buyruk için, bkz. OA, Mühimme, c. 160, s. 306, sırasıyla Evail ve Evasıt-ı Muharrem 1172 (4-23 Eylül 1758). Sikke miktarını ve bunları taşımak gereken at sayısını içeren defter için, bkz. Topkapı Saray Arşivi, D. 5105/2, tarihsiz.

35 Bkz. Shamir, "'Azm Walis", s. 148.

11

Osmanlı Sefaret Müessesesi ve 18. Yüzyıl Osmanlı Tarihi: Göçek'e Bir Alternatif

Berrak Burçak

Fatma Müge Göçek, *East Encounters West*[1] adlı kitabında 18. yüzyılda Batı Avrupa'ya gönderilen Osmanlı diplomatik heyetlerinin zaman içinde geçirdiği, 1792'den sonra pek çok Avrupa başkentinde daimi Osmanlı sefaretlerinin kurulması noktasına ulaşan, genişlemeyi ve ilerlemeleri ele alır. Göçek'in öne sürdükleri Batılılaşmanın giderek artan etkisi çerçevesine çokça bağlıdır. Yazara göre, elçilik heyetleri –özellikle de 1721'de Paris'e giden elçilik heyeti– fikirlerin Batı'dan Türkiye'ye aktarılması açısından önemli bir vasıta olmuştur. Bunu izleyen iki yüzyıl boyunca, bu çerçeve giderek daha kapsayıcı bir ideoloji –geç Osmanlı ve Türkiye siyasi yaşamını büyük ölçüde şekillendiren bir ideoloji– biçimini alacaktı. Bu sürecin kaynaklarını doğru belirlemek önemli kuşkusuz. Gerçekten de, Türkiye ile Batı arasındaki temasın artmasının Batılı fikirlerin yayılmasının ön koşulu olduğu şüphe götürmez; daha ileri temasların niteliği ne olursa olsun, söz konusu elçilik heyeti de böyle bir rol oynamıştır kuşkusuz. Ancak, 18. yüzyıl sefirlerinin gerçek öyküsü bu mudur?

Bu makalede, elçilik heyet raporlarının, yani sefâretnâmelerin, Osmanlı-Batı ilişkileri açısından farklı bir dinamik ortaya serdiğini öne sürüyorum. Bir yandan da tarihin daha sonraki gidişatına çok fazla dayanmamak gerektiğini savunuyorum. Osmanlıların Batı'ya geleneksel anlamdaki bakışı, sefirlerin gönderilmesini tetikleyen askerî yenilgilerden pek çok açıdan sorumlu olan kurumsal kısıtlamaların hepsine sahipti. Söz konusu Osmanlı-Av-

1 Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York, 1987.

rupa ilişkisi, elbette, doğası gereği istikrarsız olacaktı ve daha sonraları sınırlanması mümkün olmayan Batı tesiri dalgasının (sebebi olmaktan ziyade) gölgesinde kalacaktı. Öte yandan, Osmanlı 18. yüzyılını bir dönüşüm devri kılan şey ilişkinin kendisinden ziyade istikrarsızlığıydı.

Neyle uğraştığımızı netleştirmek açısından yaygın ve genel olarak "Batı tesiri çerçevesi" kabul edilen olguyla neyi kastettiğim üzerinde durmalıyım belki. Bunun yapmanın en kolay yolu Göçek'in çalışmasının muhtelif bölümlerinin giriş cümlelerine yönelmek:

> 18. yüzyıl Batı'da süratli bir dönüşümün zirvesidir. Bilim devrimi, yeni toprakların keşfi ve ardından Avrupa'ya servet akışı, Aydınlanma ve Avrupa devletleri arasında iletişimin artması Batı toplumlarını değişime uğratmıştı.[2]
>
> Batı'da 18. yüzyıla kadar meydana gelen ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimler Batı'nın imajını değiştirdi.[3]
>
> Batı'nın ticari genişlemesinin ve askerî zaferlerinin arkasında yeni bir Batı teknolojisi yatıyordu.[4]
>
> Batı tesirinin uzun vadeli Batı etkisine dönüşmesi karmaşık bir süreçti.[5]

Bu ifadeler bize sürekli şunları hatırlatıyor: 1) Batı'da meydana gelmiş olan değişimlerin kapsamı, 2) bunların Osmanlı yaşantısına zaman içinde girmesinin kaçınılmazlığı.

Gerçekten de, bugün gördüğümüz şekliyle entelektüel ve jeopolitik tarih açısından bakıldığında, Osmanlı-Batı ilişkilerindeki uzun vadeli gelişmelerin merkezinde Batı'da 1700'e gelene kadar yaşanan "süratli dönüşüm" yer alır. Öte yandan, Göçek'in ele aldığı ilk sefir 1721'de Paris'e gönderildiğinde Osmanlı idaresinin görüşünün bu yönde olmadığı da bir o kadar net. Osmanlı bakış açısının değişmemiş olduğu anlamına gelmiyor bu. Aksine, 18. yüzyıl başından itibaren klasik İslâm düşüncesinin Batı'ya bakışını belirleyen, Osmanlı'ya aktarılan ve onların da askerî güç ile pekiştirmiş oldukları kendine-yeterlik ve üstünlük kaidesinin bir miktar zayıflamış olduğu belliydi. Osmanlılar 1699'da Karlofça'da Macaristan, Erdel, Podolya, Ukrayna ve Mora'yı elden çıkarırken kendilerini ilk kez yenik bir güç konumunda barış imzalar buldular. Dahası, Avrupa devletlerinin Osmanlılara ödediği bir çeşit vergi olan *harâc* da kaldırıldı. Osmanlıların kendilerinin de dünya gücü statülerinde ve prestijlerinde meydana gelen bu değişim-

2 Göçek, s. 3.
3 Göçek, s. 24.
4 Göçek, s. 103.
5 Göçek, s. 116.

leri önemli buldukları şüphe götürmez. Bütün bunlar Avrupa'da Türk etkisinin yavaşça geri çekilmesinin başlangıcı olacak bir yüzyılın uğursuz habercisiydi.

Yine de İstanbul açısından bakıldığında bu meselenin iki kısıtlı yönü olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerek: 1) askerî 2) jeopolitik. askerî yönden, imparatorluğun Avrupalılar ile rekabet şansı olması için yeni teknolojilerin (örn. kale inşası ve mühimmat) ithal edilmesi gerekiyordu. Jeopolitik yönden ise, Avrupa karşısında kendine-yeterlik kaidesinin yerini eşitlik ilkesine bırakması gerektiğinden, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa ittifak sistemi içinde oyuncu olmayı öğrenmek zorundaydı. Bunlardan, öncelikle, işin askerî yönü, eskiye oranla çok daha süratli ve kapsamlı olmakla birlikte, Osmanlı'nın Batı'dan faydalı olanı alma yönündeki alışılmış tavrının çok uzağında değildi. İkincisi, jeopolitik unsur, eskinin Darü'l-İslâm ile Darü'l-Harb'in eşitliğinin söz konusu olamayacağı yolundaki resmi akidesinden çok daha keskin bir kopuş gerektiriyordu. Öte yandan, bu kopuş kulağa ne kadar radikal gelirse gelsin, kâlem darbeleriyle ulaşılan bir kopuştu. Her halükârda, söz ettiğimiz her iki unsur da "Batı" sözcüğüyle ilintili olmakla birlikte, daha sonraki dönemlerde gözlenen Batılılaşma olgusuna kapılmamız önemli. Batılı böylesine kısıtlı ve basit bir mesele olsaydı, daha sonraları (ve halen) oynadığı rolü oynaması mümkün olmazdı zaten.

Bunun neticesinde, Batı'ya gönderilen Osmanlı diplomatik temsilcilerinin statüsü 18. yüzyıl boyunca yükseldi. Bunun öncesinde Osmanlı elçileri nispeten düşük seviyeli çavuş mertebelerinden seçilirdi. Osmanlı temsilcilerine, bir yandan da, daha fazla sorumluluk verilir oldu. Sadece diplomatik işlemleri yürütmeleri değil, aynı zamanda gittikleri yabancı memleketi gözlemleyerek Osmanlı İmparatorluğu'nun alabileceği olası tedbirleri saptamaları da bekleniyordu. Bu temsilcilere artık kazasker unvanı verilir, kendilerine sefir diye hitap edilir olmuştu.

Bu açıdan bakıldığında, 1721'de Paris'e gönderilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi Efendi Osmanlı sefirinin bulunduğu en iyi noktayı temsil eder. Görevi kendisinden önceki ve sonrakilere kıyasla nispeten olağan dışı görünse de elçilik heyetlerinin içerdiği ideali yansıtır ve Batı tesiri meselesinin (ve etrafını saran bütün belirsizliklerin) en çarpıcı şekilde belirdiği örneği oluşturur. Mehmed Efendi'nin sefareti dostane ilişkiler çerçevesine dayalıydı (üstünlük kaidesine değil, Osmanlıların benimsemek durumunda oldukları eşitlik çerçevesinin bir parçası olan yeni bir olguydu bu); gayesi ise açıkça belirlenmişti: "Kaleleri ve imalathaneleri gezmek, medeniyet ve eğitim yöntemle-

rini kapsamlı bir şekilde incelemek, bunların arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulamaya elverişli olanları bildirmek."[6]

İlk okuyuşta, insan bu alıntıyı Atatürk'ün 1920'lerde yeni kurulan ülkesi için umduğu "muasır medeniyet" ile aynı doğrultuda görmeye yeltenebilir gerçekten de. Fakat bu görüş ciddiye alınabilir mi? Sonuçta, Mehmed Efendi kimdi ya da Batı medeniyeti neydi ki "kapsamlı bir şekilde incelensin" ve ardından da uygulamaya "elverişli" (son derece sorunlu bir kavram) olanlar "bildirilsin"?

Mehmed Efendi'nin fikri başkalarından çok daha olumlu ve ilerlemeciydi kuşkusuz, üstelik gördüklerini benimsemeye daha "açık" idi. Dahası, daha önce ağırladıkları Müslüman elçiyle, İran'dan gelen biriyle, yaşadıkları kötü deneyimin ardından Fransızların beklentilerinin aksine, kibardı.

Fakat Mehmed Efendi, *East Encounters West* başlıklı bir kitabın baş kahramanı olmaya gerçekten layık mıydı? Avrupa'nın katettiği ilerlemenin boyutu etkisini zaman içinde kaçınılmaz, hatta her an her yerde görmemize neden olacak denli kaçınılmaz kılacak kadar büyük olmasaydı eğer, Mehmet Efendi ilerlemeci birinden ziyade terbiyeli bir turist olarak öne çıkacaktı. Yabancı ülkelere bir miktar seyahat etmişliği vardı, ama Fransızca bilmiyordu. Mesela Fransız bürokrasisinin yapısını anlamaya hevesliydi, ama onun nezdinde anlamak demek kavramları daha tanıdık Türkçe kavramlara yerleştirmek demekti. Ziyaretinin yarattığı hissiyat karşılıklılık unsuru ve hafiflik içeriyordu, ki bu daha sonraları Batı'nın Türkiye üzerinde yaratacağı etkinin niteliklerinden biri değildi kesinlikle; bu noktada, aklımızdan Fransa'daki Türk modası ve İstanbul'daki Fransız üslubu geçiyor.

Mehmed Efendi'nin seyahati basılan ilk Osmanlı Türkçesi kitaplar ile bağlantılı olarak ele alınır hep. Göçek, Mehmed Efendi'nin Fransa'dan döndükten sonra yetkilileri böyle bir şeye nasıl razı ettiğini anlatıyor. Fakat, matbaayı gerçekten bin millik bir yolculuğun muazzam başarısı olarak kabul edeceksek eğer, İstanbul'daki Hıristiyan cemaatlerin yüz yıldan uzun süredir bu kentte matbaa işletiyor olması ironik. Bu sefarete Batılılaşma penceresinden bakmamız, hatta Batılılaşmanın öncülü olarak görmemiz durumunda ortaya Osmanlı idaresinin Batılılaşma konusunda ciddi olmadığı ve ne olduğunu da idrak edemediği sonucu çıkacağının pek çok açıdan kanıtıdır bu. Göçek'in kitabı Osmanlı İmparatorluğu sınırları dahilinde ve payitahtın içinde Batı hakkında bir yeniçeri efendisinin Avrupa'ya kaç kez giderse gitsin edinmeyi uma-

6 Alıntı için, bkz. Göçek, s. 87.

bileceğinden çok daha geniş bilgi sahibi dahili unsurlar bulunduğu gerçeğini kapsamlı bir şekilde ele alıyor. Yazar, söz konusu unsurların Osmanlı bürokrasisine geçişinin zorluklarını belirterek, Mehmed Efendi'yi önemli bir bağlantı halkası kılan şeyin konumu olduğunu öne sürüyor. Fakat böyle bir konuma sahip biri kendi döneminde hâlâ önemli bir halka sayılabiliyor idiyse, bu durum bu tür bağlantıların gücünden ziyade süregitmekte olan zayıflığını gösterir.

Böyle bile olsa, kimileri 1721 sefâretnâmesini şöyle değerlendirmiştir: "Hiçbir kitap garplılaşma tarihimizde bu küçük sefaretnâme kadar mühim bir yer tutmaz. [...] hemen her satırında gizli bir mukayese fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Hakikatte bu sefaretnâmede bütün bir program gizlidir."[7] Mehmed Efendi'nin ziyaret ettiği ayna fabrikasını ve Versailles'ın bahçelerini hoş bir üslupla anlatan bir kitap söz konusuyken, bu yorumları kabullenmeyi ben şahsen çok güç buluyorum.

Bazı yazarlar belki de bu döneme Doğu ile Batı'nın karşılaşmasının gerçekten de öne çıkan bir rol oynadığı başka bir dönemin paradigmasını dayatıyorlardır. Bu, geleceğin tohumlarını geçmişin hadiselerinde ararken faydalı bir yöntem olabilir. Göçek bize kendisini bu konuya sevk eden şeyin "Türkiye'de Doğu ve Batı uygarlıkları arasındaki gerilim" olduğunu söylüyor, mesela. Ancak Osmanlı'nın 18. yüzyılı uygarlıklar arasında gerilim olan bir dönem değildi henüz. Söz konusu dönemle ilgilenenlerimiz açısından, tohumları daha sonra ne hale geldikleri doğrultusunda değil bu dönemde ne oldukları –tohum– bağlamında yorumlamak önem taşıyor.

Bu yazıya konu olarak 1721 sefâretnâmesinin seçilmesinin nedeni Batı tesiri bağlamında en çok ilgi çeken belge olması. Yukarıda belirtildiği üzere, bu sefâret belki de Bâbıâli'nin Batı ile kısıtlı temasın temeli olarak tasavvur ettiği bir ideali yansıtır. Bu ideal çerçevesinde bile kurumsal öykünmelerin bunu ilginç ve önemli olmakla birlikte son derece katı sınırlar dahilinde tuttuğunu gördük. Söz konusu kısıtlamaları daha iyi anlamak için bir başka sefâretnâmeye, iki imparatorluğun hududunda gerçekleşen Osmanlı ve Rus sefir mübadelesiyle 1775'te Moskova'ya gönderilen Osmanlı sefiri Abdülkerim Efendi'nin sefâretnâmesine göz atmak faydalı olabilir. Bu belge Batılılaşmanın tohumlarını bulup çıkarmak amacıyla 18. yüzyıla bakan tarihçilere kayda değer bir bilgi sunmamıştır elbette. Bu belgenin merkezinde İslâm yer alır. Norman Itzkowitz *Mübadele* başlıklı çalışmasının giriş bölümünde sefâ-

7 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), s. 10. [Buradaki alıntı: Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2006, s. 54'ten aktarılmıştır – ç.n.]

retnâmenin tonu hakkında şu cümleleri sarfeder: "Onların [Osmanlıların] nezdinde dünya hâlâ *dünyaydı*. İçten bir İslâmi hissiyat bu sefâretnâmenin içine içlemiştir. Sükûnetli fakat sağlam bir İslâmi dürüstlük hissi, Müslüman ile Allahı arasındaki yakınlığın farkındalığı sezilmektedir."[8]

Mehmed Efendi'nin oğlu Mehmed Said ise bir diğer örnek. Paris'te herkesin içinde neşeyle şarap içen, mükemmel Fransızca konuşan Mehmed Said Türkiye ile Batı arasındaki bariyeri aşmayı gerçekten başarmıştı. Fakat onun uyum yeteneği de böyle şahsiyetlerden faydalanmaya kurumsal açıdan hazır olmayan Osmanlı diplomasisinde pek karşılık bulmadı.

Bütün bunlara bakınca, 1699'da Karlofça, 1718'de Pasarofça, 1774'te Küçük Kaynarca ile göze çarpan bir dizi askerî yenilgi ve Osmanlı idaresinin bitmek bilmeyen bu utanç silsilesine nasıl son vereceği konusunda duyduğu endişeler zemininde Batı ile kurumsal teması oldukça kısıtlı bir yüzyıl görüyoruz. Bâbıâli'nin tepkisi muhafazakâr ve katı yapılar vasıtasıyla ihtiyatlıydı, dahasına ne imkânı ne de arzusu vardı zaten. 18. yüzyılın bir metaforu olan sefâret de her şeyden çok bu ihtiyatlı ve tedbirli yaklaşımı yansıtır. Elçilik kültürlerin iletişimi açısından bir vasıta olmasına rağmen gayet kurgulu ve katıdır.

Göçek'in sefâretten çıkardığı "tohumun" rolüne itiraz etmek anlamında değil bunlar. Aramızdaki fark bir vurgu farkı. Osmanlı 18. yüzyılı başlı başına bir konu, üstelik hem şimdiki zamandan hem de geçmişten pek çok unsur içeren bir konu. Yenilgiyle başlayıp pek çok bozgunla lekelenen, fakat yenilgi karşısında verdiği tepki "yenilgi Batılılaşmaya götürür" formülünden çok daha incelik taşıyan bir yüzyıl söz konusu olan. Bu yüzyıl bir tepkiydi, öyle ki kısıtları aslında istikrarsızlığının merkezindeydi. Mehmed Efendi'nin basit cazibesine sahip bir başka seyahat daha olmayacaktı.

İnsanın sonradan bakınca istikrarsız olduğunu bildiği, genelde "aradaderede" gözüyle bakılan ya da sadece yerini alan dönemin tohumlarını bulmak için deşilen bir devri dondurmak kolay değil. Osmanlı sefâretlerini geleceğin "tohumları" mevkiinden alıp mevcut zamanın "metaforu" mertebesine koyarak belki de bu kuruma bir kez daha haksızlık ediyoruz. Bu yaklaşımların ilki ikincisi kadar çekici değil belki, ama yine de sonuçta çok daha ilginç olduğu ortaya çıkabilir.

---

8 *Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, haz. ve çev. Norman Itzkowitz ve Max Mote, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1970, s. 13.

12

Çatışma ve İşbirliği:
Abdülhamid Dönemi Kürt-Ermeni İlişkilerini Yeniden Değerlendirmek (1876-1909)*

JANET KLEIN

Sultan II. Abdülhamid bazı tarihlere "kasap" veya "kızıl sultan" olarak geçmiştir. Bu lâkablar sözkonusu Osmanlı sultanına 1890'ların ortalarında, Anadolu'da geniş bölgeler Osmanlı Ermenilerine yönelik katliamlarla kana buladığında verilmişti; Avrupalı çevrelerde on binlerce Ermeni tebaasının katledilmesini Sultan'ın emrettiği inancı yaygındı. Hiç de saygın olmayan bu lâkablara Avrupa basınında yayınlanan, kasap bıçağıyla minicik bebekleri katlederken betimlenen gözünü kan bürümüş köpek dişli Sultan karikatürleri eşlik ediyordu.[1] Osmanlı yetkililerin katliamların boyutunu bölgede bulunan çok sayıda Avrupalı gözlemciden saklaması kolay değildi. Tarihi kayıtları inceleme fırsatı veren bir asırlık süre bu katliamların gerçekten meydana geldiğini ve binlerce yaşama mal olduğunu doğruluyor. Bu kadar şeffaf olmayan şey ise kimin suçlu olduğu. Katliamların resmî emir altında mı sürdürüldüğü yoksa yerli Müslümanların Ermeni komşularına karşı duydukları ani öfke patlamalarından mı kaynaklandığı hâlâ tartışma konusu.[2]

Öte yandan, olanlardan kimin sorumlu olduğu meselesi Osmanlı'nın son dönemlerine dair Ermeni tarihini ele alan çalışmaların hepsini meşgul et-

---

(*) Bu makale etnik çatışmaları anlamaya ve çözmeye büyük önem vermiş olan kıymetli akıl hocam Profesör Norman Itzkowitz 'a ithaf edilmiştir. Bu makalenin bir versiyonu ilk kez 2002'de Middle East Studies Association konferansında sunulmuştur.

1 Raymond H. Kévorkian ve Paul B. Paboudjian, *Les Arméniens dans l'Empire Ottoman à la Veille du Génocide*, Les Editions d'Art et d'Histoire, Paris, 1992, özellikle s. 18, 48.

2 Jelle Verheij, "'Les frères de terre et d'eau': Sur le rôle des Kurdes dans les massacres arméniens de 1894-1896", *Les Annales de l'autre Islam 5*, ed. Martin van Bruinessen, ERISM, Paris, 1998.

miştir. Gerçi bu da önemli bir meseledir, fakat bu makale bu meseleyi bir süreliğine kenara koymayı amaçlıyor, zira bu meselenin söz konusu yıllara ışık tutan kilit soru olarak taşıdığı müthiş ağırlık 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Anadolusunda yaygınlaşan şiddetin başka yönlerini anlama çabalarının gölgede kalmasına ve saptırılmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada, bu meseleye odaklanmak yerine, şiddet daha geniş bir Abdülhamid dönemi Kürt-Ermeni ilişkileri bağlamına oturtularak daha geniş cepheleriyle incelenecektir. Bu konu ele alındığı kadarıyla, birkaç istisnayla,[3] sadece 1894-1896 katliamları ile ilişkisi itibarıyla incelenmiştir. Bu bağlamda, dönemin Kürt ve Ermeni tarihleri iki yaygın görüş doğrultusunda "kamplara" ayrılmış durumdadır, ki bu kampların her biri ya katliamların suçunu birine atmak veya savuşturmak ya da gayet yüzeysel bir şekilde bahane bulmak derdindedir. Söz konusu iki grup, yani "Türklerin" ve "Ermenilerin" görüşleri, (son zamanlarda bu tartışmaya bir üçüncü görüş olan "Kürtlerin" görüşü de dahil olmuştur) Abdülhamid döneminde ağırlıklı olarak Kürtlerin ve Ermenilerin yaşadığı Güneydoğu Anadolu tarihinin her unsurunu, çözümleri Hamit Bozarslan'ın ifade ettiği üzere klişelerle dolu birer "mesele"ye dönüştürmeye meyletmiştir.[4] Söz konusu olan tek şey bu tarihsel vahşet kesidini çözmek değil, aynı zamanda 1915 Ermeni soykırımı etrafında dönen ihtilâftır.

"Ermeni" kampına mensup yazarlar, Osmanlı son dönemindeki Ermeni tarihinin büyük kısmını muazzam şiddetin kaynaklarını aramaktan ziyade suçlu bulmaya yönelik bir tarzda daha geniş bir soykırım söylemi içine yerleştirmeye yönelir. Bunun son derece önemli bir konu olduğu ve yoğun olarak ele alınması gerektiği kesindir, fakat araştırmaları sadece buna odaklamak söz konusu şiddetin meydana geldiği geniş çerçeveyi tam olarak anlamaya engel olur. Diğer taraftan, gerçekten de meselenin iki "yüzü" olduğuna göre, devlet-taraftarı Türk tutumunu benimseyen yazarlar da geniş manzarayı aynı derecede (eğer daha fazla değilse) karanlıkta bırakan eserler üretmektedir. Bu akademik çabaların büyük kısmı katliamların suçunu sözde sadakatsiz ve hain olan Ermeni camiasının üzerine yıkmaya ve soykırımı reddetmeye adanmıştır. Bu görüşün uç örneklerinde Ermeniler kurban olarak ele alınmaz; şiddete başvuran sadece Ermenilerin kendileridir, tek kurban ise Müslümanlardır.[5] Hacmen

3 Bkz. örneğin, Verheij, *a.g.e.* ve Hamit Bozarslan, "Histoire des relations kurdo-arméniennes" ve "La coercition et la violence au Kurdistan", *Le Kurdistan et L'Europe: Regards sur l'histoire kurde (19e-20e siècles)*, ed. Hans-Lukas Kieser, Chronos, Zürih, 1997.

4 Hamit Bozarslan, "Histoire des relations kurdo-arméniennes", s. 151.

5 Söz konusu yaklaşımlar tarihin bu çalışmada ele alınan kısmından çok daha fazlasını etkilediğinden doktora tezimin girişinde daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştım: Janet Klein, "Power in the Pe-

pek büyük olmayan ve diğer ikisinin arasında hayli suskun kalan "Kürt" açısı ise 1915 vahşetinin suçunu Kürtlerin üzerinden atmaya çabalamaz.[6] Fakat şiddetin gerçekten anlaşılması bu yaklaşımın da öncelikli gündeminde görülmez; bunun yerine, Kürt-Ermeni vahşeti daha geniş bir siyasi hikâyenin içine kaynaştırılır – Osmanlı Devleti Kürt nüfusu bastırmak ve kontrol altına almak için nasıl da böl-ve-yönet kartını oynamıştır.[7] Tarihyazımıyla ilgili bu mühim noktaları göz önünde bulundurarak ilerleyebiliriz artık.

Bu çalışmada, 20. yüzyıla geçişte Kürt ve Ermeni camiaları arasındaki şiddet konusu ele alınacak. Bu makalede, katliamların suçunu yükleyecek birilerini aramak yerine, bu dönemde her iki topluluk için de sorun yaratan şiddetin altında yatan etkenler üzerinde durulacak. Avrupa arşivlerinde bulunan konsolosluk raporları, Kürt ve Osmanlı basınında yayınlanan makaleler, seyahatnameler ve muhtelif dillerde basılmış başka kaynaklar söz konusu vahşetin sadece Ermeni ihtilal hareketinden ya da Ermenilerin katledilmesine yönelik Osmanlı buyruklarından kaynaklanmadığını gösteriyor. Bu vahşet barış içinde birlikte yaşamayı beceremeyen Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ezeli düşmanlığın sonucu da değildi. Kürtlerden bazılarının Sasun'a ve başka katliamlara katılma istekleri ancak bölgede yaşanan daha geniş toplumsal ve siyasal değişim arka planı çerçevesinde anlaşılabilir. Söz konusu değişimler dahilinde yerel erk yapısının geçirdiği dönüşüm ve beraberinde toprak mülkiyetinin öneminin artması da yer alır. Sadece Ermenilerin değil Kürtlerin aralezi de kendi nüfuzlarını ve servetlerini artırmak isteyen aşiret reislerine ve diğer ileri gelenlere hedef olmuştu. Şiddet, toprak kapma yarışıyla kol kola gidiyordu. İki topluluğu da sıkıntıya sokan çatışma unsuru daha geniş bu toplumsal ve siyasal etkenler göz önünde tutularak değerlendirilmelidir. Bir yandan da, bu çalışmanın başlığının da işaret ettiği gibi, çatışmaya işbirliği ve yardımlaşma eşlik ediyordu. Yani, Kürtler ile Ermeniler arasındaki ilişkilerin bütünü çatışmadan ibaret değildi, işbirliği ve yardımlaşma da içeriyordu.

Abdülhamid döneminde Güneydoğu Anadolu'daki Kürtler ile Ermeniler giderek daha fazla çatışma-yüklü koşullarda yaşar olmuştu. Çatışmanın çok belirginmiş gibi duran sebepleri arasında, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı ve ertesi pek çok Müslüman Osmanlının yıkımın yaklaştığı yolundaki his-

---

riphery: The Hamidiye Light Cavalry and the Struggle over Ottoman Kurdistan, 1890-1914", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2002, s. 13-14.

6 Kamal Madhar Ahmad, *Kurdistan during the First World War*, Saqi Books, Londra, 1994, özellikle 5. Bölüm: "The Kurds and the Armenian Bloodshed", s. 145-183.

7 Örneğin, Osman Aytar, *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, Medya Güneş Yayınları, İstanbul, 1992.

siyatını tırmandırmış olması da belirtilebilir. Yüzyıl zarfında Avrupa'daki Hıristiyan toprakların çoğunun yitirilmesine şahit olmuşlardı, şimdiyse Osmanlı'nın Asya kesiminde yerel nüfusun önemli bir kısmını Hıristiyanların oluşturduğu son topraklardan birinin –Ermenistan'ın– imparatorluktan kopmak üzere olmasından korkuyorlardı. Ermenilerin nispeten az sayılabilecek bir kesiminin savaşta Ruslara yardım etmesinden ve İngilizlerin savaşın ertesi yılında, 1879'da, bir ıslahat programını devreye sokmuş olmalarından dolayı birçok Osmanlı hem Ermeni yardımını hem de İngilizlerin önerilerini bu bölgenin elden çıkmasına götüren adımlar olarak görüyordu.[8] Ermenilere kuşkuyla bakan tek kesim devlet değildi; Kürtlerin de birçoğu Ermenilerin bölgeyi imparatorluktan koparmak için Ruslar ile birlikte çalıştıklarını düşünüyordu. Bu arada, savaştan önce yavaş yavaş filizlenmeye başlayan milliyetçi Ermeni faaliyetleri de hızını arttırmıştı. İhtilalci faaliyetler 1880'lerde başlayarak 1890'larda hız kazandı.

Bu etkenler genellikle Kürt-Ermeni ilişkileri tarihinde (ele alındığı kadarıyla) dönüm noktası sayılır. Bu etkenlerin kesinlikle önemli olduğuna katılıyorum; fakat Ermeni hatıratlarının ve Kürt edebi ürünlerinin yanı sıra resmi ve gayriresmi muhtelif Avrupalı gözlemcilerin ilk elden anlattıklarını da çalışmaya dahil ederek daha teferruatlı bir resim elde edilebilir. Bu kaynaklar iki grup arasındaki ilişkilerin 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı dolaylarında, özellikle de hemen sonrasında, kötüleşmeye başladığını göstermekle birlikte sürece dahil olan başka faktörleri de akla getiriyor. Pek çok kaynak Kürtler ile Hıristiyan komşuları arasındaki ilişkilerin olumlu olduğunu gösteriyor bize. Nadir Kürt kaynaklarından biri, 19. yüzyılın son çeyreğinde Mela Mahmud Bayazidî'nin anlattıkları, Kürt aşiretleri ile yerleşik Hıristiyanların yemek konusunda birbirleriyle yardımlaştığı dayanışmalı bir var oluşu konu etmenin yanı sıra uzun kış ayları boyunca günlerini ve gecelerini birlikte şarkılar söyleyip oynayarak geçirdiklerinden söz eder.

8 Bu endişeler Osmanlı Arşivleri'nde bulunan pek çok belgeye yansımıştır. Örneğin, 1893 tarihli bir belgede Ermenilerin ayrılma çabaları dahilinde dışarıdan yardım aldıklarının üzerinde duruluyor: "Devlet-i Aliyyenin şimdiye kadar uğradığı zâyiât ve telefâtın hemen kâffesi hukuk-ı seniyyesini gasb eylemek için mutarassıd-ı fırsat olan husemâ-yı aleniyyesi tarafından edilen teşebbüsât ve harekâtın neticesi olup arasıra derûn-ı memâlikde zuhûr eden bir takım harekât-ı bâgiyânenin çoğu dahi ya tohum-ı fesadı evvelce husemâ-yı devlet tarafından ekilmiş veyahud zuhurundan sonra devam ve iştidâdına yine onlar tarafından cehd ve ikdam edilmiş olduğu celî ve âşikârdır;" Şurâ-yı Devlet Muâvinliğinden Mütekâid Mehmed el Mansur, 26 Şubat 1893 [BBA: Karton 8, Kısım 14, Zarf 126, Belge 298 (*Armenian Question*, c. 2, Belge No. 14). Bkz. *Osmanlı Arşivi Yıldız Tasnifi: Ermeni Meselesi/Ottoman Archives Yıldız Collection: The Armenian Question* [bundan sonra: OAYC], c. 3, The Historical Research Foundation, İstanbul, 1989, s. 276-293.

> Kışın Kürtler sabahları ve öğleden sonraları ağalarının evlerine gider, iki üç saat oturur, hikâyeler anlatır ve savaşlar hakkında söyleşirlerdi... Öğlen olduğunda eve gidip yemek yerlerdi... Gençler, oğlanlar, kızlar ve gelinler kışın her akşam [sözcük anlaşılmıyor] evinde toplanırlardı. Ortada saz varsa çalarlardı. Saz yoksa, şafağa kadar hep birlikte oğlanlar şarkı söyler, yeni gelinler ve genç kızlar [müzik] çalar ve dans ederlerdi... eğer güvende olan Hıristiyanlar varsa, onlar da Kürtlere katılır ve birlikte çalıp oynarlardı.[9]

Bayazidî'nin anlattığına göre, sert kış aylarında Hıristiyanlar çoğu kez yanıbaşlarındaki Kürt Yörüklere evsahipliği yapar, hizmetlerinin karşılığında da baharda bir fatura çıkarırlardı. Kimi zaman da, hangi topluluğun daha çok ürün fazlası olduğuna bağlı olarak, Kürtler kışın Hıristiyanların karınlarını doyururdu. O halde, bu dayanışmalı var oluş durumunu ve getirdiği faydaları muhafaza etmek, göçer ve yerleşik (reaya) Kürtler de dahil olmak üzere, bütün tarafların çıkarınaydı.[10]

1870'lerin sonlarına ve 1880'lerin başlarına ait Avrupalı kaynaklar, her iki camianın da menfaatine olduğu anlaşılan ekonomik etkileşimin aşiretlerin ağırlıklı olduğu kırsal alanın yanı sıra kentlerde de eksik olmadığını ortaya koyuyor. 1879'da bile Avrupa konsolosları birçok kentte Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki samimi ilişkilerin pek çok insanın refahının anahtarı olduğunu doğruluyordu. Örneğin, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında samimi ilişkilerin normal olduğu Mardin'de, iki camia çoğunlukla karma mahallerde yaşıyorlardı; özellikle ticari konularda birbirlerine bağımlı oldukları bir sistem geliştirmiş oldukları anlaşılıyor. Konsolos, orada zengin Müslümanların birçoğunun ticarete bizzat girmektense ellerindeki sermayeyi Hıristiyan komşularına verdiklerini, onların da parayı sermaye sahibi adına işletip kârın yarısını kendileri aldıklarını, böylece Hıristiyanların iyi durumda olmasının Müslümanların doğrudan çıkarına olduğunu belirtiyordu.[11]

Köylüler arasında çiftlik ve ziraat işlerinde karşılıklı yardımlaşmaya ve kriz dönemlerinde desteğe dair pek çok rapor bulunuyor. İngiliz konsolosu Bitlis yöresinde bir Ermeni köyünün köylülere ekmek veren Kürt komşuları tarafından açlıktan kurtarıldığını bildirmişti.[12] 1894-1896 katliamlarında ha-

---

9 Mela Mahmûd Bayazidî, *'Adat û rusûmatnameyê Ekradîye*, ed. ve Rusçaya çev. [Kürtçe orijinali ile] M.B. Rudenko, Izd-vo vostochnoi lit-ry, Moskova, 1963, s. 106-105 (söz konusu metinde sayfa numaraları terstir, örneğin s. 106 s. 105'ün önünde gelmektedir).

10 Bayazidî, s. 105-104. Yerleşik Kürtlerin Ermeni komşuları ile ilişkileri hakkında aşağıya bakınız.

11 Trotter'dan Malet'e. No. 20. Diyarbekr, 16 Mart 1879 (FO 195/1211).

12 Maunsell'den O'Conor'a. No. 32 Van, 17 Temmuz 1899 (FO 424/199, FO 195/2063).

rap olan Sason yöresinde ise Kürtler Ermenilerin yeniden yerleşmelerine yardım etmenin, tarlaları sürmek için hayvan ve ekmek için tohum vermek suretiyle arka çıkmanın kendi çıkarlarına uygun düşeceğini düşünmüşlerdi.[13] Kısacası her iki camia da huzur içinde sürüleriyle ve ekinleriyle uğraşıp bunları takas ederek kâr edip refah içinde olmak istiyordu ve bu hedefe ancak karşılıklı yardımlaşma ve iyi idare ile ulaşılabilirdi.

Söz konusu iki grup işbirliği içinde kaynaklarını bir araya getirmekle kalmıyor, kötü idareyi protesto etmek ve adil davranan yetkilileri desteklemek için kuvvetlerini de birleştiriyorlardı. Örneğin, Erzurum'da Ermeniler ile Müslümanlar ortak arzda bulunarak "rüşvetçi yetkililerin görevden alınmasını, iki toplum arasında huzuru ve iyi ilişkileri teşvik eden bazı iyi yetkililerin muhafazasını ve gözetimini talep" etmişlerdi.[14] Ertesi sene Bayazıd ve Eleşkirt'teki her iki grup da açlık yüzünden, özellikle Eleşkirt'te çok sayıda insanı kaybetmelerinin ardından benzer bir toplu talepte bulunmuş ve kıtlık yardımı istemek için bir araya gelmişti.[15] Bu örneklerde, iki grubun amaçları ve arzuları farklı olmadığı gibi her ikisi de kendileri ve aileleri için aynı şeyleri istiyorlardı; bunlara erişmek için de birlikte uğraşıyorlardı.[16]

O halde, 1894-1896 katliamlarına ya da en azından Kürtleri de Ermeni komşularını öldürmeye iten sebep neydi? Aleni ihtilâf ve Kürtlerin katliamlara katılmadaki hevesleri, kimilerinin imparatorluğun toprak bütünlüğüne tehdit oluşturan hainler olarak gördüğü bir topluluğa karşı giderek artan bir kine atfedilmiştir. Osmanlılar ihtilalci Ermeni eylemlerinin artışına şahit olmuşlardı; Avrupalı kuvvetlerin iteklediği Ermeni ıslahatları ise Ermenilerin Osmanlı mparatorluğu'na bağlılıklarını sona erdirerek çoğunlukla yaşamakta bulundukları Güneydoğu Anadolu topraklarını da beraberlerinde götürme girişimi gibi görülüyordu.[17] Bu etkenlere genel bir rekabet hissiyatını da ekleyebiliriz, zira Kürtlerin de birçoğu Ermeni komşularıyla aynı topraklar için rekabet etmekteydi. Bu bağlamda, 1880'de Şeyh Ubeydullah'ın başını çektiği ayaklanma Kürt aşiret reisleri arasında bölgede "Ermeni yükselişi" hususunda duyulan yaygın korkuya ve Ermenilerin bölgeyi imparatorluktan koparma

13 Tyrrell'den Townley'e. No. 54. Van, 27 Aralık 1904 (FO 195/2173).

14 Erzurumlu 53 Türk ve Ermeninin Erzurum valisine arzı, Kiği, 22 Kasım 1879 (FO 195/1237).

15 Everett'ten Trotter'a. No. 13. Siyasi. Erzurum, 4 Nisan 1880 (FO 195/1316).

16 Bu hadiseler, çoğunlukla iki grubun birbirinden farklı olduğu ve farklı amaçlara sahip olduğu fikrine kapılmış olan konsoloslara (bu önyargı araştırmacılara da sirayet etmiş gibi duruyor) olağandışı görünmüş olmalı. Oysa kaynakları iki camianın (en azından yerleşik toplulukların) birbirine çok benzediğini ve işbirliğinin, hatta elbirliğinin normal olduğunu ortaya koyuyor.

17 Avrupalıların ıslahatları kısmen pek çok Ermeninin o güne kadar bazı Kürt komşularının elinden maruz kaldıkları şiddete yanıt olarak ileri atılmıştı; ama olsun.

arzusuna tepkiymiş gibi görünüyor.[18] Kürtlerin Ermeni katliamlarına katılımı iyi belgelenmiş olmakla birlikte, sorumlular bütün Kürt toplumunu temsil etmiyordu; söz konusu şiddeti de iç savaş olarak tanımlamak mümkün değil. Aslına bakılırsa, yukarıdaki örneklerden de görüldüğü üzere, Kürt toplumunun çoğunluğu Ermeni toplumuyla hiç de savaş içinde değildi; vahşet dolu bu vakaların öncesinde ve sonrasında, hatta bazen tam ortasında, iki grup genelde bir arada barış içinde yaşıyordu.

Öte yandan, vahşet meselesi de ortada. 1894-1896 katliamlarının en uç örneğini teşkil ettiği şiddet, iki grup arasındaki ezeli bir nefretin sonucu ya da sadece siyasi, etnik veya dinî husumetin ürünü değildi. Daha ziyade, 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında bölgede süregiden somut toplumsal ve ekonomik değişimlere bağlıydı. Bunların başında yerel güç yapılanmasında izlenen dönüşüm ve iltizam sisteminin doğasında meydana gelen değişimler ile toprak meselesi ya da Avrupa çevrelerindeki tanımıyla "tarım meselesi" yer alıyordu.

Aynı dönem çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun başka bölgelerini inceleyen araştırmacılar, zirai kapitalizmin atılıma geçmesiyle birlikte toprağın ve toprak mülkiyetinin değerinin artmasıyla arazi kapma trendini izlemeye başladılar. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerindeki, özellikle de çeperlerindeki, hâkimiyetini sağlama almak; tarımı teşvik etmek; hazineye yüksek getiri sağlamak ve göçerleri iskân etmek için giriştiği değişimler de toprağın değerine tesir eden piyasa kaymalarına eşlik etti.[19] 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi imparatorluk genelinde iltizama dayalı yeni bir arazi rejimi getiriyordu, gerçi Kürdistan'da en azından 1870'e kadar resmi olarak teşvik edilen bir uygulama değildi bu.[20] Devletin göçerlerin yerleşmesi için sunduğu teşviklerden biri topraktı, ki toprak giderek kıymetli ve yeni iltizam sistemiyle birlikte yeni ihtilaflar doğuran, bir kaynak haline geliyordu. Samira Haj'ın Mezopotamya'daki aşiretler hakkında dile getirdiği üzere,

---

18 Bkz. Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism 1880-1925*, University of Texas Press, Austin, 1989, s. 1-7 ve Wadie Jwaideh, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development", doktora tezi, Syracuse University, 1960, özellikle s. 212-267. (Asiler hükümete karşı ayaklandıklarında bazı Hıristiyanların elbirliğine de fiilen başvurmuşlardı.)

19 Samira Haj, "The problems of tribalism: the case of nineteenth-century Iraqi history", *Social History* 16: 1 (Ocak, 1994), s. 55.

20 Diyarbekir'deki İngiliz konsolosu bu vilayette Arazi Kanunu'nun 1872'ye kadar, aslında 1878'e kadar resmen uygulanmadığını belirtmişti. Yazdığı sırada (1910) bazı yörelerde hâlâ uygulanmadığını da sözlerine eklemişti (Matthews'dan Lowther'a. No. 50. Diyarbekir, 19 Ekim 1910 [FO 424/225]). Ayrıca bkz. Albertine Jwaideh, "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq", Albert Hourani, ed., *St. Antony's Papers Number 16: Middle Eastern Affairs*, No. 3, Chatto & Windus, Londra, 1963, s. 112-13.

"önde gelen aşiret aileleri, yeni güç rejiminin toprak ve tarım üretimi üzerinde doğrudan tasarruftan geçtiğini anlamaya başladıkça, toprak-kapma stratejisini benimsediler."[21] Kürt aşiret reislerinin de bir kısmı bu değişimlerin farkına varıp toprak kapma yarışına girince, köylülerin topraklarına el koymak hayatın olağan bir parçası haline geldi ve daha geniş bir bölgede görülen vahşetin yükselmesinde rol oynadı. Söz konusu olan bu daha kapsamlı sürecin bir parçası olan 1894-1896 Ermeni katliamları elbette bazı Kürt reislerin yaygın olarak Ermeni köylülerin topraklarına el koymalarına zemin sağladı.

Ermenilerin kitlesel olarak imha edilmesi tarım arazilerinin büyük çapta Ermeni köylülerden Kürt aşiret reislerine aktarılmasına neden oldu, özellikle de (ama yalnızca değil) ihtilalci Ermeni faaliyetlerini bastırmak ve Sultan ile Kürt aşiret nüfusu arasında bir bağ oluşturmak üzere kurulan Hamidiye Alayları'nın reislerine.[22] Katliamların gerçekleştiği yıllara dair Doğu Anadolu'nun her tarafından gelen muhtelif konsolosluk raporlarının gösterdiği gibi bölgenin genelinde durum buydu. Örneğin, Malatya'da bazı köylerde "gâvurlara" borçlarını artık ödemeyeceklerini açık açık ilan eden Müslümanların Ermenilere ait arazilere ve ekinlere el koydukları söyleniyordu.[23] Van'da, katliamların ardından, İngiliz konsolosu Erciş'teki köylerin çoğunun sakinleri kaçtıktan sonra Kürtler tarafından işgal edildiğini bildiriyordu.[24] Yabancı konsolosların daha sonraları bildirdiklerine göre, katliamların ardından "göç eden ve kaçan Ermenilerin arazileri buradaki Kadastro Dairesi tarafından 'mahlul' (sahipsiz) [vârissiz] sayılarak Müslümanlara verilmiş veya satılmıştır."[25] Harput eyaletindeki (Ma'muretül-'Aziz) yerel İngiliz görevlisi şiddet baş gösterdikten sonra Müslümanların topraklara zorla el koydukları İliç köyünü işaret ediyordu.[26] Akdamar Katolikosunun İstanbul'daki Ermeni

---

21 Samira Haj, *The Making of Iraq, 1900-1963: Capital, Power and Ideology* (Albany: SUNY Press, 1997), s. 12.

22 Hamidiye Alayları'nın "Ermeni" toprak meselesindeki rolünün daha geniş kapsamlı incelemesi için doktora tezimin 4. bölümüne bakınız: "Power in the Periphery."

23 Fontana'dan Herbert'e. No. 40. Harput, 17 Ağustos 1896 (FO 195/1944).

24 Williams'dan Currie'ye. No. 10. Van, 12 Mart 1897 (FO 424/191, FO 195/1985). Bu rapora köyün adını, köyde öldürülen kişi sayısını, geride kalan Hıristiyan aile sayısını ve köyü kimin işgal ettiğiyle ilgili yorumlar içeren bir de tablo eklenmiştir. Tablo Hıristiyan köylerinin ağırlıklı olarak Hamidiye Kürtleri tarafından işgal edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Fakat ne yazık ki, tabloda katliamların öncesi hakkında bilgi bulunmamaktadır; bu yüzden, Hıristiyan nüfusun tam olarak ne kadar azaldığı saptanamamaktadır.

25 Safrastian'dan McGregor'a. Bitlis, 25 Temmuz 1910 (FO 424/224). Parantez belgenin orijinalinde mevcuttur, köşeli parantez eklenmiştir.

26 Fontana'dan Currie'ye. No. 30. Harput, 15 Haziran 1897 ve Fontana'dan Currie'ye. No. 40. Harput, 31 Ağustos 1897 (FO 424/192, FO 195/1981).

Patriği'ne yazdığı bir mektup, özellikle katliamlar sırasında olmakla birlikte Hamidiye Alayları'nın kuruluşundan itibaren, sadece Ermeni köylerine değil kiliseye bağlı kurumlara da topyekûn Kürt beyleri tarafından nasıl el koyulduğunu gösteriyor.[27]

Büyük Hayderan aşiretinin Hamidiyeli reisi Hüseyin Paşa kariyerine bu yıllarda toprak avcılığı ile adım atanların başında gelir. 1895'te Adilcevaz'daki ve kısmen Erciş'teki Ermenilerin külliyen yağmalanmasından Hüseyin Paşa'nın aşiretinin sorumlu olduğu söyleniyordu.[28] 1896'da Hayderanî Hamidiye aşiret mensupları Ahlat yöresinde pek çok köyü yoğun olarak yağmalamışlardı;[29] Hüseyin Paşa ve başka Hamidiye reisleri vahşet sırasında geçim imkânlarını yitiren Ermenilere yardım örgütleri tarafından gönderilen sığırları bile almışlardı.[30] On yıl kadar sonra, Adilcevaz'daki Ermeni temsilcisi (*murahhas*) bir mektubunda şöyle diyordu: "Bu kazada Hayderanlı aşiretinin reisi ve Hamidiye miralayı Hüseyin Paşa... meşhur katliamların olduğu seneden beri Ermenilerin mallarını ve gelirlerini, mülklerini ve tarlalarını alıp, bunlara el koyup duruyor."[31] Murahhasın yorumu Hüseyin Paşa'nın toprak avına başlamak için katliamlardan istifade etmiş olmasının yanı sıra sonradan da yıllarca köylüleri mallarından ettiğini gösteriyor.

Hüseyin Paşa gibi gaspçılar katliamların ardından mağdur olan nüfu-

---

27 Akdamar Katolikosunun İstanbul'daki Ermeni Patriği'ne yazdığı mektubun tercümesi. Hallward'dan Graves'e, ek. [No. 48?] Van, 16 Haziran 1895 (FO 424/192). Katliamlardan on yıl sonra yazan Fransız konsolosu katliamların Van'daki Ermeni mallarına etkisini anımsıyordu: "1896 katliamlarından önce, Van'daki Ermenilerin hali vakti yerindeydi ve servetin neredeyse hepsi onların elindeydi. Güvenlikte sorun yoktu; tarım, sanayi ve ticaret gelişiyordu. Köylülerin pek çok sürüsü vardı, tarlalarını ekiyorlardı; Ermenilerin, Türklerin ve Kürtlerin arası iyiydi, hatta kardeşçeydi. Fakat 1896 katliamları her şeyi değiştirdi. Ermeniler yerlerinden edildi, evlerinin çoğu yakıldı ve servetleri Kürtlerin eline geçti. Bu dönem zarfında Ermeni nüfusu, özellikle de kırsal kesimde, kendini toplayamadı." Van'da görevli Konsolos Vekili P. Calvière'den Constans'a, ek. No. 9. Van, 2 Nisan 1906: Üç aylık rapor (MAE Nantes, AA E/119). Öte yandan, hükümet Ermeni patriğinin iddialarını resmi olarak reddetti. 4/16 Kasım 1895 tarihli *Sabah*'ta Hayderanî Hamidiyelerinin yaptıklarının hiçbirinin Sultan'ın iradesine karşı olmadığı, patriğin iddialarının doğru olmadığı yazılmıştı (*Sabah*, 20 Kasım 1895. [FO 424/184]).

28 Herbert'ten Salisbury Markizi'ne. No. 583. Telgraf. İstanbul, 2 Kasım 1895 (FO 424/184); Hallward'dan Cumberbatch'a. [No. 79] Van, 6 Kasım 1895 (FO 424/184, FO 195/1983).

29 Monahan'dan Currie'ye. No. 61. Bitlis, 24 Kasım 1896 (FO 424/189, FO 195/1944).

30 Van'daki İngiliz konsolosu 1897'de, Ahlat'taki Hersonk köyüne yardım olarak gönderilen 21 öküzün daha çalındığını, bunlardan 14'ünün Hasenan aşiretinden Hamidiye Süleyman Ağa, 7 tanesinin ise Hayderanî Hüseyin Paşa'nın hizmetkârı tarafından alındığını yazmıştı. Yardım amacıyla gönderilen 166 öküzün 113 tanesini Kürtlerin aldığını belirtiyordu (Crow'dan Currie'ye. No. 35. Bitlis, 28 Aralık 1897 (FO 195/1981).

31 Adilcevaz'daki Ermeni murakhasın mektubu, Tyrrell'dan O'Conor'a mektubun eki, No. 48. Van, 11 Ekim 1904 (FO 424/206).

sun hadiselerin tekrarlanmasından duydukları korkuya dayandıklarından, arazilerine cebren el konmamış olan köylüler bile korunma karşılığında mülklerini bu Hayderanlı ağaya veya Kürt aşiret reislerine devretmek zorunda kalmışlardı. Bitlis'teki İngiliz konsolosu bu tür pek çok vaka hatırlıyordu;[32] 1897 tarihli bir raporda ise Ahlat ve Bulanık kazalarında Hıristiyanların Kürt koruması karşılığında arazilerini "sattıklarına" dair evrak imzalamak zorunda bırakıldıkları köylerde süregiden gasp durumunu tarif ediyordu. Bu uygulama köylülere geçici bir koruma sağladıysa da, zaman içinde bu yörelerdeki bütün Hıristiyan ailelerin mallarını yitirmesine yol açmıştı.[33] Kimi durumlarda, aileler kayıplarının geçici olacağı düşüncesiyle katliamlara eşlik eden yağmalama sırasında yitirdikleri taşınabilir mallarını kurtarmak için arazilerini devretmişti. Fakat gaspçıların "zerre kadar resmî hak sahibi olmadıkları" bu arazilerin ve bitişiklerindeki bahçelerin devri çoğu kez "sahiplerinin itirazlarına bakılmaksızın" gerçekten resmiyet kazanmıştı.[34]

Doğu Anadolu'da toprak mülkiyetinin değer kazanması pek çok kişiyi elinden gelebildiğince toprak kapmaya sevk etti. Katliamların ve sonrasının sağladığı fırsat da Kürtlerin katliamlara katılmasında önemli bir etken olarak sayılmalıdır. Kürtlerin bazıları Ermenilere güven olmayacağına, onların bölgeyi imparatorluktan koparmaya çalıştıklarına inanıyordu elbette; fakat birçoğunu harekete geçiren servet edinme fırsatı olmuştu.

Şiddetin tek bir camiaya yönelik olduğu yönündeki popüler görüşün aksine, katliam döneminin ötesine geçerek toprak avının gidişatına bakarsak bölgesel şiddetin etnik/dinî doğasını öne çıkaran kuramlara itiraz etmek zorunda kalırız. Aslına bakılırsa, Hüseyin Paşa gibiler pek çok Müslüman köylünün de malına mülküne el koymuştu. Örneğin, Dersim Alevilerinin birçoğu da tıpkı Ermeni komşuları gibi kiracıya dönüştürülmüştü. Fransız konsolosu Varto'dan böyle bir hadise aktarıyordu:

> [Ermeniler] çökertildikten sonra, [Hamidiye reisleri] gözlerini Alevi köylerine diktiler... Hormeklilere [bir Kürt aşireti] ait çok sayıda bostan, otlak ve tarla Cibranlı ağaların eline geçti. Mallarını ellerinde tutabilenler ise onlara sadece kâğıt üzerinde sahipler. Gerçekte ise buralar onlara zülum edenlerin çiftlikleri haline geldi. Bugün Hormekli Kürt de buralardaki Ermeni

32 Monahan[dan de Bunsen'e]. No. 15. Bitlis, 14 Ağustos 1898 (FO 195/2021). 1895 üzerine yorumlar.

33 Crow'dan Currie'ye. No. 35. Bitlis, 28 Aralık 1897 (FO 195/1981); Crow'dan Currie'ye. No. 36. Bitlis, 28 Aralık 1897 (FO 424/195).

34 Matthews'dan Lowther'e. No. 50. Diyarbekir, 19 Ekim 1910 (FO 195/2347), Diyarbekir eyaletinin Silvan kazasındaki Başnık köyü örneğini verir.

> kadar talihsiz ve mazlum. Aslında onların durumu zaman zaman adalete ulaşmanın bir yolunu bulan Ermenilerinkinden de umutsuz.[35]

Hüseyin Paşa Van eyaletindeki Kürt reayanın da otlaklarına el koymuştu;[36] 1906'da "Hüseyin Paşa'nın Kürt Ağaların tasarrufundaki köylere el koymaya başladığı ve Pelak, Celal, Zorvan ve Adam aşiretlerine savaş açtığı" söyleniyordu.[37] Gerçekten de, 1911'de geriye dönüp "tarım meselesi"ne bakan İngiliz konsolosuna göre, Ermeni toprak meselesi aslında,

> Reisleri ve Ağaları tarafından ellerinden alınan arazilerin iadesini talep eden Reaya Kürtlerinin taleplerine çözüm bulmak kadar acil bir mesele değil. Görünen o ki, Hamidiye süvari alayları kurulduğunda Kürt reislerin ve ağaların güçleri ve nüfuzları Abdülhamid'in gösterdiği lütuf sayesinde çok artmıştı. Bu reisler de zamanla Reaya Kürtlerinin mallarına ve mülklerine el koyarak onları serf konumuna indirgedi.[38]

O halde, 20. yüzyılın başına gelindiğinde, genel bir el koyma eğilimi gözlemciler nezdinde netlik kazanmaya başlamıştı. 1908'e gelindiğinde ise, sorun bir "mesele" olarak tanımlandığında, Hamidiye reisleri ve diğer Kürt ileri gelenleri kaynak edinmek ve nüfuzlarını artırmak için tam bir sistem geliştirmişlerdi. Gaspçılar köylülerin arazilerine el koymak için hileli satışlara ve Osmanlı Ziraat Bankası yetkilileri ile gizli düzenlere başvurmuşlar, 1908 yılında köylüler haklarını aramaya başladıktan sonra ise hukuk sisteminin manipülasyonu gibi entrikalara yönelmişlerdi. Bu hileler çoğu kez korkutma ve şiddet ile destekleniyordu.

Gaspçıların kurbanları çoğunlukla Ermeniler ve daha az sayıda olmakla birlikte Kürt köylüler ile nispeten zayıf aşiretlerin mensupları idi. Ermeni ihtilalcilerin faaliyetleri "Ermeni meselesi"nden faydalanmayı düşünenler için Ermenilerin mallarını ellerinden almaya bahane oluyordu, fakat hem Müslüman hem de Hıristiyan köylüler zorla Kürt ağaların ellerine bıraktıkları mallarını veya arazilerini yitirip yoksulluk ağına giderek daha çok batıyorlardı. Hıristiyan köylüler de Müslüman köylüler de (ve bazen daha zayıf aşiretlere mensup olanlar) genellikle kendilerini koruyamıyorlardı; ancak Ermenilerin

---

35 Srabian'dan Constans'a. No. 76. Erzurum, 7 Haziran 1906 (MAE Nantes, AA E/119).

36 Satow'dan O'Conor'a. No. 13. Van, 10 Haziran 1901 (FO 424/202, FO 195/2104).

37 M. Hagopyan'ın Van'daki Ermeni esirlere kötü muamele edilmesine dair anlattıkları. (Tercüme.) Van, 17 Temmuz 1906 (FO 424/210).

38 Van'dan Erzincan'a Seyahat notları. Molyneux-Seel [No. 5. Van, 6 Şubat 1911] (FO 424/226, FO 195/2375).

bunun yanı sıra bir de hain damgası yeme ihtimalleri yüksekti. Ermeni komşusunun mülküne el koymak isteyen biri onu devlete ihbar etmekle tehdit etmek ya da istediği mülke el koyduktan sonra kurbanın ihtilalci olduğunu iddia etmek suretiyle söz konusu malların tasarrufunu üstüne alabilirdi.[39] Kürtlerin de açgözlü komşuları tarafından bir çeşit ihanetle suçlandıkları oluyordu,[40] ama Ermeni meselesi öylesine kuvvetli ve kışkırtıcı idi ki bir Ermeniyi mahvetmenin en kesin yolu onu ihtilalci ve hatta sempatizan olmakla suçlamaktı.[41]

Kürt ve Hıristiyan köylülerden pek çoğunun mülklerini kaybederek kiracı konumuna düşmesi ya da göç etmek zorunda kalması bir komplonun değil, tarihsel bir sürecin parçasıydı. Öte yandan, bazı devlet yetkililerinin bu sürecin devam etmesini istedikleri yönünde işaretler de mevcut; böylelikle, göçer ve yarı-göçer aşiretlerin yerleşik köylülerin toprakları da dahil olmak üzere kaynaklara serbestçe erişmelerine göz yumulmasıyla, devletin bölge üzerindeki hâkimiyeti kuvvetlendirilebilecekti. Osmanlı merkezi idaresi, böylece, bölgeyi sıkı kontrol altına sokmak için planladığı iki amaca da ulaşabildi. Bunların ilki, göçerlerin daimi iskânıydı; ki bölgede Osmanlı hâkimiyetinin ilk gününden itibaren aralıklarla üzerine düşülen bir konuydu bu. İkinci olarak ise hükümet, adamlarını ve sürülerini toplayıp sınırın ötesindeki "daha yeşil" otlaklara geçmekle tehdit eden ya da Çarlık Rusyasından gelebilecek daha iyi bir teklife yanaşmaya hazır kudretli Kürt aşiret reislerinin desteğini arkasına aldı. Bu amaçlar çerçevesinde, söz konusu tarihsel süreç devlet açısından gayet iyi işlemişti; fakat, en azından genel anlamda, herhangi bir komplo olduğunu gösteren pek kanıt yok.[42]

Ermeni olmayan Hıristiyanlar, Kürtler ve başka Müslüman köylüler de sözünü ettiğimiz geniş kapsamlı el-koyma sürecinin kurbanı olmalarına

---

39 Albay Dickson'ın yazdığına göre, başlarındaki yetkililer ile birlikte Hamidiye mensupları" köylere baskınlar yapıyor, insanlara kötü muamele ediyor, sığırlarına, koyunlarına ve ekinlerine el koyuyor, çoğu kez de öylesine bir Ermeni öldürüyorlar. Bu Kürtler baskınlara gerekçe olarak –eğer gerekçe gerekirse– köylülerin devrimci olduğunu ya da devrimcilere yataklık ettiklerini ileri sürüyorlar; ikinci gerekçe Ermenilerin arzusu dışında olmakla birlikte çoğunlukla doğru." ("Van vilayetinde Ermenilerin Durumu hakkında Rapor", Dickson'dan Barclay'e mektubun eki, No. 4. Van, 24 Eylül 1906 [FO 424/210]).

40 Doktora tezimin ikinci bölümüne bakınız: "Power in the Periphery", özellikle s. 180-181.

41 Bir yandan da, Ermeniler Avrupa'da kuvvetli destek bulmuş olmalarına rağmen, topraklarından edilen Kürt köylülerin haklarını savunan kimse olmadığı da göz önünde bulundurulmalı.

42 Bunu belirttikten sonra, hükümetin sürecin kendi çıkarları doğrultusunda devam etmesini sağladığı zamanlar olduğunu da söylemek gerek. Göçerlerin iskânı ve özellikle de üst düzey yetkililerin birçoğunun imparatorluğun toprak bütünlüğüne tehdit olarak algıladığı Ermenilerin dağıtılması önem taşıyordu. Bu konu hakkında daha geniş yorum için doktora tezimin dördüncü bölümüne bakınız: "Power in the Periphery".

rağmen, Jön Türk ihtilali yeni bir hürriyet çağını açtığında öne çıkan "Ermeni toprak meselesi" oldu. Ermeni eylemciler ve onların Avrupalı destekçileri geride kalan yıllarda Ermenilerin elinden alınan toprakların iadesi için öylesine hararetli bir kampanya yürüttüler ki "tarım meselesi" özellikle Ermeni arazileri meselesini niteler hale geldi. 1908'de Osmanlı Anayasası'nın restorasyonundan sonra, Ermeni olmayıp da topraklarını benzer şekilde yitirenler de arazilerinin iadesi için bastırmaya başladıysa[43] da onlara kulak veren olmadı. Buna karşılık, Ermenilerin siyasi önderliği yeni güç kazanmış Jön Türkler ile bir araya gelmiş, Avrupa'nın diplomatik çevrelerinde destek bulmuştu.

"Çatışma" hikâyesi şimdilik bu noktada sona eriyor, zira "tarım meselesi"nin Sultan II. Abdülhamid döneminin ardından aldığı yön bu makalenin kapsamının dışında kalıyor. Daha önce belirtildiği üzere, Kürtler ile Ermeniler arasındaki ilişkilerin özünde çatışma yatmıyordu; literatürde karşımıza çıkan muhtelif anekdotlar beklenmedik kimi cephelerde işbirliği, ittifak ve hatta elbirliği olduğunu gösteriyor.

Siyaset dünyası, elbirliğinin öne çıktığı alanlarından biriydi; Ermeni ve Kürt aydınlardan bazıları Sultan II. Abdülhamid'e karşı muhalefette birlikte yer alıyordu.[44] Kürt aydınlar Kürt ve Ermeni dergilerine yazılar göndererek her iki camiaya da zarar veren vahşeti kınıyor, Kürt kardeşlerini Ermeni hemşehrileriyle kardeşçe yaşamaya çağırıyorlardı. Mesela Abdullah Cevdet, Taşnaksutyun'un (Ermeni İhtilalcileri Birliği) resmi yayın organı olan *Droşak*'ta çıkan bir yazısında, Hamidiye Alayları'nı Kürtler ile Ermeniler arasında çatışmaya neden olmakla suçluyordu. Sultan II. Abdülhamid'in Hamidiye Alayları'nı Ermenileri yok etme hedefine ulaşmak için yarattığını yazıyordu. Abdullah Cevdet, Ermenilerin Ruslar ile bir olup Kürtleri katledecekleri hususundaki söylentileri padişahın çıkardığını düşünüyordu. Sason'da Ermenilere saldırmak için Kürtlerin desteğini alan padişah "Ermeni-Kürt çatışmasının yolunu açmayı" başarmıştı.[45] İlk Kürtçe dergi olan *Kürdistan*'da başka yazarlar,

---

43 10 Şubat 1909 [29 Kânûn-i Evvel, 1324] tarihli *Takvim-i Vekayi*'de (No. 88) bir haber son zamanlarda İzmid kazasında da bu tür taleplerin baş gösterdiğini ortaya koyuyor.

44 Daha geniş muhalefet hareketi ve bu hareket içinde yer alan muhtelif Osmanlı grupların rolleri için, bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995.

45 Bir Kürd, "[Başlıksız]", *Droşak* (Ocak 1900), alıntılayan: Garo Sasuni, *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri, 15. Yüzyıldan Günümüze*, Orfeus, Stockholm, 1986, s. 223-224. "Bir Kürd" Abdullah Cevdet'in takma adlarından biriydi. Malmîsanij, makalenin Kürtçe yazılmış olmasından dolayı makaleyi yazanın aslında Abdurrahman Bedirhan olma ihtimalinden söz eder, zira Abdullah Cevdet Kürtçe yazamıyordu (ya da hiç yazmamıştı). Öte yandan Hanioğlu, Abdullah Cevdet'in 20. yüzyıl başlarında bir Kürtçe lugat üzerinde çalışmakta olduğunu, bu yüzden de bir

okurlarını bir avuç Ermeni "haydut" bulunmasına rağmen bunların sayıca pek az olduğunu, Ermenilerin hepsinin de ihtilal programını desteklemediğini akılda tutmaya çağırıyordu. Yazarlardan okuyucularına Ermenilere iyi davranmalarını, hatta onları korumalarını ve asıl düşmanın Ermeniler değil Sultan II. Abdülhamid olduğunu unutmamalarını öğütlüyordu.[46] *Kürdistan* dergisinin (1898-1902) her sayısında bu tür ifadelere sıkça rastlamak mümkün.

İki camia arasında şiddete karşı bu uyarılar, Sultan II. Abdülhamid'e karşı oluşan Osmanlı muhalefet hareketi zemininde dile getiriliyordu; daha geniş kapsamlı olan bu zemin Kürtleri, Ermenileri ve diğer Osmanlıları altında toplayan bir şemsiye niteliği taşıyordu. Bu zeminde yer alanlar, Osmanlıların o dönemde karşı karşıya olduğu sorunların pek çoğunun yanı sıra katliamlardan ve diğer şiddet hadiselerinden de Sultan'ı sorumlu tutuyorlardı. 1909 yılında Sultan devrildikten sonra, bazı Kürt ve Ermeni aydınlar önceki rejimin "yanlışlarını düzeltmek" için elbirliği yaptılar. Birçok meseleyi –özellikle de toprak meselesini– ele almak üzere ortak komiteler kurdular; Kürt liderler hemşehrilerini gasp edilmiş toprakların iadesi yolundaki çabalara uymaya ikna etmek üzere bölgenin muhtelif yörelerine gönderildi.

Birçok toplulukta dostluk ve yardımlaşma günlük düzeyde de sürüyordu.[47] Katliamlar sırasında çatışma en yüksek noktasına vardığında bile, Kürtlerden bazıları Ermeni komşularını ve mahmilerini (burada "mahmi" kelimesini İngilizcede "patron-client" ilişkisi çerçevesinde geçen "client" karşılığı kullanıyorum) katledilmekten kurtarmaya uğraşmıştı. Çalışmamızın konusu olanların insanlığını göz önüne alırsak, bu tür merhametli davranışlar ve destek şaşırtıcı olmayabilir – pek çok akademik çalışmada konu edilen aktörlerin insanlıkları, kasıtsızca bile olsa, konu dışı kalıyor. Daha beklenmedik olan ise Ermeni ihtilalci faaliyetlerinde görülen Kürt işbirliği. Örgütlenme sebebi kısmen ihtilalci Ermeni faaliyetlerini bastırmak olan Hamidiye Kürtleri-

---

miktar Kürtçe bilmesi gerektiğine işaret ediyor (şahsi görüşme). Makaleyi *Droşak*'a gönderenin "Kürdistan editörü" olmasından yola çıkan Malmîsanij, Abdurrahman Bedirhan'ın sadece Abdullah Cevdet'in yazısını tercüme etmiş olma ihtimalini de göz ardı etmez. Malmîsanij, *Abdurrahman Bedir Khan ve İlk Kürt Gazetesi Kurdistan Sayı 17 ve 18*, Yayınevi bilinmiyor [Sara Distribution], Spånga, İsveç, 1992, s. 15. Jön Türk yayınlarında yazanlar birden fazla yayına makale gönderirler, editörler de başka bir yerde yayınlanmış olan yazıları telif hakları meselelerine fazla kafa yormaksızın basarlardı.

46 "Kürdlere", *Kürdistan* 25 (18 Eylül 1316/1 Ekim 1900). İlk Kürtçe dergi olan *Kürdistan*'ın (1898-1902) tekrar basımları yapılmıştır: M. Emin Bozarslan, 2 cilt, Weşanxana Deng, Uppsala, 1991.

47 Muhtelif konsolosluk raporları bunu doğruluyor. Bkz. örneğin, Fontana'dan Herbert'e. No. 35. Gizli. Harput, 14 Temmuz 1896 (FO 195/1944) ve Tyrell'den O'Conor'a. No. 23. Van, 7 Ekim 1902 (FO 424/203, FO 195/2125).

nin zaman zaman savaşmaları gereken "düşmanın" silahlanmasına yardım ettiği konusunda epey kanıt mevcut. Örneğin, Hamidiye Kürtlerinden bazıları devletin kendilerine verdiği silahları Ermenilere satıyordu.[48] Aynı şekilde, sınır bölgelerinde, yerel Kürt ağaları ihtilalcilerin sınırı geçmesine yardım ediyordu.[49] Bu arada, Ermeni ve Kürt köylüler kendilerini bütün bu elit çevrelerin hırsından korumak üzere ittifaka giriyordu.[50]

Bu "anekdotlar", işbirliğinin ve elbirliğinin muhtelif cephelerde ve muhtelif nedenlerle gerçekleştiğini ortaya koyuyor. Bunların bir kısmı aynı toplumun üyesi olan komşular arasındaki basit, normal, insani yardımlaşmadan ibaretti. Bir kısmı ise, himayesi altında olanların hepsini hem çalıştırılması hem de korunması gereken bir tür şahsi mal olarak gören Kürt ağaların kendi menfaatlerini korumalarına yönelikti. Bu yüzden, kökenleri ne olursa olsun himayesindekilerin hepsini koruyabilmek aşiret reisinin şerefi açısından elzemdi. Başka ortak eylemler ise kârlı bir getiri sunabilirdi, zira tıpkı şimdi olduğu gibi o zamanlar da savaş baronları vardı. Son olarak ise, her iki tarafın haydutlarının hem Kürtler hem de Ermeniler üzerinde yarattığı korku ve dehşet onlara bir miktar yardım edilmesine neden olmuştu. Kısacası, ister dostluğa ister çıkara dayalı olsun, elbirliği içeren ilişkilerin gerekçeleri çeşitliydi ama etnik köken bu ilişkilerin bütününü belirlemiyordu.

---

48 Elliot'tan Currie'ye. Şahsi. Hoy, İran. 8 Nisan 1898 [FO 195/2021]. Ayrıca bkz. Elliot'tan Currie'ye. No. 18, Tebriz, 5 Mayıs 1898 [FO 195/2021; FO 424/196]). Bu durum Fransız elçisi tarafından da bildirilmişti (Cambon'dan Hanotaux'a, Pera, 19 Temmuz 1897 (MAE Paris, CPC, Politique Intérieure Turquie, Cilt 73).

49 Hratch Dasnabedian, *Histoire de la Fédération révolutionnaire arménienne, Dachnaktsoutioun, 1890-1924*, çev. Haroutiun Kurkjian, Oemme Edizioni, Milano, 1988, s. 65. Eski bir Ermeni devrimci olan Rouben'ın muhtelif vesilelerle Kürtlerden gördükleri konukperverlikten ve yardımdan söz ettiği hatıratı bu durumu doğrulamaktadır. Rouben, güçlü insanlara dinine bakmaksızın hürmet ettiğini iddia ettiği bazı Kürtlerin bu sebepten dolayı Ermeni lideri Kevork'a yakınlık duyduğunu düşünüyordu. Rouben'e göre, "ağazadeler, ağalar ve hamidiye askerleri yakınlıklarını sunmak ya da sadece yirmi yıldan uzun süre hükümete kafa tutmasına rağmen hâlâ hayatta olan bu adamı görmek için etrafına toplanıyorlardı." (*Mémoires d'un partisan arménien: fragments, translated from the Armenian by Waik Ter-Minassian* (Provence: Editions de l'aube, 1990), s. 114-115). İhtilalciler, Kürtlerin savaş ve kahramanlık hikâyelerine merak duydukları inancıyla bu öykülere ilgi gösteriyorlardı; Kürtleri etkilemek için onların savaş ezgilerini seslendirdiklerinden dolayı Kürt şarkılarının birçoğu Ermeni ihtilalcilerin yaptıklarını da anlatır olmuştu. İhtilalciler, başka gayelerin yanı sıra yöredeki Ermeni köylülerin göçünü emniyete almak amacıyla, bir ara Diyarbekir eyaletinin korku uyandıran Hamidiye kumandanı İbrahim Paşa ile bile ittifak kurmuşlardı (s. 175).

50 Safrastian'dan McGregor'a. Bitlis, 6 Nisan 1910 (FO 195/2347); Lowther'dan Grey'e, No. 278, İstanbul, 3 Mayıs 1910 (FO 424/223); Rapport sur la situation politique du vilayet de Van pendant le 2ième trimestre. 30 Haziran 1910 (MAE Nantes: AA E/45); ve Safrastian'dan McGregor'a. Bitlis, 22 Nisan 1910 (FO 424/223). Ayrıca bkz. Rouben, özellikle s. 125-127.

İşbirliğinin yönünü etnik köken belirlemediği gibi, çatışma da sadece cemaatçilik kaygısıyla şekilleniyor değildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından, Kürt ve Ermeni topluluklarının arasındaki ilişkiler gerçekten de bozulmuştu. Öte yandan, yukarıda ortaya konulduğu üzere, çatışma bir tek siyasal amaçlardan kaynaklanıyor değildi; sadece devletin buyruğu üzerine gerçekleşiyor da değildi; ezeli bir nefretin dışavurumu ise hiç değildi. Daha ziyade, ihtilafın büyük kısmı somut meselelerden kaynaklanıyordu, mücadelenin altında yatan temel unsurlardan biri ise araziydi. Mücadelenin ilk hedefi Ermeniler olmuştu, çünkü hem onları koruyan daha azdı hem de saldırganlara karşı şikâyette bulunmaları durumunda kolaylıkla hain ilan edilmeleri mümkündü. Fakat Kürt köylüler ve nispeten güçsüz aşiretlerin mensupları da benzer şiddet eylemlerine kurban oldular, ki bu çatışma öyküsünde ele alınması gereken bir gerçektir bu.

Burada sunulan analiz, tarihçilere II. Abdülhamid döneminde Kürtler ile Ermeniler arasında meydana gelen vahşeti bir kez daha düşünme olanağı verecektir. İki camia arasındaki ilişkilerin çok yönlü doğasını irdeleyerek ne katliamlara ne de genel şiddete bahane bulabiliriz, ancak bütün bunları olanca karmaşıklığı ile anlamaya çalışarak hatıralarına hürmet gösterebiliriz.

13

Kızlar ve Babaları: Genç Bir Dürzi Kadının Başından Geçenler (1894-1897)

ENGİN DENİZ AKARLI

Bu yazı, şahsi sorunlar, ataerkil aile ilişkileri ve hassas bir bölgede izlenen hükümet politikalarının ördüğü karmaşık bir ağa dolanıp akıl sağlığını yitiren genç bir Dürzi kadının, Necla'nın öyküsü. Büyükleri tarafından ayarlanan evliliğe razı gelmeyi reddederek baskılardan kaçmak ümidiyle kendisini eğitmiş olan rahibelerin manastırına sığınmasının nasıl mahalli ve merkezi hükümetlerin, çeşitli misyon, doktor ve hastahanelerin, hatta bizzat padişahın karıştığı karmaşık bir soruna dönüştüğünü anlatıyor. Necla'nın başından geçenler, yaşadığı dönem ve çevrede "benlikleri" yapan ya da kıran çok yönlü etkilere ve akışkan ilişkilere,[1] özellikle de baba-kız ilişkilerine ışık tutuyor.

Necla 1869 doğumluydu. Arslan ailesindendi. Arslanlar, Cebel-i Lübnan'ın en önde gelen Dürzi ailelerinden biriydi. Ailenin mensubları, Lübnan siyaset lisanında gayet itibarlı olan ve bir tür prenslik anlamına gelen "Emir" unvanını taşırlardı.[2] Emire Necla henüz çocukken, babası Emir Halil (b. Ah-

1 "Benlik" kavramını kullanırken, Suad Joseph'in kimlik inşası üzerine yaptığı eleştirel kuramsal tahlili göz önünde bulunduruyorum; bkz. Suad Joseph, "Introduction: Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families", *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*, ed. Suad Joseph, Syracuse, 1999, s. 1-17. Necla'nın burada anlattığım öyküsünün olası kuramsal çıkarımlarıyla ilgilenen okuyucular için Suad Joseph'in başka bir çalışmasında geliştirdiği ataerkillik kavramı da faydalı olacaktır; bkz. "Civic Myths, Citizenship, and Gender in Lebanon", *Gender and Citizenship in the Middle East*, ed. Suad Joseph, Syracuse, 2000, s. 107-136. Joseph'in eserlerine dikkatimi çektiği için meslektaşım Belgin Tekçe'ye minnettarım.

2 E. D. Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley, 1993, s. 13. Osmanlı Devleti'nin son döneminde Cebel-i Lübnan imtiyazlı bir mutasarrıflıktı. Bugünkü Lübnan'a dahil olan Beyrut şehri ile Sayda ve Trablusşam ise o zaman Cebel-i Lübnan'dan ayrı olan Beyrut Vilayeti'ni teşkil ediyordu.

med b. Abbas) Arslan ile babasının amcaoğlu Emir Mustafa (b. Emin b. Abbas) Arslan, çocuklarını birbirleriyle evlendirmek üzere anlaşmışlardı. Cebel-i Lübnan'ın önde gelen ailelerinde serveti aile içinde tutmak için bu tür kuzen evliliklerinin tercih edilmesi âdettendi.[3]

Mustafa, bütün Arslan ailesinin reisi durumundaydı. Hem komşu vilayet merkezleri olan Beyrut ve Şam'da, hem de İstanbul'da hükümet çevrelerinde kuvvetli bağları vardı. Rüstem Paşa'nın Cebel-i Lübnan mutasarrıflığı sırasında (1872-1882) genç yaşta Şuf kaymakamı olunca bu mevkiini kullanarak başta Canbulatlar olmak üzere başka nüfuzlu Dürzi aileler karşısında Arslanların konumunu güçlendirmişti. Rüstem Paşa'nın yerine mutasarrıf olan Vasa Paşa zamanında (1882-1892) gözden düşen Mustafa, eski nüfuzunu kazanmak için başka mezheplerden politikacılarla işbirliği yaptı. Mustafa ve arkadaşlarının teşkil ettiği hizip, Vasa Paşa'nın yerine Cebel'e atanması düşünülen mutasarrıf adaylarından Naum Paşa'yı destekledi. Naum Paşa da 1892'de mutasarrıf olduktan kısa bir süre sonra Mustafa'yı Şuf kaymakamlığına iade etti.[4]

Halil farklı idi. Bir önceki neslin önemli Dürzi önderlerinden biri olan Emir Ahmed'in tek oğlu olmasının sağlayabileceği üstünlüklere rağmen, idari mevki ve siyasi güç peşinde koşmadı. Kendi işiyle gücüyle haşır neşir oldu. Bir kızı bir de oğlu vardı. Necla ilk çocuktu. Halil, daha sonraki yazışmalarda "ciğerparem" biricik kızım diye andığı Necla'nın "güzel bir talim ve terbiye görerek iyi yetişmesine elinden geldiğince ihtimam etmek" istedi. Bu düşünceyle Necla'yı Beyrut yakınında ve Lazarist tarikatına bağlı misyoner rahibelerin idaresindeki bir Fransız okuluna yazdırdı.[5] Fakat aileyi hayal kırık-

---

3 Bu makalede adı geçen Arslan ailesi mensuplarının birbirleriyle ilişkileri ve geniş Arslan ailesi içindeki yerlerinin daha kolay anlaşılması için makale sonuna bir soyağacı tablosu ekledim. Arslan ailesinin önde gelen erkek üyelerinin kısa yaşam öyküleri için şu eserlere bakılabilir: Muhammad Khalil al-Basha, *Mu'jam A'lam al-Druz*, Beyrut, 1990 ve *a.g.y.* ve Riyadh H. Ghannam, *Al-Sijill al-Arslani*, Beyrut, 1999. Kuzen evlilikleri için bkz. R. B. Betts, *The Druze* (New Haven, 1988), s. 16; ve Suad Joseph, "Brother-Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon", *Intimate Selving in Arab Families*, s. 113-140, özelikle 134-135.

4 Akarlı, *The Long Peace*, s. 44, 54, 58-57 ve 154-160. Belirtilen sayfalardaki sonnotlar İstanbul'da Başbakanlık Arşivi'ndeki muhtelif tasniflerde Mustafa Arslan hakkında epey belge bulunduğunu gösterecektir. Örneğin, itirazlara rağmen Şuf kaymakamlığına yeniden atanması hakkında, bkz. "Gelen-Giden" defterleri [bundan sonra, GG] 1013: 3 Ağus. 1308 [15 Ağustos 1892] ve GG 1016: 13 R 1310 [30 Kasım 1892]; 12 ve 17 Kanun-i evvel 1308 [24 ve 29 Aralık 1892], ve 3 B 1310 [22 Ocak 1893]. Bu makalede sözü geçen Osmanlı belge tasniflerinin tümü İstanbul'daki Başbakanlık Arşivi'ndendir. Belgelerdeki tarihlerde geçen Hicri ayları arşivde kullanılan usule göre kısalttım. Hicri veya Osmanlı mali takvimine göre verilen tarihlerin bugün kullandığımız Gregoryen takvimindeki karşılıklarını köşeli parantez içinde belirttim.

5 "Bab-ı Ali Evrak Odası - Mümtaze- Cebel-i Lübnan" Tasnifi [bundan sonra: CL], dosya numarası 2/94, belge #58: 31 Mayıs 1313 [12 Haziran 1897], Halil Arslan'dan Bâbıâli'ye. Basha ve

lığı bekliyordu, zira aldığı eğitim Necla'yı sadece yakın ailesini değil bütün Arslanları da sıkıntıya sokacak şekilde etkiledi.

Necla okul yıllarında Emin Mecid'e âşık oldu; aşkı da karşılık buldu. Emin Mecid yerel gelenekler doğrultusunda Mustafa ile Halil'e "amca" diye hitap edecek kadar yakın bir akrabaydı. Tam olarak söylemek gerekirse Emin, Halil ile Mustafa'nın amcalarının oğlu Melhem (b. Haydar b. Abbas) Arslan'ın torunuydu. Emin'in babası Mecid (b. Melhem) Arslan, Mustafa ve Halil ile aşağı yukarı aynı yaşlardaydı. Emin Mecid, Necla'dan bir yaş kadar büyüktü; o da Cizvit misyonerlerin yönettiği bir Fransız okulunda eğitim gördü. Birbirlerinden hoşlanan Emin ve Necla 1893 yılının sonlarına doğru evlenmeye karar verdiler. Necla yirmi dört yaşındaydı.[6] O zamanların normları düşünüldüğünde, Cebel-i Lübnan'da bir kadının ilk evliliği için oldukça geç bir yaş. Eğitimini tamamladıktan sonra, kendisi için ayarlanan evliliği gerçekleştirmesi için hem kendi anne babasından hem de Mustafa Arslan'ın ailesinden epey baskı görmüş olmalı. Görünen o ki, aşkı ona direnecek gücü sağlamıştı. Belki bir miktar depresyon hali de evlenmesi için yapılan baskıları hafifletmiş olabilir.[7] Elimizdeki belgeler bu meselelere fazla ışık tutmuyor, fakat Necla'nın evlilik meselesine kendi başına girişmesinden, babasının ve ondan da ziyade Mustafa "amcasının" hiç hoşnut olmadıkları çok açık.

Mustafa'nın Şuf kaymakamı olarak icraatları, otoriter ve sert bir kişiliğe sahip olduğunu gösteriyor. Bir yandan kendisine muhalefet eden rakiplerine karşı izlediği baskıcı tutum, bir yandan da kendi dost ve yakınlarını kayırması birçok şikâyete yol açmış, bu şikâyetler 1882'de işini kaybetmesinin başlıca nedeni olmuştu. Naum Paşa zamanında Şuf kaymakamlığına geri döndüğünde, tavrını değiştirmeye gerek duymadı.[8] Dostlarını ve özellikle de Arslan

Ghannam'ın yukarıda belirtilen eserlerinde Halil'e dair bilgi, meşhur Ahmed b. 'Abbas'ın tek oğlu olduğundan ve Halil'in oğlu Tevfik'in 1933'te öldüğünden ibaret. (*Mu'jam A'lam al-Druz*, s. 118 ve *al-Sijill al-Arslani*, s. 227). Hakkındaki bilginin bundan ibaret olması Halil'in siyasi ya da entelektüel açıdan önemli bir şahıs olmadığını gösteriyor.

Meslektaşım Jens Hanssen, Necla'nın gittiği okul ve hastahane kompleksinin yerel bir Florence Nightingale sayılabilecek Rahibe Gellas tarafından 1848'de kurulan "Etablissement des Soeurs de Charité et des Lazaristes" olduğunu belirtti. Bu bilgi için kendisine teşekkür ediyorum.

6 CL 2/94: belge #2, Kanun-i sani 1309 [Ocak 1894], Emin Mecid Arslan'dan Bâbıâli'ye, belge #1, 21 B 1311 [28 Oca. 1894], Bâbıâli'den Naum'a. Necla'nın doğru yaşı için, bkz. CL 2/94: belge #6, 13 Nis. 1310 [25 Nisan 1894], Necla'dan Bâbıâli'ye.

7 Necla'nın daha önce de bunalımlı halleri olmuş olabileceğine dair, bkz. CL 2/94: belge #7, 8 Z 1311 [12 Haziran 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye, ve belge #43, 30 Tem. 1310 [11 Ağustos 1894], Halil'den Bâbıâli'ye.

8 İntikam hırsı ve adam kayırmacılığı hakkında, bkz. Yıldız Esas Evrakı (bundan sonra: YEE) 18/417/3/40: 5. gömlek, 9 M 1300 [19 Kasım 1882] ve YEE 30/2198/51/78: 28 Ra 1301 [25 Şubat 1884], her ikisi de Şam'dan Bâbıâli'ye; YEE 35/439/122/105: defter 1, s. 9-10, 7 ve 22 Ş 1301

ailesi mensuplarını kolluyor, kayırıyor fakat karşılığında tam bir bağlılık bekliyor, muhalefet edenlere sert davranıyordu. Necla ile Emin birbirleriyle evlenmek isteyince, Mustafa'nın kendi planlarını hiçe sayan bu isteği, Arslanların reisi olarak elinde tuttuğu iktidarın çiğnenmesi olarak gördüğü bellidir.[9] Emin Mecid'in tavrında bir art niyet de sezmiş olabilir. Mustafa, Şuf kaymakamlığında Emin'in büyükbabası Emir Melhem Arslan'ın yerini almış ve Melhem'in tek oğlu olan Emir Mecid Arslan'ı, yani Emin'in babasını, muhtemel bir rakip bilerek fazla nüfuz kazanmaması için elinden geleni yapmıştı. Mustafa'nın, şimdi Mecid'in genç oğlunun kendisiyle bir tür hesaplaşma sevdasına kapıldığını düşünmüş olması muhtemeldir, çünkü bu tür sürtüşmeler, eşraf ve âyandan ailelerin hâkim olduğu siyasi ortamların belirgin dinamiklerindendi. Bu şartlar içinde yetişmiş ve sivrilmiş bir politikacı olan Mustafa'nın gençlerin de benzer davranış kalıpları içinde hareket etmesini beklemesi tabiidir.[10]

Halil de kızının ve Emin'in kendi başlarına hareket etmelerine kızmış, bunu terbiyesizlik saymıştı, ama daha şahsi nedenlerle. Bölgenin genelinde olduğu gibi Dürziler arasında da ataerkil aile normdu. Namuslu bir kızdan uygun bir gençle evlenene kadar babasına boyun eğerek evinde oturması beklenirdi.[11] Necla'nın tavrı ailenin itibarını sarsmıştı, bu itibardan ise Halil sorumluydu. Öte yandan, Halil'e kulak verecek olursak, onun en büyük arzusu daima kızının mutluluğu olmuştu. "Frenkmeşrep" olan Emin Mecid ile evlenirse Necla'nın "her bakımdan bedbaht" olacağına inanıyordu.[12] Halil, Necla'yı yabancı bir okula gönderdiğine pişmandı. Onun beklediği güzel talim ve terbiye yerine rahibe ve rahiplerin uyguladıkları ve zihinleri "iğfal" ile din değiştirtmeye yönelik tedrisatın kötü tesiri olmasa Necla hatta Emin büyüklerine karşı böyle saygısız davranmazlardı.[13]

Mustafa ile Halil, Emin'i görmesini engelleyerek Mustafa'nın oğluyla evlenmeyi kabul etmesini sağlamak için Necla'yı eve kapamaya karar verdiler. Annesiyle babası Necla'ya baskı yaptılar, hatta fikrini değiştirmediği tak-

---

[2 ve 16 Haziran 1884], Vasa'dan Bâbıâli'ye; GG 1016: 8 L ve 24 Za 1311 [14 Nisan ve 24 Mayıs 1894], Bâbıâli'den Naum'a, ve CL 3/107: belge #40, 2 Mayıs 1318 [15 Mayıs 1902], Şuf sakinlerinden bazılarının arzı. Ayrıca bkz. Akarlı, *The Long Peace*, s. 44 ve 154.

9 Gösterdiği sert tepki aşağıda ele alınacaktır.

10 Ibrahim Aswad, *Tanwir al-adhhan fi-t-tarikh Lubnan*, 3 cilt, c. 2, Beyrut, 1925, s. 55.

11 Betts, s. 42-47. Naum Paşa da aynı noktaya parmak basıyor, bkz. CL 2/94: belge #3, 28 Ş 1311 [5 Mart 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye.

12 CL 2/94: belge #11, Haz. 1310 [Haziran 1894], Halil'den Bâbıâli'ye.

13 CL 2/94: belge #11, Haz. 1310 ve belge #23, 29 Haz. 1310 [11 Temmuz 1894], Halil'in Bâbıâli'ye telgrafları. Karş. CL 2/94: belge #43, 30 Tem. 1310 [11 Ağustos 1894] ve belge #58, 31 Mayıs 1313 [12 Haziran 1897], Halil'den Bâbıâli'ye mektuplar.

dirde mirastan mahrum bırakmakla tehdit ettiler. 1894 yılının Ocak ayı başlarında Necla evden kaçarak okuluna gittiği rahibelerin manastırına sığındı. Emin ile birlikte Hıristiyan olup, evlenmek için Fransa'ya kaçacaklarına dair söylentiler yayıldı. Mustafa, Halil ile eşini, yanlarına kattığı birkaç jandarma ile birlikte ve Naum Paşa'nın da açık onayıyla, kızlarını manastırdan almaya gönderdi. Necla bu kez Mustafa'nın Ayn Anub'daki evine götürüldü. Belli ki Mustafa, Necla'nın anne ve babasının artık ona laf geçiremediklerini düşünüyordu.[14] Mustafa, ayrıca Emin Mecid'i de tehdit ve bir daha Şuf topraklarına adım atmaktan men etti.[15]

Emin derhal Bâbıâli'ye, bizzat sadrazama hitaben şikâyette bulundu. Necla ile kendisinin şeriata tamamen uygun bir şekilde birbirleriyle evlenmeye karar vermiş yetişkin insanlar olduklarını vurgulayarak olup bitenleri özetledi. Emin, Necla'nın böylesine yasal bir istek yüzünden ceza olarak zorla bir eve kapatılmasına ve başkalarını görmesinin engellenmesine, adalete kuşkusuz önem veren bir hükümdarın devrinde cevaz verilemeyeceğini de sözlerine ekledi. Derhal bir soruşturma açılmak üzere Necla'nın Beyrut'ta güvenli bir yere götürülüp yerleştirilmesi için Beyrut valisine emir verilmesini niyaz ve istirham etti.[16] Anlaşılan, Emin, Mustafa Arslan'ın dahil olduğu bir davada Naum Paşa'nın adil bir soruşturma yürütebileceğinden şüphe duyuyordu.[17] Ancak Bâbıâli bu aşamada Naum'u atlamaya gerek duymadı. Paşa'ya meselenin kanun ve şeriat hükümlerinin gerektirdiği gibi soruşturulup sonuçlandırılmasını temin etmesi bildirildi.[18]

Naum işi aceleye getirmedi, zira meseleye, "suret-i cebriyyede yani kanuna müracaatla bir netice verilmektense, ikna ve telif [uzlaştırma]" ile bir hal çaresi bulunmasının uygun olacağına inanıyordu. Naum'a göre, Necla'nın akrabalarının böyle sert tepki göstermeleri, emsali daha önce hiç görülmemiş davranışının Dürzi töreleri çerçevesinde aile şerefini ciddi biçimde zedelediği-

---

14 CL 2/94: belge #3, 28 Ş 1311 [5 Mart 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye. Karş. CL 2/94: belge #2, Kanun-i sani 1309 [Ocak 1894], Emin Mecid'den Bâbıâli'ye, ve belge #1, 21 B 1311 [28 Ocak 1894], Bâbıâli'den Naum'a.

15 CL 2/94: belge #12 & #13, Haz. 1310 [Haziran 1894], Emin Mecid'den Bâbıâli'ye.

16 CL 2/94: belge #2, Kanun-i sani 1309 [Ocak 1894], Emin Mecid'den Bâbıâli'ye.

17 Akarlı, *The Long Peace*, s. 54-58.

18 CL 2/94: belge #1, 21 B 1311 [28 Ocak 1894], Bâbıâli'den Naum'a. Gerek Osmanlı hukuk düzeni gerekse merkeze bağlı olmakla beraber bazı özellik ve ayrıcalıkları olan Cebel-i Lübnan'ın hukuk düzeni 19. yüzyılın ikinci yarısında tedricen esaslı bir değişimden geçti. Ama aile hukuku açısından eski hukuki mevzuat esasen korundu. Dolayısıyla, Müslümanlar şer'i esaslardan, gayr-i Müslimler de kendi cemaatlerinin dini geleneklerinden kaynaklanan uygulama ve normlara tabi kaldılar.

ni düşünmelerindendi. Naum, o zamanlar aile hukukunu düzenleyen şeriat hükümlerinin Necla'nın Mustafa'nın evinden alınıp, Mecid ile evlenmesine müsaade edilmesini gerektirdiğini biliyordu. Ama töreyi göz ardı edecek bir çözümün meseleyi büsbütün büyüteceği düşüncesiyle işin, "fikirleri teskin etmeye" yönelik ve heyecanların daha fazla kabarmasına yol açmayacak bir şekilde tedricen hallinden yana tavır aldı. Gerçi Necla'nın Mustafa'nın evinde ikameti uzadıkça yayılan "mübâhasât" [konuşmalar] paşayı da hedef almaya başlayınca, Halil'e kızını alıp kendi evine götürmesini söylemek zorunda kaldı. Fakat Halil tereddüt ediyor, Naum da zorlayıcı bir çözümden hâlâ kaçınıyordu.[19] Hadiselerin gelişimi, gerek Halil'in tereddüdü gerekse Naum'un tedbirli tutumunun biraz da Mustafa'nın sert bir tepki gösterebileceği endişesinden kaynaklandığını düşündürüyor.

Nitekim, meselenin halli için arkasından iş çevrildiğinden şüphelenen Mustafa, Necla'yı bu kez daha uzağa, Naima'daki çiftliğine gönderdi. Başındaki bekçilerin yakın gözetimine rağmen, Necla, sultana hitaben yazdığı bir dilekçeyi 25 Nisan 1894 tarihli bir telgrafla Bâbıâli'ye iletmeyi başardı. Necla bu dilekçede şunları söylüyordu: Yirmibeş yaşındayım ve aklı başında bir yetişkinim. Buna rağmen "istemediğim bir adamla [nikâh] akdimin icrasına ailem tarafından bir müddetten beri ısrar olunmakta olduğundan, hayatımı muhatara [tehlike] içinde bırakan bir takım eza ve cefadan" kurtarılmam için merhametli padişahımdan başka sığınak ve yardımcı bulamadım... "İşbu muamele-i gaddaranenin tahkikiyle, şer'-i şerif ve kanun-ı münif dairesinde muamele görmekliğim zımnında Beyrut Vilayeti'ne irade-i seniyye" gönderilmesini istirham ederim.[20]

Bâbıâli meselenin soruşturulmasını bu kez Naum'dan değil, Beyrut valisi Halil Halid Paşa'dan istedi. Halil Halid'in uyum içinde çalışmak zorunda olduğu bir meslektaşını ve Beyrut siyasetinde de ağırlığı olan Mustafa Arslan'ı ilgilendiren bir meseleye müdahale etmeye niyeti yoktu. Bâbıâli'nin emrini Naum'a havale etmekle yetindi.[21] Naum, Mayıs sonunda Necla'nın

---

19 Bkz. CL 2/94: belge #3, 28 Ş 1311 [5 Mart 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye. Görünen o ki, "konuşmalar" mutasarrıfı da hedef alıyor, kendi yetki alanı içindeki bir kaymakamın kanuna aykırı tavrına karşı harekete geçmekte duraksaması tenkit ediliyordu. Mustafa'nın edindiği düşmanların, durumu fırsat bilerek onu zayıflatmaya uğraştıkları da anlaşılıyor. Nihayet, iki genç insanın sevgisine duyulan sempati de konuşmaların yayılmasında bir rol oynamış olmalıdır.

20 CL 2/94: belge #6: 13 Nis. 1310 [25 Nisan 1894].

21 CL 2/94: belge #4, 23 Nis. 1310 [5 Mayıs 1894] ve belge #5, 16 Za 1311 [21 Mayıs 1894], Bâbıâli ile Beyrut arasındaki yazışmalar. Mustafa'nın Beyrut'taki nüfuzu için bkz., örneğin, YEE 35/439/122/105: defter 1, s. 36-38 (17 Za 1304 |6 Ağustos 1887]) ve s. 74 (22 L 1307 [10 Haziran 1897]).

durumu acilen müdahaleyi zorunlu kılacak denli kötüleşene değin hiçbir şey yapmadı. Emin Mecid'in Bâbıâli'ye gönderdiği bir telgraf Necla'nın bu hazin duruma nasıl geldiği hakkında biraz ayrıntılı bilgi veren tek kaynak. Emin'in telgrafta anlattıkları abartılı bile olsa, başka kayıtlar da Necla'nın Naima'daki çiftlikten fiziksel ve ruhsal tacize uğradığını gösteren bariz izlerle döndüğünü doğruluyor.

Emin'in naklettiği bilgilere göre, Necla kendisiyle evlenme kararından vazgeçmesi için sürekli baskıya ve eziyete maruz bırakılmıştı. Mustafa, Necla'nın İstanbul'dan yardım istemenin bir yolunu bulduğunu haber alınca, kızla şahsen konuşmak üzere Naima'ya gitmişti. Kızı hakaretle azarlamış ve tehdit etmişti; bir yandan da türlü vaatlerle fikrini değiştirmeye çalışmıştı. Ama bunların hiçbiri işe yaramadı. Necla, Mustafa'nın oğluyla evlenmeyi açıkça ve kesinlikle reddetti. Mustafa öfkeli ama kızın inadını kırmaya kararlı bir şekilde oradan ayrıldı. Dört adamını bir jandarma ile Naima'ya gönderdi. Bu adamlar Necla'ya Emin Mecid'i yakaladıklarını ve Necla fikrini değiştirmezse öldüreceklerini söylediler. Necla fikrinden dönmedi. Adamlar dışarı çıktılar, havaya hayli kurşunlar sıktıktan sonra üzerinde kurşun deliği olan bir fes ve kanlı bir mendille döndüler. Bunları kızın önüne atıp, "İşte senin nişanlının kanı; işte budur fesi! Onu katlettik! Artık cebren kerhen Emir Mustafa'nın mahdumuyla iktiranı [yakınlaşmayı, evlenmeyi] kabul edeceksin" dediler. Bu sözlerle yetinmeyerek üzerine silah da çevirdiler. İşte bu "gaddar ve zalim muamele" üzerine, "biçare kız, birdenbire akıl ve rüşdünü" yitirdi, feryat ile adamlara saldırmaya başladı. Kızı tokatlayıp, bir iple bağladıktan sonra durumu Mustafa'ya haber vermeye koştular.[22]

Emin, Bâbıâli'ye yazmadan önce resmi şikâyette bulunmak üzere Naum Paşa'ya gitmişti. Meselenin artık "ikna ve uzlaşma yoluyla tedricen" çözülecek yanı kalmadığını anlayan Naum, kanunun zorlayıcı gücüne yöneldi. Necla'nın derhal jandarma marifetiyle Naima'daki çiftlikten alınıp anne babasının Damur'daki evine götürülmesini emretti. Sonra da Emin'e Necla ile evlenmeyi hâlâ isteyip istemediğini sordu. Emin kararını yineledi. Naum, evlilik için usulen lazım olan baba rızasını almak için Halil ile de irtibata geçti. Halil hâlâ Emin Mecid'in Necla'ya uygun olmadığını düşünüyordu, fakat salt kızının "şerefini korumak için muvafakat" etti.[23]

---

22 CL 2/94: belge #12-13, Haz. 1310 [Haziran 1894], Emin Mecid'den Bâbıâli'ye.

23 Halil'in fikri için, bkz. CL 2/94: belge #11, Haz. 1310 [Haziran 1894], Halil'den Bâbıâli'ye. Naım'un anlattıkları için, bkz. belge #7, 8 Z 1311 [12 Haziran 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye. Karş. Emin Mecid'in 22. notta belirtilen mektubu (belge #12-13).

Halil'in onayını garantileyen Naum, Necla'nın Emin'in evlenme teklifini kabul ettiğini resmen tespit etmesi için yetkili şeriat memuru Kadı Şeyh Yusuf Efendi'yi Damur'a gönderdi. Necla teklifi kabul etti, fakat kadı, Necla'nın tavırlarından "şuurunda eser-i halel", yani bozukluk izleri sezdiğini, bu durumun kızın yanıtını geçersiz kılacak nitelikte olduğunu Naum'a bildirdi. Naum telaşa kapıldı. Acele Cebel-i Lübnan baştabibini Necla'yı muayene etmeye gönderdi. Bir yandan da Arslanların aile hekimi Dr. Hyppolite de Brun ile temas kurdu. Her iki doktor da kadının gözlemini doğruladıktan başka Necla'nın vücudunda fiziksel taciz emareleri gördüklerini de bildirdiler. Tebdil-i mekân ve iyi bir tıbbi bakım tavsiye ettiler.[24]

Naum, yaveriyle birlikte birkaç jandarma göndererek Necla'yı kendisinin Beyrut'taki konağına getirtti. Kızı muayene etmek için başka doktorlar çağrıldı ve yazdıkları ilaçlar kıza itinayla verildi. Necla yine de iyileşmeyince, doktorlar hastahaneye yatırılmasını tavsiye ettiler. Naum, kızın eğitim aldığı ve daha sonra da sığındığı Lazarist rahibelerle bağlantılı olan, "Soeurs de Charité" Fransız misyoner Hastahanesi'ne yatırılmasını sağladı. Bu geçici bir tedbirdi, zira hastahane ruhsal rahatsızlıkları olan hastaları tedavi edecek donanıma da uzmanlığa da sahip değildi.[25] Halil ise kızının bir gün için bile olsa misyonerlerin yanına dönmesine şiddetle karşı çıktı, çünkü onları sorunun kaynağı olarak görüyordu. Halil, Emin'in misyonerlerin aleti olduğu yolundaki kanısını da değiştirmiş değildi, ama ne de olsa akraba idi ve kızı onunla evlenirse çektiği acıların biteceğini ümit etmek istiyordu.[26] Doktorlar, vali ve Mustafa onunla aynı fikirde değillerdi. Necla hastahaneye yatırıldı.[27]

Necla'nın sağlık durumu iyileşme emaresi göstermeyince, hastahane yönetimi daha fazla yardımcı olamayacaklarını öne sürerek kızın alınmasını istedi. Halil'in ve etrafına topladığı bazı akrabasının Necla'nın derhal ailesine teslim edilmesi için yaptıkları patırtılı ısrarlar da hastahanenin kararını etkilemiş olmalı. Naum, bu taleplere boyun eğmeyi reddettiğini Bâbıâli'ye bildirdi, çünkü çağrılan doktorlar, "mükerreren" Necla'nın düzelene değin anne-babasından ve akrabasından uzak kalmasını, mümkünse bir akıl hastaha-

---

24 CL 2/94: belge #7 [11 Haziran 1894]. Bu hekimin aşağıda 29. notta belirtilen raporu imzalayan doktor olduğunu düşünüyorum. Ancak, Arap harfleriyle yazılmış olan isim pek net değil, Brikstone (Brickstone) olarak okumak da mümkün.

25 CL 2/94: belge #7. Halil'in aşağıdaki notta belirtilen mektuplarıyla karşılaştırınız.

26 CL 2/94: belge #11, Haz. 1310 [Haziran 1894]; belge #23, 29 Haz. 1310 [11 Temmuz 1894]; belge #43, 30 Tem. 1310 [11 Ağustos 1894]; belge #56, 24 Teşrin-i evvel 1312 [5 Kasım 1896], ve belge #58, 31 Mayıs 1313 [12 Haziran 1897], hepsi Halil'den Bâbıâli'ye.

27 CL 2/94: belge #7 [Haziran 11, 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye.

nesine yatırılmasını tavsiye etmekteydiler. Halil öfkeliydi; orada burada atıp tutuyor, Naum'u misyonerlerle işbirliği yapmakla itham ediyordu. Naum, babanın da ruhsal sorunları olduğunu düşünmeye başlamıştı, ama kızın yatırılabileceği bir hastahane bulunana değin Necla'ya evini açmak da istemiyordu artık. Ruhsal rahatsızlıkları olan hastaların bakımı için donanımı olan en yakın hastahane, Birmana'da Church Missionary Society tarafından işletilen İngiliz hastahanesiydi. Halil bunun lafını bile ettirmiyor, kızını İstanbul'a götürmek istiyordu. 18 Haziran'da Naum Bâbıâli'ye bunun ayarlanıp ayarlanamayacağını telgrafla sordu. Ertesi gün, Bâbıâli kızın derhal İstanbul'a gönderilmesini mutasarrıfa bildirdi.[28]

İstanbul yolculuğu için gerekli hazırlıklar yapılırken Necla, Beyrut'un hayli itibarlı Müslüman ileri gelenlerinden Muhammed Ali Beyhum Efendi'nin evine yerleştirildi. Kısmen biraz iyileşme belirtisi gösterdiğinden, ama daha ziyade seyahat hazırlıkları konusunda babasıyla mutasarrıf arasında anlaşmazlık çıktığından, Necla'nın yolculuğu iki hafta gecikti. Naum Paşa, Necla'nın "ailesinin tesirinden ve baskısından uzakta" bakılmasında fayda gören bir "tıbbi konsültasyon raporu"nu öne sürerek, Halil'in Necla ile aynı gemide İstanbul'a gitmesine, İstanbul'dan aksine bir talimat gelmedikçe, izin vermemekte direniyordu.[29] Halil ise Naum'un tutumunu babalık haklarını çiğneyen bir "zulüm" sayarak şiddetle itiraz ediyordu. Şuur bozukluğu olan bir kimsenin velayetinin şeriata göre babaya ait olduğunu hatırlatıyordu.[30] Bâbıâli, tıbbi açıdan gerçekten öyle gerekiyorsa kızı ayrı göndermelerini, fakat babayı da başka bir gemiyle gelirse kızına İstanbul'da kavuşacağına dair ikna etmelerini Naum Paşa'ya ve Beyrut valisine bildirdi.[31] Halil yine de kı-

---

28 CL 2/94: belge #7, ve belge #10 ve #9, 6 ve 7 Haz. 1310 [18 ve 19 Haziran 1894], Bâbıâli ile Naum arasındaki yazışmalar.

29 CL 2/94: belge #14 (28 Z 1311) ve belge #16 (22 Haz. 1310) [1 ve 4 Temmuz 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye. Belgede sözü geçen bu ileri gelen Beyrutlunun adını ben Behim olarak okuyorum, fakat bölgeyi iyi bilen meslektaşım Karl Barbir, Muhammed Ali Beyhum olması gerektiğini düşünüyor.

Söz konusu tıbbi raporun bir nüshası Naum'un mektubuna ilişik. Raporda şöyle deniyor: "Les médecins sous si que réunis en consultation après avoir examiné Mademoiselle Negle Reslan at après midi out constaté une amélioration notable dans son état dans ses conditions an ne doit pas l'enfermer dans une maison. Je santé et nous pensons que si un changement j'air et un climat plus frais peuvent lui être profitable c'est à la condition expresse que Mademoiselle Negle sait jusqu'a nouveaux ordres sous traite a la rue a l'influence et a l'autorité de sa famille. Signe: [Hyppolite] de Brun." (Bkz. CL 2/94: belge #17, 4 Temmuz 1894).

30 CL 2/94: belge # 24-28 [13-22 Haziran 1894], Halil'in Bâbıâli'ye telgrafları. Karş. CL 2/94: belge #32, 22 M 1312 [26 Temmuz 1894], Bâbıâli'den İstanbul Şehremaneti'ne, ve belge # 43 [11 Ağustos 1894], Halil'den Bâbıâli'ye.

31 CL 2/94: belge #15 ve #19: 23 ve 27 Haz. 1310 [5 ve 7 Temmuz 1894], Bâbıâli'nin Cebel-i Lübnan ve Beyrut valilerine telgrafları.

zıyla aynı gemiye binmeye çalıştı, ama Beyrut valisinin kesin emriyle hareket eden Beyrut polis şefi onu zorla engelledi.[32] Necla nihayet 10 Temmuz 1894'te, iki refakatçi ve Naum'un atadığı bir görevli eşliğinde Beyrut'tan İstanbul'a doğru yola çıktı.[33] Babası da, İstanbul'da iyi bir çevresi ve nüfuzlu tanışları olan eski Şam valisi Rauf Paşa ile birlikte bir hafta kadar sonra İstanbul'a gitmek üzere gerekli hazırlıklara girişti.[34]

Necla'nın çektikleri II. Abdülhamid'in de kulağına gitmiş, sultan mesele ile bizzat ilgilenmeye başlamıştı. Necla'nın İstanbul'a gönderilmesine dair Bâbıâli'nin Naum Paşa'ya gönderdiği talimatın sultandan kaynaklandığı bellidir. Yine sultanın isteğiyle, Bâbıâli, İstanbul Şehremaneti'ne (yani o zamanın belediye idaresine), "Cebel-i Lübnan'da büyük bir aileye mensub Necla Arslan nam kızın" bizzat karşılanarak Haseki Nisa Hastahanesi'ne yerleştirilmesini bildirdi. Necla'nın yalnız Fransızca ve Arapça konuşabildiği ve yanında iki refakatçisi olacağı da hatırlatıldı. Şehremaneti yetkilileri bu talimata uygun davrandılar. Necla, itibarlı bir kadın hastahanesi olan Haseki'de hazırlanan özel bir yere yerleştirildikten başka iki refakatçisine de Şehremaneti'nden aylık bağlandı.[35]

Ayrıca, Sadrazam Ahmet Cevad Paşa, Halil Arslan da İstanbul'a vardıktan kısa bir süre sonra, Toptaşı Bimarhanesi Baştabibi Dr. Castro başkanlığında teşkil edilecek bir uzmanlar heyeti huzurunda baba ile kızı bir araya getirecek bir toplantı düzenlenmesini istedi. Bu tıp heyeti, kızı muayene ile birlikte iyileşmesi için babası ve başka yakınlarından uzak tutulması gerektiğine dair mahallinden belirtilen görüşün ne ölçüde yerinde olduğunu ve babanın kızını düzenli olarak görmesinde bir sakınca olup olmadığını tespit edecekti.[36] Yedi hekimden oluşan bir konsültasyon heyeti kurularak 27

32 CL 2/94: belge #23, 29 Haz. 1310 [11 Temmuz 1894], Halil'in Şam'dan Bâbıâli'ye telgrafı, ve belge #29, 6 Tem. 1310 [18 Temmuz 1894], Halil Halid Paşa'nın Beyrut'tan Bâbıâli'ye telgrafı.

33 CL 2/94: belge #21, 28 Haz. 1310 [10 Temmuz 1894], Naum'dan Bâbıâli'ye.

34 CL 2/94: belge #23 [11 Temmuz 1894], Halil'in telgrafı.

35 CL 2/94: belge #20, #30, ve #31, 10-17 M 1312 [14-21 Temmuz 1894]. Bu yazışmalar, Bâbıâli ile Şehremaneti'nin sultanın şahsi talimatı doğrultusunda hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Haseki Hastahanesi'nin tarihçesi ve modernizasyonu için, bkz. Feryal Gündüz, "Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Kadınlara Mahsus bir Hastahane: Haseki", *The New History of Medicine Studies 5* (1999): 95-112, ve Zuhal Özaydın, "Haseki Darüşşifası", *Türk Tıp Tarihi Kongresi: Bildiriler, 17-19 Şubat 1988* (Ankara, 1992), s. 183-187.

36 CL 2/94: belge #32, 22 M 1312 [26 Temmuz 1894], Bâbıâli'den Şehremaneti'ne. Dr. A. Castro İstanbul'a yerleşmiş bir Levantendi. Önce Pinel ekolünün savunucularından olan Dr. Louis Mongeri'nin asistanı, ardından da 1882-1908 yılları arasında Toptaşı Bimarhanesi baştabibi olarak İstanbul'da akıl hastalarının tıbbi tedavisini modernize etme çabalarında rol aldı. Bkz. Hamit Er, "Dr. Avni Mahmut ve Türkiye'de Akıl Hastalıkları Eğitimi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, ed. H. Hatemi ve A. Kazancıgil, İstanbul, 2001, s. 175-185, burada, s. 177-78.

Temmuz'da toplanması kararlaştırıldı. Halil ile de irtibata geçilmiş ve toplantıya katılması gerektiği kendisine birkaç kez hatırlatılmıştı. Fakat Halil ortalıkta gözükmedi. Belki, kızının ters bir tepki göstermesinden korkmuştu. Hekimler Necla'yı muayene ederek bir ön rapor hazırladılar. Kızın bir şuur bozukluğu ("muhtel uş-şuur") olduğu anlaşılmakla beraber, "bu misilli hastalığa giriftar olanların bir defa muayene ile ahval-i fikriyyesi" kesin olarak bilinemeyeceğinden, uygulanacak tedaviye ve bu arada pederine teslim edilip edilemeyeceğine dair kat'i bir rapor verilebilmesi için birkaç muayene daha gerektiğini belirttiler. Kızın bu hale nasıl geldiği hakkında bilgiye ihtiyaç olduğunu da eklediler. Cebel-i Lübnan Mutassarrıflığı Necla'nın hastalığına ilişkin daha önce konulan teşhisleri ve uygulanan tedavileri tafsilatıyla belirten tıbbi bir dosya göndermemişti. Bâbıâli'nin ilettiği dosyada tek bir telgraftan başka tıbbi içerikli belge yoktu, fakat aynı dosyada yer alan yazışmalardan en az iki kez tıbbi konsültasyon yapıldığı gibi bir izlenim çıkıyordu. Heyet, Necla'nın hastalığının geçmişi hakkında mümkün olduğunca ayrıntılı bilgi edinebilmek için Bâbıâli'nin yardımını istedi. Necla ile babasını bir araya getirmek üzere iki gün içinde bir toplantı daha yapılmasının kararlaştırıldığı da belirtildi.[37]

Halil heyetin ikinci toplantısına katıldı. Görünen o ki, hekimler babasını gördüğünde Necla'nın ruhsal durumunda bir bozulma olduğuna dair somut bir emare müşahede etmediler. Halil ile yaptıkları görüşmelere ve muayene sonuçlarına dayanarak, Necla'nın içine düştüğü koşulların sinir buhranlarına yol açan irsi bir temayülü tetiklemiş olabileceği yönünde bir ön teşhise vardılar.[38]

Haseki Hastahanesi'ne yattıktan sonra Necla'nın durumu bir ay iyi gitti, fakat sonra bozulmaya başladı. Önce hastahanenin bahçesinden "çiçek toplamak ve sair bazı münasebetsiz hal ve harekâtta" bulunuyordu. Sonra odasındaki eşyayı dışarı atmak, camları kırmak, hizmetinde bulunanlara vurmak gibi hallerle tezahür eden öfke krizleri başgösterdi.[39] Beyrut'tan onunla birlikte gelmiş iki refakatçi hanım yanında daha fazla kalmak isteme-

---

37 Heyette, Bimarhane Baştabibi Dr. Castro Efendi ve ikinci tabibi Dr. Avni Bey, Haseki Hastahanesi baştabibi ile ikinci ve üçüncü tabibleri ile birlikte iki tabib daha vardı. CL 2/94: belge #36, 15 Tem. 1310 [27 Temmuz 1894], konsültasyon raporu. Ayrıca, bkz. belge #33-35, 23-24 M 1312 [27-28 Temmuz 1894], hastahane, Şehremaneti ve Bâbıâli arasındaki yazışmalar. Naum, daha önceki teşhisler ve tedaviler ile ilgili ek bilgi taleplerine yanıt vermedi.

38 Bu konuda elimizde Halil'in sözleri dışında veri yok. Bkz. CL 2/94: belge #43, 30 Tem. 1310 [11 Ağustos 1894], Halil'in Bâbıâli'ye doktorların muayenesi ve fikri konusunda mektubu.

39 CL 2/94: belge #44, 11 S 1312 [20 Ağustos 1894]; Şehremaneti'nden Bâbıâli'ye.

yip Lübnan'a dönmekte ısrar ettiler. Bâbıâli, civardan Arapça bilen ve Necla'ya bakabilecek uygun bir kadın bulunması için Şehremaneti'ni görevlendirdi. Bu arada, hastahane yönetimi Necla'yı sakinleştirmenin ve zaptetmenin güçlüğü hakkında sızlanmaya başladı, Necla'nın, akıl hastalıklarında uzman ve öfke patlamalarıyla uğraşmaya hazırlıklı bir hastahaneye nakledilmesini istedi. Şehremaneti Necla'yı Toptaşı Bimarhanesi'ne sevk etmeyi düşündü, ama bu hastahanenin kadın koğuşları genişletilerek yeniden inşa edilmekteydi.[40]

Bâbıâli'nin bu sorunların hallinde Halil'in yardımcı olabileceğini düşündüğü ve bu yardımı sağladığı anlaşılıyor. Halil, İstanbul'da münasip bir ev kiralayıp eşini de Lübnan'dan getirirse, Necla'ya bu evde bakabileceklerini, tedavisinin hastahaneye yatmasına ihtiyaç kalmadan sürdürülebileceğini düşündü. Bab-i Ali'nin araya girmesiyle, Haseki Hastahanesi yetkilileri Halil gerekli hazırlıkları yaparken Necla'yı bir süre daha hastahanede tutmayı kabul ettiler.[41] 21 Ekim 1894'te, Haseki Hastahanesi'ne yatırılmasından üç ay kadar sonra, annesiyle babası Necla'yı alarak İstanbul'daki yeni evlerine götürdüler. Halil sevinçliydi; herkese teşekkür etti ve Haseki Hastahanesi'ne ellibeş Osmanlı altın lirası bağışta bulundu.[42]

Halil ile eşi sevinmekte acele etmişlerdi. Necla eve çıktıktan sonra baş edemeyecekleri sorunlar çıkarmaya başladı. Evden kaçıp duruyor, sinir nöbetlerine tutuluyordu. Anne babası onu sakinleştirmekten ve zaptetmekten aciz kalıyorlardı. Halil 11 Aralık'ta Necla'yı Haseki Hastahanesi'ne geri götürdü. Başhekim ve hastahane personeli, kış zamanı hastahanenin dolu olduğunu, Necla'ya daha önceki gibi özel bir yer ayırmalarına imkân bulunmadığını, başka hastalar arasına koysalar, "müptela olduğu illet-i cinnet" sebebiyle Necla'nın onları "taciz ve rahatlarını ihlal" edeceğini Halil'e anlatmaya uğraştılar. Ama Halil kızını eve götürmeye yanaşmadığı gibi, Necla da "asla" eve gitmek istemeyerek hastahanede kalmak için "feryad ve figana" başlayınca, doktorlar, "şimdilik" kaydıyla Necla'yı bir odaya yerleştirdiler. Fakat, "zabt u rabtı müşkil olduğundan" bir an önce bir çare bulunması gerekiyor-

40 CL 2/94: belge #37-40, ve belge #44, 14-20 S 1312 [16-22 Ağustos 1894], Şehremaneti ile Bâbıâli arasında yazışmalar. Toptaşı Bimarhanesi hakkında ve 1893'te düştüğü perişan halden kurtarmak için girişilen yeniden inşaat çalışmaları için Fatih Artvinli'nin değerli çalışmasına bakınız: *Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927): Delilik, Siyaset ve Toplum*, yayınlanmamış doktora tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, 2011.

41 CL 2/94: belge #42, 25 S 1312 [27 Ağustos 1894], Bâbıâli'den Şehremaneti'ne.

42 CL 2/94: belge #45, 21 R 1312 [21 Ekim 1894], Şehremaneti'nden Bâbıâli'ye. Bağışın beş lirası Necla'ya bakan hasta bakıcılar içindi. Geri kalan meblağ, Şehremaneti'nin ve Bâbıâli'nin onayıyla, hastahaneye gelir yazıldı.

du.[43] Şehremaneti'nin başvurusu ve sadrıazam ile sultanın bizzat müdahaleleriyle, Necla iki gün içinde Toptaşı Bimarhanesi'nin yeniden yapımı henüz tamamlanmış olan kadınlar kısmına sevk edildi.[44]

Bimarhane'de Necla'ya iyi bakıldı. Kıza "manya" teşhisi konmuştu. Gördüğü ihtimam ve aldığı ilaçlar onu daha sakin bir hale kavuşturdu. Hatta anne babası onu bir süre için yine eve çıkarabileceklerini düşündüler. 1312 yılının yaklaşmakta olan Ramazan ayında (Şubat-Mart 1895) evde olmasını arzu ettiler.[45] Necla, Mayıs başında hastahaneye geri döndü. Babasının ifadesine göre, hastalığı depreşmişti. Fakat, Halil'in o tarihte bazı işleri için Beyrut'a gitmek zorunda kalması da bir sebep teşkil etmiş olabilir.[46]

Necla Bimarhane'de on yedi ay daha kaldı, arada bir eve çıkıyordu. 5 Kasım 1896'da hastahaneden tamamen taburcu edildiğinde, epey toparlanmış olduğu anlaşılıyor. Aile çok mutluydu. Halil, sultana, sadrazama ve hastahane personeline duyduğu minneti ifade edecek söz bulamıyordu.[47]

1897 yılının Haziranı'nda aile hâlâ İstanbul'daydı. Necla'nın ruhsal çöküşünü tetikleyen hadiselerin üzerinden üç seneyi aşkın bir zaman geçmişti. Necla, belki de olup bitenleri unutmasına ve affetmesine yardım eden ilaçların etkisiyle, artık daha iyiydi. Fakat Halil kızının çektiklerinden ve bu yüzden kendisinin uğradığı maddi ve manevi sıkıntılardan sorumlu tuttuğu insanları ne unutmuş ne de affetmişti. Sorunlarının baş müsebbibi olarak misyonerleri görüyordu, ama uluslararası antlaşmalar misyonerleri koruduğundan onlardan bir talebi olamayacağını biliyordu. Hıncını Naum Paşa'dan çıkarmayı düşündü. Sadrazama gönderdiği son mektupta, bir yandan minnet ve şükranlarını ifade ederken, bir yandan da Naum Paşa'ya karşı tazminat davası açmak istediğini belirtti. Aslen Latin Katolik olan Naum'u, tek bir ferdi bile kendi dinlerine geçirmek için her şeyi yapabileceklerine inandığı misyonerlerin gayretkeş bir işbirlikçisi olmakla itham ediyordu. Hukuki açıdan

---

43 CL 2/94: belge #49, 13 C 1312 [11 Aralık 1894], Haseki Hastahanesi baştabibinden Şehremaneti'ne, ve belge #47 ve #48, 12 C 1312 [11 Aralık 1894], Şehremaneti'nden Bâbıâli'ye.

44 CL 2/94: belge #46, 13 C 1312 [12 Aralık 1894], Bâbıâli'den Şehremaneti'ne. Belge #56 [5 Kasım 1896] (Halil'den Bâbıâli'ye), Necla'nın sevkini sultanın bizzat buyurduğunu açıkça ortaya koyuyor.

45 CL 2/94: belgeler #50 ve #51, 25-28 Ş 1312 [23-26 Şubat 1895], Şehremaneti ile Bâbıâli arasındaki yazışmalar.

46 CL 2/94: belge #54, 16 Za 1312 [11 Mayıs 1895], Bâbıâli'den Şehremaneti'ne. Karş. CL 2/94: belge #53 [4 Mayıs 1895], Halil'den Bâbıâli'ye, ve belge #52, 11 Za 1312 [5 Mayıs 1895], Bâbıâli'den Beyrut'a.

47 CL 2/94: belge #56 [5 Kasım 1896], Halil'den Bâbıâli'ye.

daha somut olarak, Halil'in babalık haklarını hiçe sayıp, Necla'yı evinden jandarma zoruyla aldırmak, sonra da "müstebid, kanunsuz ve hakkaniyetsiz" davranışlarını temize çıkarmak için mahalli hekimlere kendi emriyle yanıltıcı tıbbi raporlar yazdırmış olmakla suçluyordu.[48]

Halil'in mektubu, Sadrazam Halil Rıfat Paşa'yı kızdırdı. Kâtiplerine, mektubun aynen değil fakat içindeki münasebetsiz ifadeler çıkarıldıktan sonra bir nüshasının mutasarrıfa bilgisi ve görüş bildirmesi için gönderilmesini söyledi. Mutasarrıfa gönderilen metnin asıl mektuptan başlıca farkı, Halil'in Naum'a yönelttiği "dini taassub" ile rahibe ve başka misyonerlerin "fâsid" maksatlarına hizmet ettiği şeklindeki ifadelere yer verilmemiş olmasıydı.[49]

Naum'un Necla'nın davasını ele alış biçiminde tutarsızlıklar yok değildi. Sorun çığrından çıkıp Naum'un kamu gözündeki imajını sarsmaya başlayıncaya değin mahalli örfü kanunların üstünde tutmayı uygun görmüştü. Sonra kanuna da örfe de pek bakmaksızın işi idari irade ve emirlerle halle girişmişti. Verdiği kararları tıbbi uzmanların görüşlerini öne sürerek savunmuş, fakat İstanbul'a kısa ve muğlak bir nottan başka somut bir tıbbi rapor veya belge iletememişti.[50] Dahası, kaymakamlık yetkisini (ve ayrıca "amcalık" yetkisini) açıkça suistimal ederek Necla ile Emin'i baskı altına alan Mustafa Arslan'a karşı hukuki ya da idari hiçbir işleme başvurmamış, belki de başvuramamıştı.

Herşeye rağmen, Naum'un zor bir görevi olabildiğince başarılı bir biçimde yürüttüğüne dair İstanbul'da hâkim olan kanaat değişmedi. Cebel-i Lübnan mutasarrıflarına hayli hareket özgürlüğü tanınırdı, zira birbiriyle sürekli çatışma halinde olan birçok dahili ve harici çıkarı ve baskıyı dengelemek gibi zor bir işi başarmaları gerekmekteydi. Naum da hükümetin en az beş yıl daha Cebel-i Lübnan'da tutmak istediği deneyimli ve güvenilir bir devlet memuruydu.[51] Mustafa Arslan da Naum'u desteklemeye devam ettiğine

---

48 CL 2/94: belge #58, 31 Mayıs 1313 [12 Haziran 1897], Halil'den Bâbıâli'ye.

49 CL 2/94: belge #57, 16 M 1315 [17 Haziran 1897], Bâbıâli'den Naum Paşa'ya ve bu mektubun müsveddesinde üstü çizilen ifadelerle kenarına düşülen not.

50 Bkz. CL 2/94: belge #17, 4 Temmuz 1894, yukarıda 29. notta alıntılanan rapor.

51 Makamın zorluğu için, bkz. Akarlı, *The Long Peace*, 2. ve 3. bölümler. Osmanlı hükümeti Naum'un 1897 Ağustosunda bitecek olan mutasarrıflık süresini uzatmak istiyordu. Fakat Cebel-i Lübnan'ın özel statüsünü tanımlayan protokoller doğrultusunda, mutasarrıf atamalarının altı büyük Avrupa devletinin sefirlerince onaylanması gerekmekteydi. Halil'in Naum'u dava etme arzusu, tam Bâbıâli süre uzatma işini bu sefirlerle müzakere ederken gelmişti (Naum'un yeniden atanmasına ilişkin müzakereler için, bkz. CL 1/20: belge #29, 21 S 1315 [21 Temmuz 1897], Hariciye Nezareti'nden Bâbıâli'ye). Hem sultan hem de ilgili nazırlar Naum'a hâlâ güven duyduklarından, Osmanlı hükümeti 1902'de Naum'un görev süresini ikinci kez uzatmayı düşündü. Ancak, Cebel-i Lübnan'da Naum'un zayıflayan itibarı ve üst düzey bir görevliyi aynı makamda on yıldan fazla

göre,[52] Halil, İstanbul'daki hâmilerini ve memleketteki muktedir kuzenini kızdırmamak için, Naum'a dava açma fikrinden vazgeçmek zorunda kaldı.

Osmanlı hükümeti açısından, Necla Arslan dosyası nihayet kapanmıştı. Aslında Sultan II. Abdülhamid şahsen müdahale etmiş olmasa, hükümet Necla'ya o kadar ilgi göstermezdi. Peki sultan bu meseleye niçin önem verdi? Devletin karşı karşıya olduğu devasa sorunlarla bizzat uğraşan otokratik bir padişah, o sorunlara nazaran pek tali bir iş gibi gözüken taşralı bir kızın sıkıntılarıyla nasıl oldu da böyle yakından ilgilendi? Üç neden akla geliyor:

İlki, II. Abdülhamid'in taşra ileri gelenlerinin devlete bağlılıklarını güçlendirmeye verdiği önem. Bu husus, sultanın iç siyasetinin temel taşlarından biriydi. Sultan, eyaletlerde nüfuzu olan âyan ve eşraf gibi kimselerin dışlanarak yabancılaştırılmış olmalarını, önceki dönemde girişilen ıslahat çabalarının yeterince başarılı olamamasının ve merkezi hükümetin uğradığı derin itibar kaybının başlıca nedenlerinden biri olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, saltanatının ilk yıllarından itibaren, hükümete mahalli destek sağlayabilecek kimselerle iyi ilişkiler kurulmasına önem verdi. Bu tutum, dış müdahelelere ve iç muhalefete karşı hükümetin konum ve itibarının güçlenmesinin gerçekçi olarak mümkün veya stratejik olarak zorunlu görüldüğü yerlerde özellikle vurgulandı. Cebel-i Lübnan ufak bir yer olmasına rağmen devletin stratejik ve diplomatik açıdan çok önem verdiği bir bölgedeydi ve Arslanlar da Lübnan'ın en nüfuzlu ailelerindendi. Bu bakımdan, II. Abdülhamid'in Arslanlarla ilgili bir sorunu önemsemesi, izlediği iç siyasete uygundur ve şaşırtıcı değildir.[53]

Akla gelen ikinci neden, Necla'nın durumunda olaya misyonerlerin karışmış olması. Osmanlı topraklarında misyoner faaliyetleri, 1838'den itibaren büyük Avrupa devletlerinin tebaasına tanınan çeşitli hukuki imtiyazlar ve diplomatik güvencelere bağlı olarak giderek artmış, yaygınlaşmıştı. Os-

---

tutma konusundaki tereddütler, hükümeti onun yerine Muzaffer Paşa'yı mutasarrıf olarak tayine sevk etti (Bkz. CL 3/113: belge #7-#9, 3 Ca - 4 C 1320 [5-20 Eylül 1902]). Naum, Hariciye Nezareti'nde üst düzey bir göreve tayin edilerek hükümete başarıyla hizmet etmeyi sürdürdü. 1911'de vefat ettiğinde Osmanlı Devleti'nin Paris sefiriydi (Bkz. Akarlı, *The Long Peace*, s. 63-64 ve 196-197).

52 Naum'un görev süresinin uzatılması şerefine düzenlenen şenliklerin başında Mustafa Arslan bulunuyordu. Bkz. CL 3/107: belge #4 - #9, Ca-B 1315 [Ekim-Aralık. 1897], söz konusu şenlikler hakkında Bâbıâli ile Beyrut ve Cebel-i Lübnan arasındaki yazışmalar.

53 II. Abdülhamid'in politikalarının bu yönü, onun döneminde Osmanlı eyaletlerini (özellikle de Arap eyaletlerini) ele alan birçok çalışmada ortaya konmuştur. Bu eserlerin listesi için, bkz. Engin Akarlı, "The Tangled End of Istanbul's Supremacy", *European Modernity and Cultural Difference: From the Mediterranean Sea to the Indian Ocean, 1890s-1920s*, ed. Leila Fawaz ve C. A. Bayly, New York, 2002, s. 261-284; özellikle 16. ve 26. notlar. Ayrıca bkz. Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq*, Londra, 2006.

manlı hükümeti misyonerlerin sunduğu modern sağlık ve eğitim hizmetlerine başlarda sıcak baktı. Fakat misyonerler ayrıcalıklarını bağlı oldukları yabancı devletlerin siyasi çıkarlarını destekleyecek biçimlerde kullandıklarında ya da yerel göreneklere ve gerçeklere gereken hassasiyeti göstermediklerinde, hükümet çaresiz kalıyordu, çünkü misyonerleri ve başka yabancıları koruyan anlaşmaları değiştirecek gücü kalmamıştı. Görevlilerin veya kaygılı vatandaşların ülkenin her yanından gönderdikleri çeşitli resmi veya özel raporlar, arzıhaller ve başka yazılar, misyoner faaliyetlerinin Müslümanlar arasında bile yabancılaştırıcı bir tesiri olduğunu fakat sağladıkları hizmetlere de ihtiyaç duyulduğuna işaret ediyordu. II. Abdülhamid, misyoner faaliyetlerinin olumsuz etkilerini dengeleyebilmek için gerek devletin gerekse yerel halkın girişimleriyle aynı kalitede sağlık ve eğitim hizmetlerinin sunulması gerektiğine inandı. Devletin mali imkânlarının fevkalade sınırlı olması bu doğrultuda arzu edilen mesafenin alınmasını engelliyordu. Yine de gerçekleştirilebilen projeler sultan için gurur vesilesi oluyordu. Dolayısıyla, Necla'nın İstanbul'da tedavisini, misyoner faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir bölgenin halkına hükümetin de ihtiyaç duyulan hizmetleri sağlayabileceğini göstermek açısından bir fırsat bildiğini düşünmek mümkündür.[54]

Son olarak, II. Abdülhamid'in Necla ile ilgilenmesinin şahsi bazı nedenleri olabileceği akla geliyor. Kızın sağlığı ile ilgili her gelişmeye merkezi hükümetin hızla tepki vermesini başka türlü açıklamak zor. Arslanlar önemli bir aile olmakla birlikte, Necla'nın babası ailenin önemli veya nüfuzlu üyelerinden değildi. Üstelik II. Abdülhamid, hükümetin tek bir kişiye sağladığı yardımın misyonerlik faaliyetlerinden kaynaklanan çok yönlü etki ve sorunları dengelemek açısından pek bir faydası olmayacağını bilecek kadar gerçek-

54 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londra ve New York, 1998, özellikle s. 93-134. Bölgedeki misyonerlik faaliyetinin etkileri üzerine son zamanlarda yapılan başka çalışmalar için, bkz. Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, 2000; Ceasar Farah, *The Politics of Intervention in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, Londra ve New York, 2000; Eugene Rogan, *Frontiers of the State in the late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge ve New York, 1999, özellikle 4. ve 5. bölümler, ve Eleanor Doumato, ed., *Islam and Christian-Muslim Relations* 13/4 (2002), özel sayı: *Missionary Transformations: Gender, Culture and Identity in the Middle East*. II. Abdülhamid'e sunulan raporlar ve arzıhaller ise çok sayıda. Bkz. örneğin Vasa Paşa'nın görüşleri: YEE 35/439/122/105, defter 1, s. 47-50, 19 Ş - 29 L 1305 [30 Nisan - 8 Temmuz 1888] ve YEE 35/429/122/104, belge #75, 1 B 1305 [11 Nisan 1888]. Eğitim politikaları için ayrıca bkz. örneğin, Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1980; Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford ve New York, 2002 ve S. Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Lieden, 2001.

çi bir siyasetçiydi. Necla'nın hikâyesi belli ki sultanın yüreğinde hassas bir noktaya dokunmuştu. Bu hususta bazı ipuçları, 1909'da tahttan indirilmesinden 1918'de vefatına değin ev hapsinde geçirdiği dönemde sultanın yaptığı hayat muhasebesine zaman zaman muhatap olarak işittiği anı ve düşünceleri kaydeden İttihadçı genç doktor Atıf Hüseyin'in günlüklerinde var.[55]

Abdülhamid, 1868'de doğan ilk çocuğu Ulviye'nin trajik ölümünden üç kez söz ediyor Atıf Hüseyin'in tuttuğu günlüklerde ve bu kaybı hayatının ilk sarsıcı olayı ve "felaketi" sayıyor. Annesini on bir yaşındayken, babasını ise on dört yaşındayken kaybetmiş olmasına rağmen onların ölümlerini aynı sınıfa sokmaması ilginç. Ulviye yaşasaydı, Necla ile hemen hemen aynı yaşta olacaktı. Fakat Ulviye yedi yaşında, kibrit kutusuyla oynarken giydiği tül elbise tutuşunca ağır şekilde yanmıştı. O sırada Çengelköy'de bulunan Abdülhamid'e acele, "Kızın biraz rahatsızlandı; seni istiyor" şeklinde üstü kapalı bir haber iletilmişti. Endişeye kapılan genç şehzade Dolmabahçe Sarayı'na en süratli şekilde dönebilmek için küreklerden birine kendi geçmişti. Abdülhamid, Ulviye ölmeden önce onu öpmeye ancak yetişebilmişti. Küçük kızın son nefesini vermek ve acılarından kurtulmak için kendisini beklediğini düşünmüş, ızdırapla sarsılıp sevgili kızının yanına çökmüştü.[56]

Hayatının ileriki yıllarında Abdülhamid'in kız ve erkek başka çocukları oldu. Kızlarının eğitim ve refahıyla yakından ilgilendi ve onların başarılarından gurur duydu. Kızları da onu hayranlıkla sevdiler.[57] Şefkatini sadece kendi kızlarına saklamayan Abdülhamid, kız çocuklarına eğitim ve gelişme imkânları sağlamaya yönelik pek çok projeyi şahsen teşvik etti. Bir başka kızının henüz sekiz aylık bir bebekken kuşpalazından ölmesi üzerine İstanbul'da sadece çocukların ve hamile kadınların bakımı için modern bir hastahane (Şişli Etfal) yaptırttı.[58] Kısacası, nüfuzlu ailelerin desteğini kazanma ve mis-

---

55 Önce Selânik'te sonra Beylerbeyi'nde sultanın ve yakın aile efradının tıbbi ihtiyaçlarıyla ilgilenmekle görevlendirilen Dr. Atıf Hüseyin on dört defter tutmuştur. Bu defterler Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde Y-255 referans numarasıyla muhafaza edilmektedir. Metin Hülagü defterleri Latin alfabesine aktararak yayınladı: *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri*, İstanbul, 2003.

56 Y-255, defter 2, s. 12-13; defter 7, s. 12-13, ve defter 12, s. 6.

57 Kızlarının hatıraları için, bkz. Ayşe Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid* (İstanbul, 1960) ve Şadiye Osmanoğlu, *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri*, İstanbul, 1966. Ayrıca bkz. Abdülhamid'in kızları hakkında ne kadar endişelendiği ve onları yüreği yanacak kadar özlediği hususunda Y-255, defter 2, s. 1-5 ve defter 3, s. 11-13; kızlarının ziyaretinin onu nasıl ağlattığı hususunda ve çocuklarının sanatsal yetenekleriyle duyduğu övünç için Y-255, defter 10, s. 85-89 ve s. 43. Y-255'de kızlara ve eğitimlerine dair sultanın görüşlerini yansıtan pek çok başka pasaj var; örneğin, bkz. defter 11, s. 232-233 ve defter 6, s. 16-19.

58 Çocuk hastahanesi için, bkz. E. Kadri Unat, "Hamidiye Etfal Hastahane-i Alisi", *Tıp Tarihi Araştırmaları* I (1988): 81-83 ve N. Yıldırım, "Etfal Hastahanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklo-*

yonerlik faaliyetlerini dengeleme gayretlerinin yanı sıra, kız çocuklarının korunması ve desteklenmesi hususundaki hassasiyeti de Abdülhamid'in niçin Necla'nın acılarıyla yakından ilgilendiğine ve anne babasına yardımcı olmaya çalıştığına ışık tutuyor.

Necla'nın babasına gelince, Halil, kızının ruhsal çöküşünü tetikleyen hadiselerde kendisinin ve Mustafa'nın oynadığı rolle ne ölçüde samimiyetle hesaplaştı, bunu bilemeyiz. Açıkça kabul ettiği tek kusuru, misyoner okuluna göndermekle kızına iyilik yapacağı yanılgısına kapılmış olmasıydı. Kızının psikolojik sorunlarının irsi olabileceğini de kabul ediyordu ama bunların Necla'nın hayatını perişan edecek bir dereceye gelmesini yabancılardan, yani misyonerlerle Naum'dan biliyordu. Halil'in gözünde bütün misyonerler, maksatlarını gerçekleştirmek uğrunda başkalarının zihinlerini iğfale çalışan ve aile işlerine bile karışmaktan çekinmeyen tamamıyla kötü niyetli kişiler haline girmişti. Rahibelerin Necla'ya hastalığı sırasında yapmaya çalıştıkları yardımda bile kötü niyet görüyordu. Aynı şekilde, ilk başlarda Naum'un kendisini ve Mustafa'yı kolladığını unutarak onun da misyonerlik davasının bir maşası olduğuna hükmetmişti. Naum'un çiğnediği hukuk kurallarını unutmazken kendisinin ve Mustafa'nın çiğnedikleri hukuk kurallarını hatırlamıyordu. Belki kızının hastalığı yüzünden duyduğu suçluluk duygusunu ya da utancı bastırmak için böyle katı ve dengesiz tepkilere kapılmıştı.

Alışkanlık ve töreler de Halil ile Mustafa'nın tepkilerini belirliyordu. Aile içi ilişkilerde törenin şeriata, şeriatın da idari hükümlere üstün görüldüğü anlaşılıyor.[59] Naum, olayların başında, Halil ile Mustafa'nın gösterdikleri tepkiyi değerlendirirken, Dürzi törelerinin belirlediği şeref ve namus kavramlarını göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu vurguluyordu. Halil'in mektupları da onun terbiye, edep, hürmet, şeref ve namus anlayışını görenek ve alışkanlıkların belirlediğini açıkça gösteriyor.

Aslında, Necla'nın Emin Mecid ile evlenmek istemesi, görünüşte Dürzi görenek lerine aykırı değildi. Emin ve Necla aynı mezhep ve içtimai seviyedendiler. Benzer bir eğitim görmüş olmaları da evlilikte aranması âdetten olan

pedisi III: 220-221. Bebeğin ölümünden hemen dört ay sonra başlayan inşaat bir yılda tamamlanarak hastahane 1899 Haziranı'nda hizmete açıldı.

59 Bu bakış açısının salt Halil'in zihninde veya Dürziler arasında değil, akrabalık ilişkilerinin önemli rol oynadığı Lübnan toplumunun genelinde yaygın olduğunu düşündüren önemli bir yazı için bkz. Suad Joseph, "Civic Myths, Citizenship, and Gender in Lebanon", *Gender and Citizenship in the Middle East*, ed. Suad Joseph, Syracuse, 2000, s. 107-36. Yerel âdetler ve şeriat arasındaki ilişki ve gerilimler hakkında, daha erken bir dönemi ve daha ziyade komşu Nablus yöresini ele almakla birlikte, Judith Tucker'ın şu kitabı da yararlı: *The House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley, 1998.

uyum açısından terazinin kefesini Mustafa'nın oğlundan Emin Mecid'e kaydıran bir unsurdu. Mustafa'nın söz konusu oğlunun adı, Osmanlı arşivlerinde bulunan Necla ile ilgili hacimli dosyada hiç geçmiyor. Necla ile ilgili hadiselerde onun hiçbir dahli olmamış, babasının gölgesinde kaybolmuş gitmiş gibi duruyor. Bu imaj Mustafa'nın büyük oğlu Arif'e uyuyor. Hakkında yayınlanmış tek bilgi, 1934'te vefat ettiği.[60] Mustafa'nın Necla'dan birkaç yaş küçük olan iki oğlu daha vardı. Onlar Emin Mecid ile aynı Cizvit okulunda okuduktan sonra, eğitimlerine İstanbul'da Mekteb-i Mülkiye'de devam etmişlerdi. Emin Mustafa (1870-1948) Dahiliye Nezareti'nde, Muhammed Mustafa (1873/76-1909) ise Hariciye Nezareti'nde çalışmayı seçmişti.[61] Necla bu iki kardeşten biriyle evlenmeye itiraz etmezdi belki. Fakat kendisine uygun görülen ağabeyleri Arif yerine belli ki Emin Mecid'i sevdi ve tercih etti.

Emin Mecid'in, Necla ile evlenme arzusu tamamen masumane olmamış olabilir. Kızın itibarlı bir ada sahip zengin bir babası vardı. Necla ile evlenerek Emin'in babasının Cebel-i Lübnan idaresinde nüfuzlu bir makama gelmesini engelleyen Mustafa'dan kendi çapında bir öç almayı da istemiş olabilir. Fakat Necla'nın en kötü zamanlarında Emin'in ona yardımcı olmaya çalışmasının ve evlenme arzusundan vazgeçmemiş olmasının da gerçek sevgiyle ölçülebilir bir anlamı olmalı. Yine de Emin, Halil'in Necla'ya uygun gördüğü damat modeline uymuyordu. İtirazının gerekçesi olarak Halil, bir yandan babalık içgüdülerini, bir yandan da Emin'in "frenkmeşrep"liğini ve Cizvitlerden aldığı kötü terbiyeyi öne sürüyordu. Halil belli ki Emin'in sıradan kalıplara uymayan kişiliğine tepki gösteriyordu. Emin, genç yaşında oldukça iyi isim yapmış yetenekli bir gazeteci ve yazardı. Necla ile flört ettiği sıralarda yayımlanan kadınlarla ilgili çeşitli yazılarının da ifade ettiği gibi, kadın hakları dahil olmak üzere yeni düşüncelere açık ve bu anlamda idealistti.

Halil, açıkça itiraf etmese bile Mustafa'dan da çekiniyordu. Mustafa, babasının öcünü almaya teşebbüs ettiğini düşünerek Emin'e hasmane davranmış olabilir. Fakat, esas mesele, Necla ile Emin'in arzularını, hem kendi nüfuz ve otoritesine, hem de aile büyüklerine karşı haddi aşan bir istek, dolayısıyla

---

60 Basha ve Ghannam, *al-Sijill al-Arslani*, s. 227.

61 Basha ve Ghannam, *al-Sijill al-Arslani*, s. 238-241 Emin Mustafa hakkında ve s. 200-206 Muhammed hakkında. Ayrıca bkz. Basha, *Mu'jam A'lam al-Druz*, s. 126-129 ve s. 164-166. Muhammed'in doğumu için iki ayrı tarih verilmektedir. Kardeşlerin her ikisi de 1908 Osmanlı meclisinde mebus olmuştur. Muhammed, 1909'da ünlü gazeteci Hüseyin Cahit zannedilerek vurulduğunda, meclis-te Hariciye İşleri Komisyonu başkanıydı. Muhammed ile Emin Mecid arasında dostane bir ilişki vardı. Bkz. Muhammed'in suikasta uğramasından hemen önce aralarında geçen sohbetten Emin Mecid'in hatırladıkları: Amin Arslan, *Mudhakkirat*, Buenos Aires, 1934, s. 68-75.

terbiyesizlik hatta başkaldırı saymasıydı. Bu yüzden kızın tekdirinde, Emin'in de Şuf'tan ayrılmasında ısrar etti. Halil de ona tabi olunca, Necla'nın tepkisi evden kaçıp manastıra sığınmak oldu. Aile içi bir mesele böylece herkesin gözü önüne serilip dile düşünce, aile büyükleri için büsbütün utanç verici ve tehdit edici bir mahiyet kazandı. Necla üstündeki baskı da o ölçüde ağırlaştı. Gerçi Mustafa ile Halil, Necla'nın direnişinden Emin'i sorumlu tuttular. Bir genç kadının kendi başına, sırtını (ve aklını) bir erkeğe dayamadan böyle bir çıkış yapabileceğini havsalaları almıyordu, anlaşılan. Ama onların nezdinde genç bir adamın dahi kendi başına hareket alanı sınırlı olmalıydı. Bu sınır yeterince sert bir şekilde hatırlatılırsa ve Necla da gerektiği gibi zabt ve rabt altına alınırsa, mesele başka gençler için emsal halini almadan bitirilir sandılar.

Emin erkek olduğu için herşeye rağmen kendini koruyabildi, hayatta başka ufuklar ve imkânlar buldu. Önce "Genç Osmanlı" veya Avrupa'daki tabiriyle "Jön Türk" çevrelerine katılarak Beyrut'tan da ayrılıp Fransa'ya gitti. Paris'te kısa bir süre *Keşfü'l-Nikab* (yani Peçeleri Aralamak veya Perdeleri Kaldırmak) adlı bir gazete çıkardı. II. Abdülhamid'in ülke dışında rejime muhalefet eden düşünür ve yazarları yanına çekme politikası çerçevesinde ve Naum Paşa ile yüksek rütbeli başka Osmanlıların araya girmeleriyle Emin Mecid'e Osmanlı Hariciye Nezareti'nde görev verildi. 1895 güzünde göreve başlayan Emin, Bordeaux, Brüksel ve Paris'te konsolos ve başkonsolos, Buenos Aires'te de Osmanlı başşehbenderi (fiilen büyük elçi) olarak başarıyla hizmet verdi. 1915'te İttihadçılar ile anlaşmazlığa düşünce görevinden alındı. 1943'te vefatına değin Arjantin'de kaldı. Bir yandan eski Osmanlı topraklarından gelen yurttaşlarına karşılaştıkları hukuki işlerde yardımcı olurken bir yandan da İspanyolca ve Arapça kitaplar, makaleler yazdı. Lübnan ile Suriye'nin Fransa'dan bağımsızlık davası, işlediği başlıca konulardandı. Hiç evlenmedi.[62]

Necla da hiç evlenmedi. 1897 yazında Lübnan'a döndükten sonraki yaşamı hakkında elimizdeki tek bilgi bu ve 1935'te vefat ettiği. Görünen o ki başından geçen olaylardan sonra anne-babasına bağımlı, sessiz ve silik bir ya-

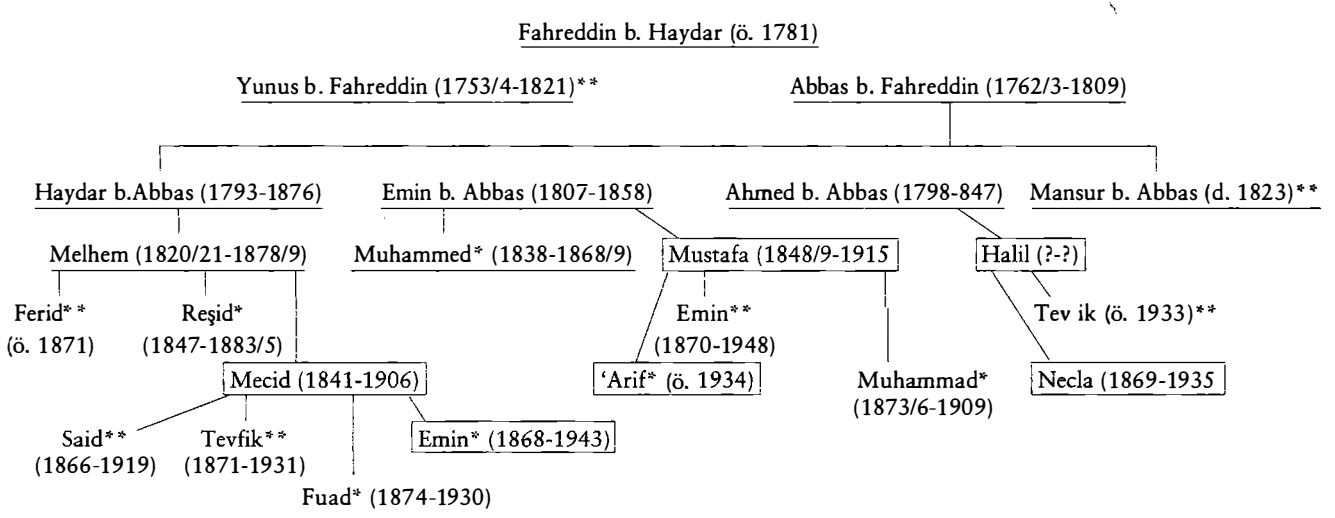
62 Basha ve Ghannam, *al-Sijill al-Arslani*, s. 227-229, ve Basha, *Mu'jam A'lam al-Druz*, s. 124-126. Emin'in *Mudhakkirat*'ı Osmanlı diplomatı olarak geçirdiği deneyimler hakkında ayrıntılar ve kişiliğine dair ipuçları sunmaktadır. Emin'in Hariciye Nezareti'ne memur olarak girişinin arka planı için, bkz. CL 2/93, saray, Bâbıâli, Dahiliye Nezareti, Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı ve Beyrut Vilayeti arasındaki yazışmalar. Bu yazışma neticesinde, önce Emin'in ağabeyi Said Mecid İstanbul'da bir göreve, arkasından da Emin Bordeaux'daki Osmanlı konsolosluğuna bizzat sultanın onayıyla atandılar. Emin'in Arjantin başşehbenderliği hakkında bkz: M. Kazım Baycar, "Ottoman migration to Argentina, 1870-1914", Boğaziçi Üniversitesi Master tezi, Bebek, 2008, s. 125-152.

şanı sürdürmekten başka bir şey yapamadı. Lübnan'da ve bölgede hızla değişen şartların, doğan yeni imkânların ve eski törelerin etkileşiminin, Emin'in durumunda ortaya belki gönlü kırık ama yine de başarılı, dinamik ve içinde yetiştiği topluluklara bağlılığını sürdüren yeni bir insan çıkardığı ileri sürülebilir. Necla'nın durumunda ise aynı etkiler, belki zaten narin, kırılgan bir insanın benliğinin ezilmesine ve dağılıp silikleşmesine yol açmış gözüküyor. Birinin erkek, diğerinin kadın olması aradaki en bariz fark.

Örf veya töre kavramının ifade ettiği alışılagelmiş davranış kalıpları ve değerler bir topluluğu oluşturan bireylere ve ailelere aidiyet, emniyet, kimlik ve rahatlık hissi verir. Dolayısıyla bu normları sarstığı düşünülen ya da sarsmasından korkulan gelişmelerin dışlanmaya ya da bastırılmaya çalışılması anlaşılabilir bir tepkidir. Ama toplumlar çeşitli iç ve dış etkilerle değişirken norm ve davranış beklentilerinin de yeni şartlara bir şekilde uyarlanabilmesi beklenir. Yoksa örf anlamsızlaşır, yol gösterici ve birleştirici olma niteliğini yitirmeye başlar, özellikle genç kuşakların gözünde. Dolayısıyla, bir topluluğun ileri gelenlerinin değişen şartları hiçe sayarak alışılagelmiş değer ve davranış kalıplarını gençlere zorla dayatmaları, bireyleri, aileleri ve topluluğu parçalanmaya itebilecek beceriksiz ve basiretsiz bir tutum olarak belirir. Bir örnek, Mustafa ve Halil Arslan'ın bu yazıda anlatılan tutumları[63] ve Necla'nın ödediği bedel. Ama, toplumun geneli açısından Necla'nın ve başka gençlerin çektiği sıkıntıların büsbütün boşa gitmediğini, Lübnanlılara kızlar dahil bütün gençlere karşı daha anlayışlı ve isteklerine daha saygılı olmayı ilham etmiş olduğunu düşünmek, ümit etmek mümkün.

63 Belki biraz da bu tür katı davranışlardan ötürü Arslanlar Dürzi cemaati içinde mevkilerini koruyamadılar. Canbulatlar 20. yüzyıl başında Lübnan Dürzilerinin tartışmasız en önde gelen ailesi olarak sivrildiler.

EK: ARSLAN AİLESİ SOYAĞACINDAN BİR KOL



Notlar: (*) Hiç evlenmemiş; (**) Soyu devam ediyor, fakat bu tabloya alınmadı.

Kaynaklar: Muhammad Khalil al-Basha, *Mu'jam A'lam al-Druz* (Beyrut, 1990); al-Basha ve Riyadh H. Ghannam, *Al-Sijill al-Arslani* (Beyrut, 1999); CL 2/94: belge #2, Kanun-i sani 1309 [Ocak 1894], Emin Mecid Arslan'dan Bâbıâli'ye; belge #1, 21 B 1311 [28 Ocak 1894], Bâbıâli'den Naum'a, ve CL 2/94: belge #6, 13 Nisan 1310 [25 Nisan 1894], Necla Arslan'dan Bâbıâli'ye.

14

Kayıp Giden Şanın Peşinde:
Pan-İslâm ve Basmacı Hareketlerinde Enver Paşa'nın Rolü

ŞUHNAZ YILMAZ

Enver Paşa Türk tarihinin en tartışmalı karakterlerinden biridir. Harbiye-yi Hümâyûn'un bu tanınmamış mezunu 1908 II. Meşrutiyeti'nin ardından "hürriyet kahramanı" olduğunda henüz yirmili yaşlarının ortalarındaydı. Askerî kademelerde hızla yükselişi böyle başladı. Genç ve ateşli bir hürriyet kahramanıyken, 1913'e gelindiğinde İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin üç liderinden biri olan bir otokrata dönüşmüştü bile. İkinci Balkan Savaşı'nda Edirne'yi geri alan birliklerin başında olan Enver gücünü ve popülaritesini hayli artırmıştı; bir yıl içinde Osmanlı prensesi Naciye Sultan ile evlenip Sultan-Halife Mehmed Reşad'a damat olup hanedana girerek itibarını daha da artırmış oldu. Enver, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde Harbiye Nazırı oldu ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Almanya'nın müttefiki olarak savaşa sokmakta önemli tesiri oldu. Bunun neticesinde, Osmanlı siyasi ve askerî liderlerinin en önemlilerinden biri olarak, parçalanan imparatorluğun kaderini belirlemekte kilit rol oynadı; bu da sonuçta onun kendi kaderini belirledi.

Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesiyle birlikte Enver siyasi ve askerî makamından feragat ederek yurtdışına kaçmak zorunda kaldı. Sürgün yılları boyunca da itibarını geri kazanmaya çalıştı. Önce, Bolşevikler ile işbirliği yapmayı deneyerek Anadolu'da süregiden Milli Mücadele'de önde gelen bir rol almaya çalıştı. Bu gayesi başarıya ulaşmayınca, İslâmcı ve pan-Türkçü ülkülerin peşine takılarak Orta Asya'daki Basmacı hareketine katıldı. Kırk bir yaşındayken harp meydanında can verdi;

tam anlamıyla kontrolünde olmayan ve pek iyi anlamadığı bir direniş hareketinin başını çekmeye kalkmıştı. Bu, artık var olmayan bir imparatorluğun ihtişamını geri getirmek için mücadele eden bir Osmanlı savaşçısının son muharebesiydi.

Enver'in yaşamının ve faaliyetlerinin son safhası (1918-1922) bu dönemin "ortodoks" tarihsel yorumlamalarının gölgesinde kalmıştır. Sürgündeki İttihadçıların, özellikle de Enver'in faaliyetlerine ya basit bir maceracılık gözüyle bakılarak itibar edilmemiş ya da bunların üzerinde hiç durulmamıştır. Enver Paşa ancak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından ve Türkiye'nin Orta Asya'daki Türkî Cumhuriyetler ile yeniden bağlar kurmasından sonra yaşamının son yıllarında öne sürdüğü 'pan-Türkçü' ve 'pan-İslâmcı' fikirler açısından dikkat çekmiştir.

Bu makalede, Enver Paşa'nın 1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nu terk etmesiyle başlayarak 1922'de Orta Asya'da Basmacıların yanında çarpışırken hayatını kaybetmesiyle sona eren sürgün yıllarındaki epey ihmal edilmiş faaliyetleri ele alınmaktadır. Bu dönemin kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve yeniden değerlendirilmesi (i) Türk-Sovyet ilişkilerinin ilk safhalarında Enver'in rolünü ve (ii) pan-İslâmcı fikirlerini öne sürme gerekçelerini ve bunların nihai etkilerini, ayrıca onun Basmacı direnişi çerçevesindeki faaliyetlerini anlamak açısından çok önemlidir.

DIŞARIDAKİ FAALİYETLER: DOĞU'DA YENİ UFUKLAR

Birinci Dünya Savaşı sonunda, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının ardından Osmanlıların yenildiği belli olunca, Enver, Talat, Cemal ve İttihadçıların diğer önde gelen isimleri 2 Kasım 1918'de bir Alman gemisine binerek İstanbul'u terk ettiler. Bu arada, İstanbul'da İstiklâl Mahkemesi davaları İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC) kaçkınlarının gıyabında idam cezasıyla neticelenmişti. İTC liderlerinin İstanbul'dan ayrılmalarını Talat Paşa şöyle değerlendiriyordu: "Bizim siyasi hayatımız artık sona ermiştir."[1] Kendisi Avrupa'nın bir köşesine çekilmeyi, geri planda kalmayı ve aktif siyasetten sakınmayı öneriyordu, ama "şayet bir fırsat zuhur ederse, o fırsattan faydalanmamız tabiidir" diyordu.[2]

Enver'in ise siyasi ve askerî arenayı terk etmeye hiç niyeti yoktu. Osmanlı'nın aldığı yenilgiyi sadece geçici bir engel gibi gören Enver, İTC li-

1 Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa*, c.3, 4. basım, İstanbul, 1992, s. 472.

2 *A.g.e.*

derlerinin imparatorluktan ayrılmadan önce yaptıkları son toplantıda, "savaşın ikinci safhasını" çarpışmak yolunda duyduğu kuvvetli arzuyu dile getirmişti. İyimserlik içinde, Osmanlıların Balkan Savaşı'nı da ikinci safhada kazandıklarının altını çiziyordu.[3] Diyordu ki: "Harbi kaybettik. İngilizler yaptığımız ayrı mütâreke mûcibince İstanbul'a geleceklerdi. Ben de bu vaziyette orada İngilizleri görmektense, İslâm'a hizmet etmek için Kafkasya'ya gitmeye azmettim."[4]

Birinci Dünya Savaşı'dan da önce, İTC'nin Eylül-Ekim 1913'te gerçekleşen senelik toplantısı sırasında, dışarıdaki Müslüman ve Türkî gruplar ile yakın bağlar kurmak resmi politika olarak belirlenmişti.[5] Propaganda ve Kafkasya'da Türkistan'da gizli İTC şubeleri kurulması gibi başka faaliyetleri yürütmek üzere Rusya'ya, İran'a, Hindistan'a ve Afganistan'a özel ajanlar gönderildi.[6] Savaş sırasında, Çarlık idaresi altında yaşayan kayda değer Türkî ve Müslüman nüfus sayesinde, pan-Türkçülük ve pan-İslâmcılık Osmanlı ve Alman propaganda kampanyalarında baskın temalar oldu. Türk ajanların Kafkasya'nın güneyine aktif olarak geçtikleri Rus kaynaklarında bile belirtilir.[7] Daha Osmanlı 1918'de teslim olmadan önce, Enver Paşa Kafkasya'da kardeşi Nuri Paşa ve amcası Halil Paşa kumandasında bir ordu oluşturmuştu bile.[8]

Hastalık ve Kafkasya'ya ufak bir tekneyle ulaşma girişiminin uğradığı başarısızlık Enver'i mücadeleye devam etme planlarını ertelemek zorunda bıraktı.[9] Bunun yerine, Kafkasya'daki askerî birliğin dağıtılması ve kumandadaki akrabaların tutuklanması haberi Enver'i Almanya'da bulunan diğer İttihadçılara katılmaya sevk etti.[10] Enver, 1918-1919 kışında bir anlaşmaya varmak üzere Berlin'deki İngiliz ajanlarıyla temas kurmaya yeltendi.[11] Çabalarının faydasız olduğunu fark edince, yüzünü yeniden Doğu'ya çevirdi. Bu dönemde gerçekleştirdiği en önemli temas, İngilizlere karşı Müslüman-Sovyet it-

3 Masayuki Yamauchi, *The Green Crescent Under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922*, Tokyo, 1991, s. 9. Yamauchi bu kitapta Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde [bundan sonra: THAA] yer alan pek çok belgeyi yayınlamıştır.

4 Enver Paşa'dan (Kırım'dan) mektup, 12 Kasım 1918 tarihli (THAA Klasör 2/ Fihrist 732) için bkz. Yamauchi, *The Green Crescent Under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922*, s. 79.

5 Jakob Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Bloomington, 1995, s. 49.

6 *A.g.e.*, s. 50-52.

7 Y. K. Sarkisyan, *Ekspansionistkaya politika Osmanskoy Impyerii v Zakavkaz'ya*, 2. bölüm.

8 Halil Paşa, *Bitmeyen Savaş: Kutülamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları*, M.T. Sorgun, İstanbul, 1972, s. 247-248.

9 Hüseyin Cahid Yalçın, "Tanıdıklarım: Enver Paşa", *Yedigün*, no. 150 (Mart 1936), s. 32.

10 Halil Paşa, *Bitmeyen Savaş*, s. 267-277.

11 Yamauchi, *The Green Crescent Under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922*, s. 13.

tifakı teklif etmek amacıyla hapishanedeki Bolşevik Komünist Enternasyonal Sekreteri Karl Radek'i ziyaret etmek oldu. Enver Almanların Radek'i serbest bırakmasında da rol oynadı.[12]

Bu arada, Enver'in Rusya'ya ulaşma yolundaki ısrarlı çabaları ardarda gelen felaketler ile engellendi. Enver, Mustafa Kemal'e yazdığı mektuplardan birinde şöyle diyordu: "Anadolu'ya imdâdın ancak Rusya'dan geleceğini anlayarak buradakilerle [Almanya'daki İTC liderleri] anlaşıp Bahâ Bey'le Rusya'ya hareket ettim. Halbûki bir sene zarfında iki def'a tutularak 5 ay hapis olmak ve altı def'a tayyâremin düşmesi sûretiyle nihâyet Moskova'ya geldim."[13] Enver nihayet 1920 yılı başlarında Moskova'ya varınca, Sovyet dışişleri ve Lenin ile temas kurdu. Aynı zamanda Bekir Sami başkanlığında Moskova'da bulunan Türk milli delegasyonu ile de iletişimdeydi.[14] Bu dönemde, Enver Anadolu'daki milliyetçiler ile Moskova'daki Ruslar arasında ilk bağlantıların kurulmasında önemli bir aracı olarak öne çıktı.

Ankara hükümetinin temsilcileri, Bolşevikler ile bir dostluk anlaşması müzakeresindeydiler. Ancak maddi ve askerî yardımlaşma hususundaki diplomatik pazarlık Sovyetler'in Van ve Muş illerinin Ermenistan'a verilmesinde ısrar etmesi yüzünden çıkmaza girmişti.[15] Bu noktada, Enver diplomasi sahnesine adım attı. Sonunda, Sovyetler taleplerinden vazgeçerek Türk misyonuna ciddi miktarda silah ve mühimmat sağlamayı kabul etti.[16] Enver'in pazarlıklara katkısının niteliği ve kapsamı belli olmamakla birlikte, bu görüşmenin ardından Mustafa Kemal'e bir mektup yazmış, onu Ankara'dan gelen temsilcilere eşlik ederek Çiçerin ile yaptığı görüşme hakkında coşkuyla bilgilendirmiş ve müzarekelerin büyük oranda kendisinin zamanında müdahalesi sayesinde başarıya ulaşmasıyla övünmüştü.[17]

Mustafa Kemal ise Enver'in aracılık yapmasının ve kendisini Türk mil-

---

12 Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede Ittihatçılık*, İstanbul, 1987, s. 217.

13 Enver'in Mustafa Kemal'e (Ankara) Moskova'dan yazdığı mektup, Tarihsiz (yak.) 21 Mayıs, (THAA Klasör 7, Mustafa Kemal Dosyası, Fihrist 5), bkz. Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam-Enver Paşa: Türkiye'den Türkistan'a*, İstanbul, 1995, s. 206. "Haksız ve Lüzumsuz bir Ta'riz", *Liva-el Islam*, c. 12, Eylül 1921, s. 1.

14 Dan Rustow, "Enver Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 700.

15 T.B.M.M. Kütüphanesi, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, "Rus Bolşevik Cumhuriyeti ile İlişkiler Hakkında Raporlar ve Görüşmeler" I.84, C. 3, 10.16.1920; I.85, C. 1, 10. Gizli Oturumlarında Sorunlar ve Görüşler 17.1920. Ayrıca, bkz. Mustafa Kemal, *Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1920- 1923*, ed. Raşit Metel, Ankara, 1990, s. 141-155.

16 Sovyetler her biri 2.000 fişekli 15.000 adet Avusturya tüfeği, biner mermilik üç bataryalık Fransız topu ve ayrıca bir milyon fişek vermeyi vaat etmişlerdi. Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam*, s. 114.

17 Kâzım Karabekir, *İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihad ve Terakki Erkânı*, İstanbul, 1967, s. 21.

liyetçilerinin temsilcisi gibi sunmaya çalışmasının ardındaki niyetten şüpheliydi. Üstelik Mustafa Kemal Enver'in pan-İslâm'ı fazla vurgulamasının Anadolu'daki milli harekette yer alan din-karşıtı komünistleri uzaklaştırmasından endişe ediyordu. Onun asıl istediği Türk-Sovyet ittifakının İngiliz karşıtı niteliğini öne çıkararak amaçlarının, "Müslüman ve gayrimüslim İslâm Şark kavimlerini çiftlik hayvanatı menzelesine indirmek isteyen" İngiliz tahakkümüne karşı bir mücadele olarak sunmaktı.[18]

Bu aşamada Enver'in pan-İslâmcı niyetlerini hiç umursamayan Sovyetler ise onun İslâm âlemindeki nüfuzundan iki şekilde istifade edilebileceğini düşünüyordu. Birinci olarak, Enver eski Rus İmparatorluğu'nun Müslüman halklarının Sovyet idaresi altında birliğini ve desteğini sağlamaya yardım edebilirdi; bu dönemde Rus İç Savaşı sürüyordu ve Sovyet hâkimiyeti Kafkasya'da, özellikle de Orta Asya'da ciddi tehdit altındaydı. İkincisi, Enver genel anlamda İslâm âleminde İngiliz emperyalizmine karşı direnişi ateşleyebilirdi.[19] Böylece, Sovyetler'in teşvikiyle Enver Paşa, İslâm İhtilal Cemiyetleri İttihadı'nın kuruluşunu ilan etti; birliğin bir "Muslim Revolutionary International" olması hedeflenmişti. Parti'nin Türk kanadını oluşturan Halk Şuraları Fırkası da bu sırada kuruldu.[20] Jön Türk sürgünleri Müslüman âleminin farklı yerlerinde anti-emperyalist ihtilalci hareketleri hareketlendirmek üzere kendi aralarında görev dağılımı yaptıklarında, Enver Paşa'nın Türkistan'dan, Cemal Paşa'nın Afganistan ve Hindistan'dan, Halil Paşa'nın ise İran'dan sorumlu olması düşünülmüştü.[21]

Enver, 1-9 Eylül 1920'de Bakü'de toplanan komünist-destekli Doğu Halkları Kongresi'ne katıldı. Kemalist Türk heyetinde yer almayan Enver, "Fas, Cezayir, Tunus, Trablusgarp, Mısır, Arabistan ve Hindistan İhtilal Cemiyetleri İttihadı"nı temsilen özel ziyaretçi statüsündeydi; belli ki Enver'in muhtelif yerel hareketlerin Müslüman liderleriyle bağlarının öne çıkarılması amaçlanmıştı. Oysa bu bağlar çoğu kez söz konusu kişilerle Berlin'de yaptığı görüşmelerle kısıtlı kalmıştı. Enver'in Kongre'deki tebliği komünist terminoloji ile İttihadçı düşünceleri bir araya getirmiş, kapitalizm ve emperyalizme karşı mücadele, ezilen halklar ve milletin kendi kaderini belirlemesi gibi olgulara sıkça yer vermiştir. Enver, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na Alman

---

18 Mustafa Kemal'in Enver'e 4 Ekim 1920 tarihli mektubu, Ali Fuat Cebesoy, *Moskova Hatıraları*, İstanbul, 1955, s. 56.

19 Şuhnaz Yılmaz, "An Ottoman Warrior Abroad: Enver Pasha as an Expatriate", *Middle Eastern Studies*, c. 35 (4), Ekim 1999, s. 49.

20 Dan Rustow, "Enver Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 700.

21 Kâzım Karabekir, *İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihad ve Terakki Erkânı*, s. 10-7.

İmparatorluğu'nun yanında girmiş olmasını da en azından Osmanlı İmparatorluğu'na "yaşam hakkı tanımaya" razı olan daha az kötü tarafı seçmiş olmasıyla açıklayarak aklamaya çalışmıştır. Her zaman emperyalist güçlere karşı savaştığını ve tek amacının memleketinin bağımsızlığını muhafaza etmek olduğunu öne sürmüştür.[22]

Öte yandan, İttihadçıların karnesinde onları ne ezilen halkların ne de emekçilerin savunucusu gibi gösterecek pek bir şey yoktu. Enver'in Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na Almanların müttefiki olarak girmesi hususundaki hevesi ile Ermenilere uygulanan tehcir ve katliam kararındaki rolü iddialarının samimiyeti konusunda şüpheleri arttırdı. Yamauchi, bu durumun altını çizer: "Bakü Kongresi'nde, Komünist vekillerin çoğunluğu ve özellikle de Müslüman olmayanlar tarafından Enver'e pek itibar edilmemiş, ilerideki siyasi işler için ona platform teklif edilmemiştir. Bu da Bolşevik destekleyicileri olan Zinoviev ve Radek'in amaçlarının tamamiyle başarısız olduğunu göstermektedir."[23] Üstelik, konuşmalarını tamamlamalarına izin verilmeyen Kokand ve Ganj delegeleri Bolşeviklerin işledikleri suçlar ve Müslümanları katledişleri hakkında haberler yayıyorlardı.[24]

Enver, Bakü'de bulunduğu süre boyunca muhtelif Müslüman gruplarla bağlantı kurdu; en önemlisi de Volga Tatarları ve Mir-Said Sultan Galiyef ile temasa geçti. Enver'in sömürgelerdeki her türlü ihtilalci harekete, milliyetçi ve İslâmcı tınılar taşıyan bir komünizme destek veren "Müslüman Milliyetçi Komünistler" olan Sultan Galiyev, Rıskulov ve Hocayef'in fikirlerinden epey etkilendiği anlaşılıyor.[25] Tatar önder Sultan Galiyev aslında Lenin'in *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'nda öne attığı fikirlere dayanarak sınıf mücadelesinin artık uluslararası boyutta devam ettiğini, Avrupalıların ise sömürgeleştirilmiş ulusları emperyalizmin en ileri ve vahşi biçimiyle istismar ettiğini ileri sürüyordu. Söz konusu sömürünün Müslüman âlemine de sızdığını, beraberinde de doğal olarak milli bağımsızlık hareketlerini ve ihtilali getirdiğini iddia ediyordu. Sultan Galiyev şöyle diyordu: "Sömürgeleştirilmiş bütün Müslüman halklar proleter halklardır ve Müslüman toplumlardaki sınıfların hemen hemen hepsi sömürgeciler tarafından ezildiğinden bütün sınıflar 'proletarya' sıfatını hak etmiştir... Bu yüzden, Müslüman ülke-

22 *A.g.e.*

23 Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam*, s. 39.

24 Bakü Kongresi ve Enver'in rolü için, ayrıca bkz. Şuhnaz Yılmaz, "An Ottoman Warrior Abroad: Enver Pasha as an Expatriate", s. 50-51.

25 Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Richard Pipes, *The Formation of the Soviet Union:Communism and Nationalism*, New York, 1968, s. 260-262.

lerdeki ulusal bağımsızlık hareketinin sosyalist devrim niteliğinde olduğu söylenebilir."[26] Enver, bu tesirlerin neticesinde kendi pan-İslâmcı ve pan-Türkçü eğilimlerini kimi komünist fikirler ve terminoloji ile birleştirerek komünizm, nasyonalizm ve İslâm'ın kendine has bir bileşimini oluşturmuştu; ki bu bileşimin yansıması Enver'in *Mesai* başlıklı siyasi programında görülür.

Ancak, Bakü Kongresi sona erdiğinde Sovyetler kongrenin beklentilerini karşılamadığını gördüler. Zinovyev, Lenin'e sonuçlar karşısında uğradığı hayalkırıklığını ifade eden bir telgraf bile gönderdi. Aslında, Enver'in birçok Müslüman delegeyle, özellikle de Türkistan'dan gelenlerle, kurduğu şahsi temaslar Rusları epey tedirgin etmişti. Bakü'deki genel izlenim "Sovyet yetkililerin [Enver'e] en uygun fırsatta Moskova'ya dönmesini 'tavsiye' ettikleri" yolundaydı.[27] Böylelikle, Enver'in Bolşevikler ile işbirliğinin zirvesi olması gereken Bakü Kongresi her iki tarafı da çıkarlarının çatıştığını ve yollarının ayrı olduğunu fark etmeye sevk etti.

ANADOLU'DA KONTROLÜ YENİDEN ELE GEÇİRME GİRİŞİMLERİ

Enver, Ekim 1920 ile Şubat 1921 arasında yine Avrupa'daydı; hedef İslâm İhtilal Cemiyetleri'nin kurulmasıydı. Bu dönemde, Moskova'ya silah ve mühimmat satışı için Almanlar ve İtalyanlar ile de temas kurdu; Türk milli davasının sadık destekçisi gibi davranmak ile Bolşevikleri Anadolu'ya yapılacak bir sefere destek vermeye ikna etmek arasında kolay olmayan bir denge tutturmaya çalışıyordu.[28] Kendisinin Ankara'daki milliyetçi hükümetten daha iyi bir solcu alternatifi olduğunu göstermeye çabalıyordu,[29] zira yitirdiği liderlik konumunu geri kazanmayı çok istiyordu; ona kalırsa Mustafa Kemal liderliği "gasp" etmişti.[30] Enver, Ankara hükümetinin Moskova'ya gönderdiği ilk elçi olan ve kendisini Anadolu meselelerine müdahale etmekten caydırmaya çalışan Ali Fuat Cebesoy ile pek çok kez görüşmüştü.[31] Bekir Sami Bey

---

26 Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within*, 2. bas., Cambridge, 1993, s. 110-111.

27 PRO FO 371/ 5178 (E 13412/345/44).

28 Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam*, s. 45.

29 Eric Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihadçılık*, İstanbul, 1987, s. 227.

30 Bu dönemde Mustafa Kemal ile Enver Paşa arasındaki ihtilaf ve rekabet hakkında ayrıntılı bir anlatı için, bkz. Salahi Sonyel, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922", *Middle Eastern Studies*, c. 25 (4), Ekim 1989, s. 506-515. Enver'in Mustafa Kemal ile sorunlu ilişkisine psiko-biyografik bir yaklaşım için, ayrıca bkz. Norman Itzkowitz ve Vamık Volkan, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*, Chicago, 1984, s. 76, 82-83, 93, 105.

31 Dan Rustow, "Enver Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 700.

de onu memleket ve İslâmiyet için Doğu'da Anadolu'nun haricinde savaşmaya ikna etmeye çalışmıştı.[32] Bu talepler karşısında, Enver Mustafa Kemal'e uzun bir mektup yazarak milli harekete dışarıdan destek verme hususundaki sadakatini ve memnuniyetini dile getirdi. Fakat Kemalistler, Enver'in Rusya'dan Anadolu'ya Halk Şuralar Fırkası lehine çok sayıda propaganda malzemesi ile birlikte gönderdiği Naim Cevad Bey'i tutuklayınca, Enver'in önceki planlarından vazgeçmeye hiç niyeti olmadığı da anlaşıldı.[33]

Enver'in Anadolu'da üslenen bir milli milis direnişi oluşturma planı 1915'lere uzanır; bu planı İtilaf kuvvetlerinin Çanakkale'yi geçmelerinden duyulan endişe ateşlemişti.[34] Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında bu planların uygulamaya geçirilmesinde kilit rolü Enver'in 1914'te kurduğu Teşkilât-ı Mahsusa üstlenmişti. İstihbarat ve propaganda faaliyetlerini milis örgütü ile birleştiren bir çeşit Osmanlı gizli servisi olan Teşkilât-ı Mahsusa[35] önceleri pan-İslâmcı temaları yaymış, sonraları ise giderek daha fazla pan-Türkçü temalara yönelmiştir. Teşkilatın faaliyetleri, 1918'de eski İttihadçıları şemsiyesi altına toplayan bir başka örgütün, Karakol'un, kurulmasıyla tamamlanmış oldu. Teşkilât-ı Mahsusa'nın kaynaklarından ve deneyimden ciddi ölçüde yararlanan Karakol, Anadolu'ya insan ve malzeme sevkiyatını sağlamak ve gizli direniş hücreleri oluşturmak suretiyle milli direnişte önemli rol oynadı. Milliyetçiler, Teşkilât-ı Mahsusa'nın kurduğu silah ve mühimmat depolarından da epey istifade ettiler.[36] Bu örgütler ile Anadolu'da bulunan bir grup eski İttihadçı hâlâ Enver'i destekliyor ve kendisiyle temaslarını sürdürüyorlardı.

Milli Mücadele'nin ilk safhalarında, özellikle de Enver gözünü Anadolu'da kontrolü tekrar ele geçirmeye diktikten sonra, Mustafa Kemal'in konumu çok sağlam değildi. "Şark entrikalarının merkezi, İttihadçıların kalesi Bakü"nün "Ankara'ya rakip" duruma geldiği söyleniyordu.[37] İngilizler Enver ile yandaşlarının Kemalistlerden daha büyük bir tehdit oluşturduğunu

32 Bekir Sami Bey'den (Moskova) Enver Paşa'ya (Berlin), Kasım 1920, (THAA Klasör 28/Fihrist 439); Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam*, s. 119.

33 Dan Rustow, "Enver Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 700.

34 Eric Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, Leiden, 1984, s. 169. O sıralarda Ankara'dan ayrılıp Konya'da veya Eskişehir'de üs kurmak bile düşünülmüştü.

35 Daha fazla bilgi için, bkz. Ergun Hiçyılmaz, *Belgelerle Teşkilat-ı Mahsusa* (İstanbul, 1979); Philip Hendrich Stoddard, "The Ottoman Government and the Arabs, 1911-1918: A Preliminary Study of the Teşkilat-ı Mahsusa", doktora tezi, Princeton University, 1963.

36 *A.g.e.*, s. 168.

37 Kafkasya üzerine siyasi rapor, Konstantinopl, 7 Eylül 1920, (gizli) PRO FO 371/5178 (E 14638/345/44).

bile düşünmüşlerdi. Onlara kalırsa, "Anadolu'da tek değil, iki parti [vardı]. Mustafa Kemal ve Milliyetçiler daha zayıf olan... Başarısızlığa uğradılar; yandaşları çok daha tehlikeli olan tarafa, yani Enver, Talat ve İTC - Yahudi-Alman-Bolşevik karmasına geçiyor."[38] Milli hareketin önderliğini eline geçirmek için coşkuyla uğraşan Enver güç kazanıyordu.

Anadolu'daki önderlik mücadelesinin nihai galibinin henüz belli olmadığı bu dönemde Sovyetler her iki tarafa da destek verdi. Bir yandan, milliyetçi heyetler Moskova'ya ziyaretlerde bulunuyor,[39] Mustafa Kemal Sovyet Dışişleri Komiseri Çiçerin ile haberleşiyordu.[40] Öte yandan, Sovyetler'in İttihadçıların kampanyasını finanse ettiği söyleniyordu.[41] Enver'in oluşturduğu tehdit Mustafa Kemal'i ciddi olarak endişelendirdiğinden Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara hükümetinin "iç siyasetine ve dış ilişkilerine zarar vereceği" gerekçesiyle, 12 Mart 1921'de Enver ve Halil Paşaların Anadolu'ya dönmelerini yasaklayan bir hüküm çıkardı.[42] Enver, 16 Temmuz 1921'de Mustafa Kemal'e şunları yazdı: "... arkadaşlarla gönderdiğiniz haberlerden memlekete gelmememizi istediğinizi anlıyorum... şimdilik Moskova'da bulunarak hariçten memlekete yardım ettiğimizden gelmiyoruz... İslâm âlemi için faydasız ve belki de tehlikeli olduğunu hissettiğimiz anda memlekete döneceğiz."[43]

Enver'in Anadolu'da kontrolü ele geçirme çabası ve beklentisi, Ankara'ya Yunan akını başladığı sırada zirveye ulaştı. Milliyetçiler geri çekiliyor ve hatta Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni bir süreliğine savaş bölgesinden daha uzak bir kente nakletmeyi bile düşünüyorlardı.[44] Enver, Mustafa Kemal'e yazdığı mektuptan sadece iki hafta sonra, 30 Temmuz 1921'de Batum'a ulaşarak başka İttihadçılar ile buluştu ve Anadolu'ya dönmek için fırsat kollamaya başladı. 5 Eylül 1921'de Batum'da toplanan Halk Şuraları Fırkası Kongresi yeniden "İttihad ve Terakki Fırkası" adını alarak Ankara hü-

38 S.I.S., 2 Eylül 1920, no. CX/ 676/V, PRO FO 371/5178 (E 11702/345/44).

39 T.B.M.M. Kütüphanesi, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 'Rus Bolşevik Cumhuriyeti ile İlişkiler Hakkında Raporlar ve Görüşmeler' I.84, C. 3, 16.10.1920.

40 Robeck'den Curzon'a, 12 Haziran 1920, no. 695, PRO FO 371/ 5178 (E 6346/345/44): ayrıca belgeye Paris'te yayınlanan haftalık Rus dergisi *La Cause Commune*'den eklenmiş olan makaleye bkz. "Tchicherine et Mustapha Kemal Pasha." Dergi Paris'teki İngiliz elçiliği tarafından gönderilmişti.

41 S.I.S., 2 Eylül 1920, no. CX/ 676/V, PRO FO 371/5178 (E 11702/345/44).

42 Türkiye Cumhuriyet Arşivleri, Meclis'in Enver Paşa ve Halil Paşa hakkındaki hükmü, 12.3.1921, no. 731/ 385.

43 *A.g.e.*, s. 46-47; A. F. Cebesoy, *Moskova Hatıraları*, s. 231.

44 K. Gürün, *Türk-Sovyet İlişkileri (1920-1953)*, Ankara, 1991, s. 46.

kümetinin sürgündeki İttihadçılara karşı husumetini bir kenara bırakmasını talep etti. Aydemir'e göre, Enver Paşa Anadolu seferine hazırlık çerçevesinde İstanbul'daki üniformasını, kılıcını ve madalyalarını bile istemişti.[45]

Bu dönemde, Enver sürgündeki İttihadçıların desteğini muhafaza etmenin yanı sıra Anadolu'daki etkili kişilerin bazılarıyla da bağlantıdaydı ve Mustafa Kemal için ciddi bir tehlike oluşturuyordu. Rustow'un belirttiği üzere, "Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Enver'i alenen destekliyordu; Ankara Meclisi'nde de kırk kadar eski İttihadçının Kemal'in yerine Enver'i geçirmek için gizli gizli çalıştığı söyleniyordu."[46] Fakat Mustafa Kemal'in 2-13 Eylül'de Sakarya Savaşı'nda kazandığı zaferle konumunu sağlama alması Enver ile yandaşlarının Anadolu rüyalarının sonu oldu.

ENVER'İN ORTA ASYA'DAKİ SON SAVAŞI

Sakarya Savaşı'nın hemen ardından Sovyetler'in desteği Enver Paşa'dan Mustafa Kemal'e kaydırmasıyla, Enver'in Anadolu'da yeniden güç kazanma planlarından vazgeçmesi gerekti. Bu gelişme onun Bolşevikler ile işbirliğine son darbeyi vurdu, zaten Rus Türkistan'ında meydana gelen hadiseler Sovyetler'in Orta Asya'yı hâkimiyet altına alma tasarılarını işaret etmeye başlamıştı; Enver, İslâm'a uygun Bolşeviklik doğrultusundaki melez ideolojisinin pek aydınlık bir gelecek vaat etmediğini görmek zorunda kaldı.

Bakü Kongresi sürerken, inkılapçı Genç Buharalılar (*Yaş Buharalılar*) hükümeti Buhara kentini işgal eden Kızıl Ordu'nun yardımıyla Buharalı Emir Alim Han'ı devirdi.[47] Genç Buharalılar, Türkistan'da yenilikçi Cedid akımının siyasi koluydu. Cedid hareketi yoğun bir şekilde eğitim üzerine odaklanarak yola çıkmış ve geleneksel mektepler ile medreselerin ıslahını hedeflemiş, ancak Çarlık Rusyası'nın ve Buhara'daki temsilcilerinin kuklası olarak görülen Emir'in baskıcı politikalarına tepki olarak siyasi bir niteliğe bürünmüştü. Önce Türkistan'daki 1916 ayaklanması, ardından da 1917 Ekim Devrimi Genç Buharalıları Emir'i devirme planları yapmaya sevk etti.[48] Fakat yeterli askerî güce sahip olmadıklarından Taşkent'teki Sovyet Komiserliği'nden ve Kızıl Ordu'dan yardım istemek zorunda kaldılar.

---

45 Aydemir, c. III, s. 554.

46 Dan Rustow, "Enver Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 700.

47 Edward Allworth, ed., *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance, A Historical Overview*, 3. bas., Duke University Press, Durham ve Londra, 1994, s. 244-246.

48 Bu dönem üzerine Özbek bir tarihçi tarafından arşiv belgelerine dayanarak yapılan ayrıntılı bir çalışma için, bkz. Hamid Ziyaev, *Turkistanda Rossiya Tajavuzi va Hukmranliga Qarshi Kurash*, Taşkent, 1998, s. 400-430.

Buhara'da Emirlik'in devrilmesinin ardından, 29 Ağustos 1920'de Mirza Rahim Han geçiş hükümetinin başına geldi; Feyzullah Hoca bakanlar kurulunun başına geçti; Osman Hoca ise maliye bakanı oldu. Bolşeviklerin yardımıyla Emir'in yerine geçen Genç Buharalılar, 2 Eylül 1920'de Buhara Sovyet Halk Cumhuriyeti'ni ilan ettiler.[49] Osman Hoca 1921-1922 yılları arasında kısa ömürlü Buhara Cumhuriyeti'nin ilk ve son başkanı olarak görev yaptı.[50]

Genç Buharalılar Buhara'nın en azından yarı-bağımsız olacağını ümit etmişlerdi, ama çok geçmeden büyük hayal kırıklığına uğradılar. Kızıl Ordu'nun baskısı, devlet hazinesinin yağmalanması ve giderek artan Rus hâkimiyeti, Sovyetler'in asıl niyetinin açık işaretleriydi. Bu arada, sürgündeki Emir dağınık bir Müslüman direniş hareketi olan Basmacı hareketinin desteğiyle Doğu Buhara'da gücünü korumak için uğraşıyordu hâlâ.[51] Alim Han Türkistan'da tutunamayacak duruma geldiğinde, Şubat 1921'de Afganistan'a kaçmış ve Basmacı hareketini desteklemeye sınır ötesinden devam etmiştir. Ekim Devrimi'ni izleyen Rus İç Savaşı esnasında, bölgenin Avrupa Rusyası ile bağlantısının Beyaz ordular tarafından kesildiği bir dönemde, dağınık durumdaki bu çeteler Türkistan'da Sovyet hâkimiyetine karşı mücadele ediyorlardı. Yandaşları çoğunlukla farklı toplumsal sınıflardandı ve çoğu kez farklı önderlerin komutasında farklı amaçlar uğruna mücadele ediyorlardı. Gelenekçi Müslümanları ıslahatçılar ile bir araya getiren şey ise Bolşevik politikalarının İslâm'a ve bağımsızlığa büyük bir tehdit oluşturduğuna duyulan inançtı. Böylece, zaman içinde Osman Hoca da dahil olmak üzere Genç Buharalıların büyük kısmı 1922'de Sovyet hâkimiyetine karşı Basmacı hareketine aktif olarak katılacaktı.

---

49 *Istoria grazhdanskoy voyny u Uzbekistane*, c. 2, Taşkent, 1970, s. 152.

50 Timur Kocaoğlu, "Osman Khoja (Kocaoğlu) Between Reform Movements and Revolutions", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924, Studies in Honour of Osman Khoja*, ed. Timur Kocaoğlu (Haarlem, 2001), s. 31-48. Bu aydınlatıcı çalışma, Türkistan'daki Cedid hareketi ve hareketin siyasi kanadı olan Genç Buharalıların önde gelen isimlerinden biri olan Osman Hoca'nın faaliyetleri konusunda Sovyet tarihçiliğinin gölgede bıraktığı önemli bir döneme ışık tutmaktadır. Osman Hoca Türkiye'ye geldikten sonra Kocaoğlu soyadını almıştır.

51 Richard Pipes, *Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism* (1917-1923), Cambridge, 1954, s. 178, *Basmacı* sözcüğünün belirsiz kökenini ele alır. Pipes, Zeki Velidi Togan'ın sözcüğün kökünü "basmak" fiiline temellendirdiğini, *basmacı* sözcüğünün de "baskı altında olan" demek olduğunu söylediğini belirtir. Hosking ise, 'basmacı'ların kendilerinden 'hürler' diye söz ettiklerini, *basmacı* sözünün muhtelif gerilla gruplarına karşıtları tarafından yakıştırıldığını söyler. Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society*, s. 113. Rusya'daki muhtelif Türk halklarının milli uyanışları ve direniş hareketleri üzerine kapsamlı bir inceleme için, bkz. Nadir Devlet, *Rusya Türkleri'nin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara, 1985.

> Sovyetler, 1921 Kasımı'nda Enver Paşa'yı Orta Asya'ya gönderdiklerinde üç temel amaç gütmüşlerdi. Öncelikle, Türk milliyetçi önderlerinin istemediği biri olan Enver'in Anadolu meselelerine müdahale etmesi önlenmiş olacaktı. İkincisi, Sovyetler Basmacı'ya verilen desteği budamak için Enver'in Müslümanlar arasındaki itibarından istifade etmeyi planlıyordu. Nihayet, Afganların (İngiliz desteğiyle) İslâm ve pan-İslâmcı fikirler adı altında Orta Asya meselelerine müdahale etme olasılıklarının önünü kesme hususunda Enver fayda sağlayabilirdi. Ancak, çok geçmeden olayların gidişatı Enver'in kendine göre başka amaçları olduğunu ortaya çıkaracaktı, ki bunlar Buhara ziyareti esnasında son şeklini aldı.[52]

Enver'in amacı Türkistan'da pan-İslâmcı ve pan-Türkçü bir mücadele yürütmekti. Türkistan'da yürütülecek başarılı bir mücadelenin pan-İslâmcı bir vurgu taşıyan uluslararası bir pan-Türkçü devletin temelini oluşturacağını hayal ediyordu. Bakü Kongresi sırasında görüşmüş olduğu Müslüman delegeler vasıtasıyla bölgedeki gelişmelerden kısmen haberdar olmuş olmasına rağmen, Orta Asya'nın gerçekleri hakkında çok az bilgi sahibiydi. Ünlü Başkır önderi Zeki Velidi Togan hatıratında, Buhara'daki gizli görüşmeleri neticesinde Enver hakkında edindiği izlenimi şöyle anlatır: "Bu zatın çok büyük bir idealist olduğunu, hatta hayatla ve vak'alarla pek hesaplaşmadığını ve Türkistan'ın coğrafya ve istatistiğine dair Avrupa ve Rus neşriyatını okumamış olduğunu gördüm. Şüphe yok ki bu zat Türkistan'da yapacağı işlerini ancak burada Buhara'da bulunduğu günlerde tasarlamıştı."[53] Enver'in ağırlıklı olarak Hacı Sami'den edindiği abartılı bilgiler kulağa gayet kışkırtıcı geliyor. Hacı Sami, "[1916'da], işte bendeniz bir sade Türk olduğum halde koca Kırgızistan'ı ayağa kaldırdım. Sizin (yani Enver Paşa'nın) şöhret ve itibariyle Türkistan'da ne kıyametler koparırız" diyordu.[54]

Enver'in komünist müttefiklerini terk etme kararının arkasında pan-Türkçü ve pan-İslâmcı ülkülerinin yanı sıra önemli (ve çoğu kez göz ardı edilen) pratik endişeler de yatıyordu. Enver'in Anadolu'da artık önemli bir rol oynayamayacağı belli olduktan sonra, Sovyetler ile arasındaki ilişki de belirsiz bir hal almıştı. Birbirlerine karşı duydukları güvensizlik de giderek artıyordu. Bolşeviklerin Cemal Paşa'nın Afganistan dönüşünde kendisini görmek

---

52 Timur Kocaoğlu, "Osman Khoja (Kocaoğlu) Between Reform Movements and Revolutions", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924*, s. 40.

53 Zeki Velidi Togan, *Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Dostu Türkleri'nin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, İstanbul, 1969, s. 392. Zeki Velidi Togan, Turan çevrelerinde çok tanınan ve hürmet gören bir kişiyidi ve Başkır bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynamıştı.

54 *A.g.e.*, s. 390.

üzere Buhara'ya girmesine izin vermemesi Enver'i hayli kaygılandırmıştı. Rus konsolosu Jurinev'e Cemal'in Afganistan'dan ne zaman döneceğini sorduğunda, Jurinev şöyle yanıtlamıştı: "Cemal Paşa'nın tekrar bu taraflara geçmesi mi? Siz hele onu unutunuz. Zira biz, sizin de burada ne işlerle meşgul olduğunuzu pekâlâ biliriz."[55] Togan, Enver'in bu cüretkâr yanıtını doğrudan tehdit olarak algıladığını ve Rusların sonunda kendisini de Cemal Paşa'yı da öldüreceklerini düşündüğünü öne sürer.[56]

Togan gizli buluşmalarında Enver'i Basmacılara katılma kararının doğuracağı sonuçlar hakkında defalarca ikaz etmiş, onlarla ve geleneksel zihniyetteki devrik Emir ile aleni işbirliğine girmemesi yönünde uyarmıştı. Togan, Bolşevikler ile doğrudan silahlı mücadeleye girişme fikrine de karşı çıkmış ve Enver'e hareketi Afganistan'dan desteklemesini önermişti.[57] Enver, bu dönemde, kısa bir süre Moskova üzerinden Berlin'e dönerek sevgili eşi Naciye Sultan'a kavuşmayı aklından geçirmişti,[58] fakat eşine duyduğu aşk ve en küçük oğullarının doğumu bile ona muharebe meydanlarını bıraktırmaya yetmemişti. Sonuçta, Enver'in Orta Asya hayalleri ve idealist amaçları ağır basmıştı. Buhara'ya vardıktan sadece yirmi üç gün sonra, "av partisi" bahanesiyle Basmacılara katıldı.

Enver'in saf değiştirmesinin ardından, Sovyetler'in onu betimleme şekli kökünden değişti; vefasız ortaklarını "Türkiye'nin, ardından da Buhara'nın tarihlerindeki en kanlı ve trajik sayfalarından bazılarından sorumlu olan bir maceraperest" olmakla suçladılar.[59] Sovyetler'e göre, "Türkiye'nin yeğin evlatları vatanlarının hürriyeti uğruna mücadele verirken, o maceraperest bir an bile boş durmayarak Buhara'ya bir ziyaretçi gibi girip sıkıntılı durumdan istifade etmeye karar verdi ve kanlı ellerini Buhara Devrimi'ne bulaştırdı."[60] Aslında, Anadolu'da istenmeyen bu Osmanlı savaşçısı gelecekteki şanını üzerine inşa edecek yeni bir vatan arıyordu kendisine.

Basmacıların Enver'e gösterdikleri ilk tepki hiç de sıcak olmadı. Enver, Afganistan'a iltica eden Emir'e haber göndererek onun tarafında çarpışmaya hazır olduğunu bildirmiş, Alim Han'ın sadık destekçilerinden ve dev-

---

55 Aydemir, c. 3, s. 633.

56 Togan, *Hatıralar*, s. 391.

57 *A.g.e.*, s. 387-389.

58 Arı Inan, ed., *Enver Paşa'nın Özel Mektupları*, Ankara, 1997. Bu kitap Enver Paşa'nın eşi Naciye Sultan'a ve Halil Paşa'ya yazdığı şahsi mektupların bir derlemesidir. Enver Paşa'nın Naciye Sultan'a sık sık (neredeyse her gün) yazdığı mektuplar genellikle romantik ve duygusal niteliktedir.

59 Soloveichik, "Revoliutsionnaia Bukhara", *Novyi Vostok*, no. 22, 1922, s. 281.

60 *A.g.e.*, s. 283.

rik Emirin yokluğunda Türkistan'daki Basmacı hareketinin önemli önderlerinden biri olan İbrahim Lakay ile buluşmak üzere yola çıkmıştı. Enver ve arkadaşları İbrahim'in kontrolündeki Lakay aşiret topraklarına girdiklerinde derhal silahlarına el koyuldu, zira eskiden Bolşevik olmaları nedeniyle onlara güvenilmemişti. Enver küçük kâğıt parçalarına karalayıp eşine gönderdiği mektuplarda, bundan sonraki üç ayı İbrahim'in elinde esir olarak geçirdiğini belirtir.[61] Çok az bilgi sahibi olarak içine daldığı hareket hakkında daha fazla fikir sahibi olan Enver, Basmacı çetelerinin yobazlığının farkına varmıştı. Eşine umutsuzluk içinde şöyle yazmıştı: "Göktaş'ta sabah namazından sonra, senin ve yavrularımın fotoğraflarınızı yakarak ağladım. Bura halkı çok müteassıp. Aleyhimde boyuna propagandalar yapılıyor. Taassuba dokunan her şeyi ortadan kaldırmak için, yanımda bulunan eserleri de yaktım..."[62] Küçük düşürülen ve sadece eşyalarından değil hayallerinden de olan Enver, kendisi gibi bir yabancının bu insanlarla birlikte bir şey yapabileceğini sanmasının büyük bir aldanma olduğunu kabullenmişti.[63] İbrahim, Alim Han'ın Enver'e "gazi" unvanı veren ve eski Sultan-Halife'nin damadı olarak İslâm davası uğruna savaşmasına müsaade edilmesini söyleyen mektubunu aldıktan sonra Enver'i serbest bıraktı.[64] Enver'in serbest kalmasında Osman Hoca'nın müdahalesi de önemli bir etken olmuştu.[65] Enver savaşmaya hazırdı artık.

Enver'in Sovyetler ile yolu ayrılırken, Kemalistler ile Bolşevikler arasındaki ilişkiler giderek iyileşiyordu.[66] Eylül 1921'de Mustafa Kemal, Karadeniz bölgesi mahsulünün yüzde kırkının Türk desteğinin ve iyi niyetinin göstergesi olarak kıtlık çeken Sovyetler Birliği'ne tahsis edilmesini emretmişti.[67] Sakarya zaferinin ardından, Sovyetler Türklere yeniden maddi destek, silah ve mühimmat sağlamaya başladı. Sovyetler hiçbir zaman kabullenmeseler de, Osman Hoca Sovyetler'in verdiği bu desteğin Anadolu'daki Milli Mücadele'yi destekleyen Türkistan'daki Genç Buharalılar hükümetinin maddi desteği sa-

61 Aydemir, c. 3, s. 641-658.

62 *A.g.e.*, s. 652.

63 *A.g.e.*, s. 658.

64 Said Alim Khan, *La Voix de la Boukharie Opprime*, Paris, 1929, s. 36-37.

65 "Bukhara'nın İlk ve Son Cumhurbaşkanı Osman Hoca Anlatıyor: Enver Paşa'yı Nasıl Kurtardım", *Yakın Tarihimiz*, c. 1, s. 403-405.

66 Rumbold'dan Curzon'a, 24 Ocak 1922, no. 95, Dışişleri Gizli Baskı, Foreign Confidential Print (E 1107/27/44), c. 3, s. 36.

67 Mustafa Kemal'den Moskova Türk Sefareti'ne (Çiçerin'e sunulacak mektup), 3 Eylül 1921, no. 2705, Kültür Bakanlığı (ed.), *Atatürk'ün Milli Dış Politikası: Milli Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923)*, c.1, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981, s. 353.

yesinde verildiğini öne sürmüştür.[68] Ukrayna'da Komünist Parti idari komitesi üyelerinden olan Ukrayna Kızıl Ordusu Kumandanı General Frunze, Türk milliyetçileri ile kendi hükümeti arasında bir dostluk anlaşması imzalamak üzere 19 Aralık 1921'de Ankara'ya geldi.[69] Bu kişi, Kızıl Ordu'nun başında Türkmenistan'a girerek Genç Buharalıların işbirliğiyle Buhara Emiri'ni deviren General Frunze idi. Bir başka vesileyle, 1922 Mart ayının ilk günlerinde Enver Doğu Buhara'da Bolşeviklere karşı savaşırken, Anadolu'daki yeni Rus Sefiri Yoldaş Aralof Ankara ile Moskova arasındaki kuvvetli dostluk bağını övüyordu.[70] Bir miktar şüphe ve güvensizliğe rağmen, uluslararası düzlemdeki soyutlanmışlıkları ve mücadeleleri Türk milliyetçileri ile Bolşevikler arasındaki bağları kuvvetlendirmişti. Enver'in Moskova'yla bağları ise artık tamamen kopmuştu.

Enver, serbest kaldıktan bir gün sonra Buhara ve Türkistan savaşçılarına hitap ederek müstakil Basmacı çetelerini Moskova'ya karşı kendi komutası altında birleşmeye çağırdı.[71] Oysa Basmacılar çoğunlukla farklı önderler altında farklı amaçlar için savaşırdı. İngiliz istihbarat raporlarının ortaya koyduğu üzere:

> Fergana'da Basmacılar'ı ikiye ayırmak gerekir. Hakiki siyasi Basmacılar, yani Sovyet hâkimiyetine karşı gelen asıl Sovyet asileri Şer Muhammed ve onu takip eden 5.000-6.000 kişidir... Bir de Ahmed Pehlivan (yak. 2.000 adam) gibi liderlerin altında toplanıp kırsal kesime korku salan, düpedüz eşkıya olan Basmacılar var. Bu adamlar da başta, tıpkı diğerleri gibi, Bolşevikler'e duydukları nefretle harekete geçmiş olmalarına rağmen, yiyecek ve diğer şeyler konusunda çekilen sıkıntılar onlara fazla gelmiş, yurtseverler eşkiya çeteleriyle birleşmiştir.[72]

Enver Paşa, bütün asi liderlerini komutası altında toplamaya boşa uğraşmış olmasına rağmen hatırı sayılır askerî başarılar elde etti. Bu sıralarda, Genç Buharalıların önderi Osman Hoca baskıcı Sovyet politikalarından bunalmaya başlamış ve Enver Paşa ile yakın temas kurmakla kalmayıp Rusların esir kampı olan Krasnoyarsk'tan kaçan Türk subayları da daha sonra cumhu-

---

68 Osman Kocaoğlu, "Rus Yardımının İç Yüzü", *Yakın Tarihimiz*, c.1, s. 292-293; Mehmet Saray, *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, İstanbul, 1990, s. 76-78.

69 K. Gürün, s. 76. Dostluk Anlaşması 2 Ocak 1922'de imzalandı.

70 Rumbold'dan Curzon'a, Konstantinopl, 7 Mart 1922, no. 229 (gizli), Dışişleri Gizli Baskı (E 2755/5/44), c. 3, s. 47.

71 Mehmet Saray, "Bukhara Cumhuriyeti'nin Türkiye'ye Yardımı", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924*, s. 345.

72 PRO FO 371/ 8075 (N 10281/6/97).

riyet ordusunun çekirdeğini oluşturacak olan Buhara milis kuvvetlerine katmıştı.[73] Enver'in 1922 baharının ortalarında güçlerinin zirvesine çıkmış olan kuvvetleri Buhara'nın doğu kısmını tamamen ele geçirmişti. Giderek kaygılanan Sovyetler kabul ediyorlardı ki,

> Askerî açıdan, söylenecek tek şey vardır; o da büyük Sovyet Federasyonu'nun Enver Paşa'nın girişimini kıracak güçte olduğudur... Bizi kaygılandıran bu meselenin askerî yönünden ziyade siyasi yönü... Aslında, Müslüman devletin adamı olarak Enver'in geçmişteki şöhreti bugün hâlâ bazı ücra köşelerde cahil *dehgan* güruhlarını çekebiliyor.[74]

Sovyet yetkililer, daha sonra, Nisan 1922'de "vefasız Yoldaş"larıyla pazarlık girişiminde bulundularsa da, Enver'in yanıtını fazla talepkâr buldular.

Enver Moskova ile ateşkes pazarlığı yapmayı reddettiği gibi, 19 Mayıs 1922'de Sovyet Azerbaycanı hükümet başkanı olan dostu Neriman Nerimanov ile bir "ültimatom" göndererek Sovyetler'e ordularını Türkistan'dan çekmek için iki hafta süre verdi.[75] Sovyetler ise Enver'i İngiliz ajanı ilan ederek bölgeye Kızıl Ordu destek birlikleri gönderdiler. Enver, bu arada, Ruslarla savaşmanın yanı sıra birçok başka sorunla da boğuşmak zorunda kaldı. Farklı etnik kökenlerden olan Basmacı çeteleri zaman zaman Sovyetler ile çarpışmak yerine birbirleriyle savaşıyorlardı.[76] Özellikle de Türkmenler ile Özbekler ve Kırgızlar ile Özbekler arasında derin husumet vardı. Üstelik, Enver pan-İslâmcı ve Turancı fikirleri ve Sovyetler ile işbirliği mazisi yüzünden Basmacı önderlerinin birçoğunun gözünde hâlâ "yabancı"ydı. Bilhassa İbrahim Bey başından beri Enver'e sürekli sorun kaynağı olmuş, Temmuz 1922'de Enver kuvvetlerinin bir kısmını onun üzerine göndermek zorunda kalmıştı.[77] Doğu Buhara'da faaliyet gösteren 16.000 asinin en fazla 3.000'i Enver'e sadıktı.[78]

---

73 Raci Çakıröz ve Timur Kocaoğlu, "Türkistan'da Türk Subayları (1914-1923)", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, no. 1-11 (1987), s. 40.

74 I. Sol'ts, "Anglo-Envreskaia avantiura i osvobozhdenie narodov vostoka", *Kommunist* (Nisan-Mayıs 1922), s. 8'den alıntı için bkz. De Lageard, Helene Aymen, "The Revolt of the Basmachi According to Red Army Journals (1920-1922)", *Central Asian Survey*, c. 6, no. 3 (1987), s. 8. De Lageard, 1920-1922 döneminde Taşkent'te yayınlanan üç dergi üzerine kapsamlı bir inceleme sunar; söz konusu dönem *Turkommissiia*'nın Türkistan'a girdiği ve Basmacı direnişinin en etkili olduğu dönemdir.

75 Joseph Castagn, *Les Basmachis* (Paris, 1925), s. 49-50; Glenda Fraser, "Basmachi-II", *Central Asian Survey*, c. 6, no. 2, 1987, s. 37-38.

76 Richard Pipes, s. 257.

77 Glenda Fraser, "Basmachi-I", *Central Asian Survey*, c. 6, no. 1, 1987, s. 61.

78 K. Vasilevskii, "Fazy Basmacheskovo dvizheniia v Srednei Azii", *Novyi Vostok*, no. 29, 1930, s. 134.

Kendisini "Bütün İslâm ordularının Başkumandanı, Halife'nin damadı ve Peygamber'in temsilcisi" ilan eden Enver Buhara'daki sivil hayat hakkında hükümler çıkarmaya başlayınca, eski Emir rahatsız oldu ve desteğini çekmeye başladı. Afganistan yoluyla ciddi oranda yardım almayı umut eden Enver derin bir hayal kırıklığına uğrayacaktı; umutsuzca Baysun'da kendi mühimmatını imal etmeyi denedi, fakat sonuç parlak olmadı.[79] Dahası, Enver Basmacıların daha alışkın oldukları gerilla taktiklerini kullanmaktansa, Sovyetler ile çoğu kez Osmanlı ordusundaki günlerinde çarpıştığı tarzda meydan muharebelerine girişiyordu. Neticede, Enver'in zaten zayıf olan kuvvetleri azalmaya başlamıştı. Kısa süreli başarıların ardından gelen yenilgiler ve ağır kayıplar giderek çoğalmasına rağmen, Enver 4 Ağustos 1922'de daha üstün bir Rus kuvvetine karşı süvari atağının başında makineli tüfekle vurulup ölene kadar çarpışmaktan vazgeçmedi.[80]

Enver'in ölümü hakkındaki haberler efsaneyle gerçeğin karışımıydı. Pek çoğuna göre, aslında olduğundan çok daha uzun süre yaşamıştı. Türkistan Komitesi Enver'in ölümünü kasten gizlemeye çalışmıştı. Hacı Sami, Togan'a gizli bir ulak göndererek Enver'in ölümünü bildirmiş ve şunları iletmişti: "Komite Enver'in ölmediğini, sadece ortadan kaybolduğunu söylemeli. Hareketin devamını sağlamak için gerekli bu; Enver'in öldüğü duyulursa hareket toptan çöker."[81] Kızıl Ordu birlikleri, Enver'i öldürdüklerini hemen anlamadılar. Ölümünün *Pravda*'da duyurulması 11 Ekim'i buldu; Türkistan'daki pek çok gazete ise Enver'e atfedilen muhtelif eylemleri bildirmeyi sürdürüyordu.[82] Ruslardan bile bazıları Enver'i hayatta tutmanın lehlerine olduğunu düşündüklerinden, Türkistan'da yayınlanan Komünist dergilerden *Siren* 29 Ekim'de Enver ile Ruslar arasında nihayet barış olduğunu iddia ediyordu.[83] Ölümünün üzerinden bir ay zaman geçtikten sonra, Eylül'de, Fergana'da pek çok kişi hâlâ Enver'in "daha fazla destek verildiği takdirde,

---

79 Glenda Fraser, "Enver Pasha's Bid for Turkestan, 1920-1922", *Canadian Journal of History*, c. 22, 1988, s. 207.

80 Enver'in ölümü hakkında ayrıntılı bir anlatı için, bkz. S. Aydemir, c. III, s. 683-686; ve E. Kozlovskiy, *Krasnaya Armiya v Srdeney Azii*, Taşkent, 1928, s. 37. Baymirza Hayit, Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan kitabında, Enver'in ölüm tarihini 5 Ağustos 1922 olarak verir. Baymirza Hayit, *Türkıstan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Ankara, 1995, s. 283.

81 India Office 1920/73, Kadir'in ifadesi, güz 1923, alıntı için bkz. Glenda Fraser, "Basmachi-I", *Central Asian Survey*, c. 6, no. 1, 1987, s. 61.

82 *Pravda Turkestana* Enver'in ölümünü epey erken bir tarihte, 15 Ağustos 1922'de duyuran kaynaklardan biriydi.

83 India Office Library, IS Meshed, 20 Kasım 1922, alıntı için bkz. Fraser, "Enver Pasha's Bid for Turkestan, 1920-1922", s. 211.

bütün Türkistan'ı Bolşeviklere karşı ayaklandırmak için" Buhara'da saklandığı yerden çıkacağına inanıyordu.[84] Kasım 1922'ye gelindiğinde bile, İngiliz Dışişleri'ne gönderilen Meşhed İstihbarat raporları Enver Paşa önderliğindeki isyan eylemleri hakkında haberlerle doluydu. Fakat yine de bu bilgilerin güvenilirliği konusunda bazı soru işaretleri yok değildi.[85]

Ekim sonuna gelindiğinde, Afgan gazeteleri Enver'in ölümü hakkında sözde görgü tanıklarının ifadelerini yayınlamaya başlamıştı. Mezar-ı Şerif'te basılan *İttihad-ı İslâm*, Enver'in kuvvetlerinin çoğunu Kurban Bayramı'nı kutlamak üzere evlerine gönderdiğini bildiriyordu. 3 Ağustos'ta, yani bayram gecesinde, yandaşlarına rüyasında şehit olarak öleceğini gördüğünü söylemişti. Anlatılana göre,

> Ertesi gün, bayram namazından sonra, kalan birlikler de bayram şenliklerine katılmak üzere gitti ve Ruslar Belcivan'daki karargâhı kuşatarak bastılar. Enver'in yiğitçe bir direniş sergilediği ve derhal yardıma gelen birkaç yandaşıyla birlikte Ruslardan bir grubu mağlup ettiği, ancak üç kez vurulup düştüğü söyleniyor. Naaşı bulunmuş ve gerektiği şekilde defnedilmiştir.[86]

Enver'in son muharebesinin Afgan, Basmacı ve Türk betimlemelerinde kahramanlığı ve şehadeti ön plana çıkmaktadır.[87]

Enver'in ölümünün ardından, Basmacı direnişi baskı ile bir dereceye kadar tavizi (özellikle hassas dinî konular hususunda) birleştiren Sovyet stratejisi karşısında ayakta kalamadı. Sovyetler camilere ait vakıf arazilerini iade etmiş, Kur'an okullarını ve Şeriat mahkemelerini yeniden açmıştı. Böylece, 1922'nin ikinci yarısında verilen bazı küçük tavizlerle direniş hareketinin arkasındaki halk desteği aniden azaldı. Kitlesel destekten mahrum kalan Basmacılar dağlık kesimlere kapanmış dağınık çeteler halinde kaldı. Direniş hareketi ise Stalin döneminde tarımda ortak mülkiyetin mecburi tutulmasına tepki olarak yeniden ortaya çıkacaktı.[88]

---

84 PRO FO 371/ 8075 (N 10281/6/97).

85 Meshed Intelligence Diary [Meşhed İstihbarat Günlükleri], India Office, 25 Kasım 1922, no. P 4635 (gizli) FO 371/ 8080 (N 10497/173/97). Enver'in ölüm haberinin Dışişleri'ne bu kadar geç varmasının sebeplerinden biri de Meşhed İstihbarat Günlükleri nüshalarının aktarılmasındaki gecikmeydi.

86 North West Frontier Province Intelligence Bureau Diary [Kuzey Batı Cephesi İstihbarat Bürosu Günlüğü], India Office, 1 Aralık 1922, no. P 4716 (gizli) PRO FO 371/8080 (N 10675/173/97). Bu rapor 19 Ekim 1922'de biten haftanın 40 numaralı kaydının bir kopyasını aktarmaktadır. Fakat tarihlerden de anlaşıldığı üzere, İngiliz Dışişleri Enver'in ölüm haberini Aralık ayında ancak almıştır.

87 "Enver Paşa'nın Şehadeti",*Tevhid-i Efkâr*, 11 Teşrinisani 1923, s. 1-2.

88 Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society*, s. 113-114.

Enver, Basmacı hareketine katılmak üzere Buhara'dan ayrılırken şöyle demişti: "Türkistan için mücadele lâzım. Zaten hak olan ölümden korkarsan, köpek gibi yaşamağı ihtiyar edersin. Hem geçmişimizin hem de geleceklerimizin lânetlerine mustahak oluruz. Halbuki kurtuluş için ölmeyi göze alırsak, bizden sonrakilerin, hür ve bahtiyar olmasını temin etmiş oluruz."[89] Türkistan'da hayallerini gerçekleştirmeyi başaramamış olsa bile, Enver Paşa en azından son arzusuna kavuşmayı, tıpkı Osmanlı İmparatorluğu gibi savaş meydanında ölmeyi başardı.

SONUÇ

Türk tarihinde, yükselişi ve düşüşü Enver Paşa kadar etkili ve dramatik pek az şahsiyet vardır.[90] Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nı kaybettiğinde, askerî ve siyasi önderlik konumunu bırakarak kaçmak zorunda kalmıştır. Enver ülkeyi terk etmiş olmasına rağmen, kesinlikle siyasi sahneden çekilmemiştir. Bu nedenle, Enver'in sürgün yılları Türk-Sovyet ilişkilerinin şekillenme dönemi hakkında önemli bilgiler sunar. Enver, Mustafa Kemal'in Milli Mücadele'deki önderliği açısından da ağırlıklı olarak İttihadçı örgütler ve girişimler etrafında beliren bir tehdit yaratmıştır. Enver'in Anadolu'da bulunan eski İttihadçılar ve dışarıdaki Bolşevikler ile arasındaki sıkı bağlar Milli Mücadele'nin önderliğini üstlenme kararlılığını güçlendirmiştir. Ancak, Mustafa Kemal'in Sakarya'da Yunanlılara karşı kazandığı mutlak zaferin ardından bu hedefinden vazgeçmek zorunda kalmıştır.

Bolşevikler ile Enver liderliğindeki bir grup sürgün İttihadçı arasındaki işbirliği uzun sürmemiştir. Sovyet desteğinin Anadolu'daki Kemalistlere yönelmesi ve Sovyetler'in Orta Asya'ya hâkim olma planları Enver'in Bolşevikler ile iyi günlerinin sonunu getirmiş, Enver'i Orta Asya'da Bolşevik-karşıtı Basmacı hareketinin tarafında savaşmaya itmiştir. Yaşamının bu son safhasında Enver'in pan-İslâmcı ve pan-Türkçü fikirleri yükselişe geçmiştir. Kısıtlı imkânlarla ve daha da sınırlı bilgiyle Moskova'ya karşı yerel mücadelenin başını çekerek bu hedefine ulaşmaya çalışmıştır.

Enver'in Orta Asya macerası daha başından pek çok sorun içeriyordu. Birincisi, Enver Türkistan'ın gerçekleri ve Basmacı hareketi hakkında çok sınırlı bilgi sahibiydi. İkincisi, Enver kendi pan-İslâm ve Turan ülkülerini bun-

---

89 Muhittin Bey, *Vakit*, 25.11.1923'den alıntı için bkz. Togan, s. 395.

90 Enver'in ilk yıllarının ve süratli yükselişinin ilk elden anlatımı için, bkz. Enver Paşa, *Enver Paşa'nın Anıları (1881-1908)*, ed. Halil Erdoğan Cengiz, İstanbul, 1991; Şükrü Hanioğlu, *Kendi Mektuplarında Enver Paşa*, İstanbul, 1989.

larla hiç ilgilenmeyen yerel bir harekete dayatmaya kalkmıştı. Basmacıların pan-İslâmcı bir imparatorluğun oluşumunda atlama tahtası olmaya ne niyetleri vardı, ne de güçleri. Pan-Türkçü ülkülere gelince, "İnsanlar Osmanlıların Orta Asya hâkimiyeti hülyalarından, eğer böyle bir şey varsa, pek haberdar değillerdi, umurlarında da değildi; Enver tarafından özendirilsin özendirilmesin, Turancılık da Basmacı gündeminde yer almıyordu."[91] Onlar sadece Rusların baskıcı politikalarına karşı savaşıyorlardı. Son olarak da, Enver becerilerini ve sınırlarını gerçekçi bir şekilde değerlendirememişti. Devrik Emir'e karşı ihtiyatsız tutumu, Moskova'ya ültimatom vermesi, militan direnişinden ziyade sıkça meydan muharebelerine girişmesi söz konusu yetersizliğinin birkaç örneğiydi sadece.

Enver'in Kafkasya ve Orta Asya'daki faaliyetini değerlendirirken, onu tarihi bağlam içine yerleştirmek gerekir. Enver ile meslektaşları Osmanlı İmparatorluğu'nun süratli bir şekilde parçalanması ve çökmesi ile sarsılmışken, Rus Devrimi onlara Doğu'da yeni fırsatlar ve mücadeleler sunmuştu. Sadece Enver değil çağdaşlarının birçoğu komünizmin yükselen gücünü ve egemen devrim atmosferini Batı'nın oluşturduğu tehdidi dengelemek açısından kıymetli bir fırsat olarak görmüştü. Sovyetler ile başlardaki uzlaşma ve ardından pan-İslâmcı ve pan-Türkçü ülküleri öne sürüşleri değerlendirilirken uluslararası sahnede meydana gelen bu muazzam değişimler de hesaba katılmalı. Enver'in sürgün yılları belirsizlik ve büyük değişimler ile dolu bir dönemde, kayıp giden şanın peşinde sürekli mücadele verdiği bir ömrün son kısmıydı.

91 14 Eylül 1922 tarihli 101 numaralı gönderiden seçmeler, Kaşgar'daki İngiliz Başkonsolosu'ndan Hindistan İdaresi'ne (Dışişleri'ne aktarılması, 16 Kasım) India Office, 16 Kasım. 1922, no. P 4536 (gizli), PRO FO 371/ 8075 (N 10281/6/97).

15

Mareşal Fevzi Çakmak'ın Ailesi ve Eğitimi: Bir Yetişme Süreci

NİLÜFER HATEMİ

Mustafa Fevzi Çakmak, 12 Ocak 1876'da İstanbul'da doğdu; 10 Nisan 1950'de aynı şehirde öldü. Kapsamlı bir askerî eğitimin ardından kariyerinin ilk dönemlerinde, 1899 ile 1913 yılları arasında ağırlıklı olarak Balkanlar'da hizmet verdi. Fevzi Çakmak bir süre İttihad ve Terakki Cemiyeti üyesi oldu; 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanını hazırlayan süreçte rol almasına rağmen önde gelen şahsiyetlerden değildi. Bu yüzden, bu konuyu ele alan eserlerde adı nadiren geçer. Balkan Savaşları'nda çarpıştı, Birinci Dünya Savaşı'nda ve Kurtuluş Savaşı'nda kumandanlık yaptı. Erkân-ı Harbiye Reisliği ve Harbiye Nazırlığı görevlerinde Osmanlı ordusuna ve hükümetine en üst düzeylerde hizmet ettikten sonra, Nisan 1920'de Ankara hükümetine katılarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının her safhasında aktif olarak yer aldı. 1944 yılında emekli olana dek Milli Savunma Bakanlığı, Bakanlar Kurulu Başkanlığı ve Türkiye Cumhuriyeti Genel Kurmay Başkanlığı görevlerinde bulundu. Mareşal Çakmak, 1946 yılında Demokrat Parti adına bağımsız aday olarak siyasete girdi ve daha sonra ölene kadar destek verdiği Millet Partisi'nin kurucuları arasında yer aldı.[1]

---

1 Fevzi Çakmak'ın tam doğum tarihi hakkında ilk bilgiye 2 Aralık 1943 tarihli bir belgede rastlanmaktadır, ATASE, Barış Faaliyeti Dosyası, Arşiv no.: 1-228, Klasör no. 316, Dosya no.: 3 (37), Fihrist no.: 9, 9-1, 9-2, 9-3. Beyoğlu Nüfus Müdürlüğü'nde bulunan Cihangir Nüfus Kayıtlarında (İstanbul İli, Beyoğlu İlçesi, Cihangir Mahallesi, cilt: 008/01, sayfa: 3, kütük sıra no.: 11) Mustafa Fevzi'nin doğum yılı 1292 olarak geçmektedir, 12 Ocak Rumi takvime göre 31 Kanun-ı evvel 1291'e ve Hicri takvime göre 15 Zilhicce 1292'ye denk geldiğinden, kayıtlardaki tarihlerin çoğu Rumi takvime ve bazen de her iki takvime göre belirtilmiş olmasına rağmen, 1292 yılının Hicri

AİLE GEÇMİŞİ

Mustafa Fevzi, Ali Sırrı Bey ile Hesna Hanım'ın ilk çocuğuydu.[2] Genç çift akraba olmamakla beraber, İstanbul'da Hesna'nın babası ve Ali Sırrı'nın hâmisi Bekir Efendi'nin Cihangir'deki evinde birlikte büyümüşlerdi. O zamanlar altmış yaşlarında olan bu çok gezmiş maceraperest adamın, hem damadının hem de torununun yaşamlarının şekillenmesinde hiç kuşkusuz çok tesiri olmuştu. Etkileri ve siyasi görüşleri birbirlerine pek benzemese de ailenin diğer dört bireyinin Fevzi Çakmak büyürken kişiliğinin oluşmasında iz bıraktıkları görülür.

1- Fevzi Çakmak'ın Dedesi Bekir Efendi (1815?-1898): Aslen Trabzonlu olan bir ailenin Varna'da doğan oğlu Bekir Efendi, Fevzi Çakmak'ın annesinin babasıdır ve ilk eğitimini İstanbul'da ve Bağdat'ta aldığı belirtilir. Yeniçeri ocağına katıldığı, ocağın 1826'da kanlı bir şekilde kaldırılmasının ardından da Varna'ya döndüğü tahmin ediliyor. 1828'de, memleketi Ruslar tarafından işgal edilip babası öldürülünce, Bekir Efendi annesiyle birlikte İstanbul'a taşınmak zorunda kalır. Bekir Efendi'nin çok seyahat ettiği; eğitimini Kahire'deki meşhur El-Ezher'de tamamladığı söylenir. İstanbul'a döndüğünde, Tophane-i Amire müftüsü olur. 1859'da Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik başarısız bir girişim olan Kuleli Vakası'nda adının geçmesiyle Limni adasında hayat boyu sürgüne mahkûm edilir. Sürgün yılları sırasında Derviş Hüseyin Kaptan ile arasında beklenmedik bir dostluk gelişir. Derviş Hüseyin Kaptan ileride Fevzi Çakmak'ın büyükbabası olacaktır. Bekir Efendi affedilince, hâmiliğini üstlendiği Derviş Hüseyin Kaptan'ın beş yaşındaki oğlu Ali Sırrı ile birlikte İstanbul'a döner.

Kadiriye Tarikatı ile ilişkili olduğu bilinen Bekir Efendi'nin II. Abdülhamid'in kızkardeşleri Cemile ve Seniha Sultanlar ile de bağlantısı vardır. Adına 1880 yılında çıkarılan seyahat belgesinde (*mürur tezkiresi*) meskeni olarak Cemile Sultan'ın sarayı görünmektedir. Bekir Efendi hakkında vereceğimiz son bilgi, ki oldukça ilginçtir, şair Şinasi (1826-1871) ile dostluğu-

takvime göre verilmiş olduğu düşünülebilir. Ancak, Fevzi Çakmak'ın hayatını konu alan çalışmaların hepsinde doğum yılı olarak 1876 zikredilmektedir. Daha fazla bilgi için, bkz. Nilüfer Hatemi, *Mareşal Fevzi Çakmak ve Günlükleri*, 2 cilt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

2 Cihangir Nüfus Kayıtlarında Fevzi Çakmak'ın ailesi hakkında iki ayrı kayıt bulunuyor. İlk kaydın (cilt: 008/01, sayfa: 3, kütük sıra no.: 11) tarihi [Rumi, 1]322, 1906 ve 1907 yıllarına denk düşüyor. Bu kayıtta aynı evde, yani Cihangir Caddesi, Cihangir Yokuşu No. 70'te yaşayan altı kişi sıralanıyor: Ali Sırrı, oğlu Mustafa Fevzi, kızı Fatma Nebahat, ikinci eşi ve Mustafa Fevzi'nin teyzesi Ayşe Şahver, Fatma ve Pembe. Fevzi Çakmak'ın ailesi ile ilgili ikinci kayıt ise bir başka defterde (cilt: 008/08, sayfa: 54, kütük sıra no.: 894) yer alıyor ve Fevzi Çakmak'ın eşi Fatma Fitnat, kızları Nigar ve Ayşe Muazzez hakkında bilgi içeriyor.

dur. Bekir Efendi, Şinasi'nin hayatının en önemli anlarında hep yanında olmuştur: boşanması, hastalığı ve ölümü. Bekir Efendi torununun yaşamında da önemli rol oynar. Fevzi Çakmak'a okuma yazmayı, Arapçayı ve Farsçayı öğretir; onu İslâm felsefesiyle, tasavvufla, Divan edebiyatıyla ve Celâleddin Rumî'nin, Namık Kemal'in ve Şinasi'nin eserleriyle tanıştırır.[3]

2- Fevzi Çakmak'ın Büyükbabası Derviş Hüseyin Kaptan (1781?-1897/8): Köklerinin Balıkesir yöresinde, Çakmak adlı küçük bir köyden olduğu belirtilen Derviş Hüseyin Kaptan muhtemelen 18. yüzyıl sonlarına doğru Limni'de doğmuş ve Çanakkale'de ölmüştür. Yaklaşık yetmiş yıl boyunca Karadeniz, Ege ve Marmara Denizi sularında görev yapmış olduğu, birkaç defa da evlendiği belirtilir. Belki ihtilalci faaliyetlere Bekir Efendi kadar yakın durmamış olmasına rağmen, onun adı da 1876'da Çerkes Hasan Vakası'nda –bir

---

3 Bekir Efendi'ye verilen 23 Mayıs 1880 (14 Cemaziyelahir 1297) tarihli seyahat belgesinde (*Mürur Tezkiresi*) yaşı altmış beş olarak kaydedilmiştir. Bu belgeye göre, Bekir Efendi İstanbul'dan Limnos [Limni] ve Tenedos [Bozcaada] adalarına, Hicaz'a, Cidde'ye, Medine'ye ve Mısır'a gitmiştir. Söz konusu belge, Mareşal F. Çakmak'ın amcasının torunu olan merhum M. Sırrı Çakmak'ın özel koleksiyonunda bulunmaktadır. Bekir Efendi'nin Yeniçeri Ocağı'na katılma tarihi hakkında B. Dülger tarafından *Tasvir* (29 Ağustos 1947), 2'de ve *Hafta* (19 Nisan 1950), 6'da verilen bilgi hatalı olmalıdır. Bekir Efendi'nin Sultan II. Mahmud'un tahta çıkışında Kılıç Alayı merasimini izleyen Yeniçeri Ağası'nın dikkatini çektikten sonra Yeniçerilere katıldığı belirtilmiştir. Oysa sözü geçen 1297 (1880) tarihli *Mürur Tezkiresi*'ne bakılırsa, Bekir Efendi 1815'te doğmuştur; bu yüzden 1808 yılında bu merasimde bulunmuş olması mümkün değildir. Üstelik, Yeniçeri Ocağı ilga edildiğinde Bekir Efendi sadece on bir yaşında olduğuna göre, bu kadar genç bir yaşta ocağa katılmış olması da şüphelidir. Öte yandan, Fevzi Çakmak'ın yeğeni ve Mehmet Nazif'in oğlu olan Adnan Çakmak, "Mareşal Fevzi Çakmak'ın Hatıraları", *Hürriyet* (15 Nisan 1975), 3'te Bekir Efendi'nin İstanbul'a II. Mahmud'un saltanatı sırasında (1808-1839) geldiğini belirtir. Adnan Çakmak, Bekir Efendi'nin aynı anda hem Yeniçeri ocağına kayıtlı olduğunu hem de medrese eğitimini sürdürdüğünü söyler. Hicri 1275 (1858-1859) ve 1276 (1859-1860) yıllarına ait Osmanlı Salnameleri Müftü Bekir Efendi'nin Meclis-i Tophane-i Amire mensubu olduğunu ortaya koyar. Bkz. *Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliye-i 'Osmâniye*, Def'a 13 (İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1275), 41 (sayfalar numaralandırılmamıştır) ve *Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliye-i 'Osmâniye*, Def'a 14, Takvimhane-i Amire, İstanbul, 1276, 42 (sayfalar numaralandırılmamıştır). Bekir Efendi'nin mezarı İstanbul'da Eyüp Sultan Mezarlığı'ndadır; mezartaşında ise şöyle yazılıdır: "Kadiri Meşayih-i Kiramından Esbak Tophane Müftüsü Hoca Bekir Efendi Hazretlerinin Kabridir. Sene 1315 fi 9 Şevval [2 Mart 1898]." İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri'nde Bekir Efendi hakkında kayıt bulunmamakla birlikte, M. S. Çakmak'ın özel koleksiyonunda yer alan 9 Kasım 1879 (24 Zilkade 1296) tarihli mahkeme kaydında ("İ'lâm-i Şer'î sadara min Mahkamât al-Makka ...") Bekir Efendi'den "... mufti essâbıka bi-Tophâne-i 'Âmire..." olarak söz edilmektedir. *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, TTK, Ankara, 1937, s. 52-53'te, Uluğ İğdemir Bekir Efendi'den "Tophane-i Amire Meclisi Müftüsü Bekir Efendi ...." diye bahseder. Ayrıca, Ebüzziya Tevfik *Mecmu'a-ı Ebüzziya*'da Şinasi hakkındaki yazılarında Bekir Efendi'ye "Tophane Müftüsü Bekir Efendi" diye hitap eder: "Şinâsî'nin Eyyâm-ı Âhîre-i Hayâtı ve Vefâtı", *Mecmu'a-ı Ebüzziya*, no. 105, (24 Receb 1329 [21 Temmuz 1911]), s. 833-841; "Şinâsî'nin Vefâtı", *Mecmu'a-ı Ebüzziya*, no. 106, (1 Şaban 1329 [27 Temmuz 1911]), s. 865-874; "Muhallefât-ı Şinâsî ve Ahvâl-ı Husûsiyesi", *Mecmu'a-ı Ebüzziya*, no. 107, (8 Şaban 1329 [3 Ağustos 1911]), s. 897-907.

toplantı sırasında iki meclis üyesinin öldürülmesinde– anılmış, yeraltı faaliyetlerine iştirakle suçlanmıştır. Derviş Hüseyin Kaptan ve oğlu Hasan Vasfi bu olaydan önceki geceyi tesadüfen Çerkes Hasan ile aynı evde geçirmiş oldukları için tutuklanmış, daha sonra ikisinin de masum oldukları anlaşılmıştır.[4]

3- Fevzi Çakmak'ın Amcası Hasan Vasfi (1858-1927): Hasan Vasfi 1886'da evlenmek üzere Selânik'ten İstanbul'a gelmiş, yeğenini subaylık eğitimi almaya ikna ederek Fevzi'nin hayatında büyük bir değişikliğe neden olmuştur. Fevzi'nin kendisiyle birlikte Selânik'e dönerek oradaki askerî rüştiyeye yazılmasını önermiştir. Fevzi'nin annesi bu fikre başta karşı çıkmış olmakla birlikte, bir yıllığına gitmesine razı gelmiştir. Selânik'te geçirdiği süre on yaşındaki çocuğun gelişimi açısından çok önemli olmuştur. Bekir Efendi gibi ihtilalci fikirlere sahip, hırslı bir insan olan Hasan Vasfi Bahriye Mektebi'ne gitmiş, fakat babasıyla birlikte Çerkes Hasan Vakası'nda suçlanınca okulu bırakmak zorunda kalmıştır. Suçlu bulunmamış olmasına rağmen, askerî okuldan kaydı silinmiştir. Orduya katılmasına rağmen hiçbir zaman üst rütbelere gelememiştir.[5]

4- Fevzi Çakmak'ın Babası Ali Sırrı Bey (1855/6-1914): Limni'de doğan, eğitimini ağırlıklı olarak hâmisi Bekir Efendi'den alan Ali Sırrı Bey, Tophane-i Amire'de ve Bahr-ı Siyah (Karadeniz) Boğazı Topçu Alayı'nda görev yapmıştır. Kadiriye Tarikatı mensubu olarak anılan Ali Sırrı Bey, babasının, kayınpederinin ve kardeşinin aksine, gayet sessiz ve dindar, dünyevi ve siyasi meselelere neredeyse hiç ilgi duymayan bir insan olarak tanımlanmaktadır. 1914'te Hacca giderken Medine'de ölmüştür.[6]

---

4 Adnan Çakmak, N. Hatemi ile mülakat, 19 Ekim 1995, Üsküdar, İstanbul; M. Sırrı Çakmak, N. Hatemi ile mülakat, 8 Ekim 1995, Çanakkale. Hüseyin Derviş Kaptan'ın kabri Çanakkale Mezarlığı'ndadır; mezartaşında şöyle yazmaktadır: "Türkiye Cumhuriyeti Büyük Erkânı Harbiye Reisi Müşir Fevzi Paşa Hazretlerinin Büyükbabaları Bahriye Kolağalarından Limnili Hacı Derviş Hüseyin Kaptanın Ruhuna Fatiha, vefatı 1315." Hicrî 1315 yılı 1897-1898'e denk gelmektedir.

5 Hasan Vasfi ve ailesi için, bkz. Beykoz Nüfus Kayıtları: Beykoz Nüfus Müdürlüğü (İstanbul İli, Beykoz İlçesi, Beykoz Mahallesi, cilt no.: 003/02, sayfa no.: 25, kütük sıra no. 114). İ. H. Uzunçarşılı, "Çerkes Hasan Vak'ası", *Belleten*, c. 9, no. 33 (1945), s. 89-133. Bu makalede, soruşturma sırasında Çerkes Hasan'a yöneltilen sorulara da yer verilmektedir; Fevzi Efendi'nin amcası Hasan Vasfi olduğu düşünülebilecek bir öğrencinin de adı geçmektedir, s. 115. [Bahadır Dülger], "Hayatından Hatıralar", *Hafta* (19 Nisan 1950), s. 7; Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (31 Ağustos 1947), s. 2.

6 M. Sırrı Çakmak, N. Hatemi ile mülakat, 9 Ekim 1995, Çanakkale; Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (30 Ağustos 1947), s. 2; Adnan Çakmak, "Mareşal Fevzi Çakmak'ın Hatıraları", *Hürriyet* (15 Nisan 1975), s. 3; M. Misbah Erkmenkul, N. Hatemi ile mülakat, 5 Eylül 1997, Tophane-İstanbul. Cihangir Nüfus Kayıtları (Beyoğlu Nüfus Dairesi, cilt: 008/01, sayfa: 3, kütük sıra no. 11) Ali Sırrı Efendi'nin doğumunu 1271 yılına [Rumî] tarihlendirmektedir, bu da 1855-1856'ya denk gelmektedir.

5- Fevzi Çakmak'ın Dayısı Ali Nuri Bey (1866-1901): Bekir Efendi'nin oğlu Ali Nuri Bey, Fevzi Çakmak'tan on yaş büyüktür. Aralarındaki yaş farkına rağmen aynı evde yetişmiş olmalarından hayli yakın, kardeş gibi büyümüşlerdir. Kaynaklarda Ali Nuri'nin eğitimi hakkında fazla bilgi bulunmuyor, ama Sultan II. Abdülhamid döneminde Yaveran-ı Hazret-i Şehriyari'den olduğunu ve 1901 başlarında Debre ileri gelenlerini Osmanlı adalet mahkemelerinin yeniden kurulmasına ikna etmek üzere Manastır vilayetine gönderildiğini biliyoruz. Ali Nuri Bey'in görevi muhtelif Arnavut hareketlerini izlemek ve bildirmek olarak geçmektedir. Birkaç ay sonra, Debre çarşısında bir Arnavut tarafından vurulur ve katil yakalanamaz. İngiliz belgeleri ölümünün huzursuzlukları artıracağından ve daha fazla kan dökülmesine neden olacağından endişe edildiğini ortaya koyar. Ali Nuri Bey'in Sultan'ın ajanları tarafından öldürüldüğü de öne sürülmüş olmakla birlikte, bu iddiayı destekleyen kanıt yoktur.[7]

Fevzi Çakmak'ın yakın akrabaları arasında ihtilalci fikirleri ve bağlantıları olan üç kişi bulunmaktadır. Bununla beraber, dünyevi meselelerle hiç alakası olmayan, siyasetten olabildiğince uzak duran bir baba ve Abdülhamid'in yaveri olan bir dayı figürüne Fevzi Çakmak'ın yakın aile kompozisyonunda rastlamak oldukça dikkat çekicidir. Önündeki bu örneklerin her birinin Fevzi Çakmak'ın kişiliğinin, görüşlerinin ve tavrının şekillenmesinde pay sahibi olduğunu varsaymanın yanlış olmayacağı kanaatindeyim. Fevzi Çakmak, annesinin babası olan Bekir Efendi'nin II. Abdülhamid rejimi karşıtı fikirleriyle büyümüş, fakat amcası Hasan Vasfi'nin yaşadıkları vasıtasıyla da askerî eğitimin yarıda kalmasının sonuçlarını görmüştü. Fevzi Çakmak'ın "spotların altında olmamak" ya da "biraz gölgede kalmak" yönündeki tercihinin, yakın aile büyüklerinin siyasi zihniyetlerinin, dünya görüşlerinin [*Weltanschauung*], tecrübe ve davranışlarının sonuçlarına dayandığına, onun kişiliğini biçimlendirmekte önemli etkilerinin olduğuna inanıyorum.

---

7 Sir N. O'Conor'dan Lansdown Markisine (no. 73); Başkonsolos Sir A. Biliotti'den Sir N. O'Conor'a (no. 73'e ek); Sir N. O'Conor'dan Lansdown Markisine (no. 81); Başkonsolos Sir A. Biliotti'den Sir N. O'Conor'a (no. 81'e ek), söz konusu muhaberat için bkz. *Turkey. No. 1 (1903) Correspondence Respecting the Affairs of South-Eastern Europe*, Harrisons and Sons, Londra, 1903, s. 70, 74-75. Süleyman Külçe, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, Ticaret Matbaası, İzmir, 1944, s. 286; ve *Mareşal Fevzi Çakmak*, c. 2, 10, İstanbul, 1953, M. Sırrı Çakmak, N. Hatemi ile mülakat, 10 Ekim 1995, Çanakkale.

EĞİTİMİ

Fevzi Çakmak'ın yetişme sürecindeki ikinci önemli etken aldığı eğitimin türüdür. İlk öğretimine babasının Bahr-ı Siyah (Karadeniz) Boğazı Topçu Alayı'nda görev yaptığı Rumelikavağı'nda başlamıştır. Daha sonra iki yıl Sadık Hoca'nın mektebine gitmiş ve bir yıl da Sarıyer'de bir özel okulda okumuştur. Sadece bir öğrenim yılı sürmüş olsa da, amcası Hasan Vasfi'nin yönlendirmesiyle Selânik'te askerî rüştiyede eğitime başlama fırsatı büyük önem taşır. İstanbul'a dönünce eğitimine Soğukçeşme askerî Rüştiyesi'nde, Kuleli askerî İdadisi'nde ve Harbiye Mektebi'nde devam etmiştir. Mezun olurken en başarılı öğrencilerin arasına girerek Erkân-ı Harbiye Mektebi'ne gitmeye hak kazanır ve askerî eğitimini Aralık 1898'de tamamlar.[8]

Okul yıllarındaki kilometre taşlarına gelince, en az üçüne işaret etmek gerektiğini düşünüyorum: Birincisi, Selânik'te amcası Hasan Vasfi Bey ile geçirdiği yıldır. İkincisi, Fevzi Çakmak'ın eğitiminde ve yetişmesinde dedesi Be-

---

8 Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (31 Ağustos 1947), s. 2. Hicrî 1302 [1884-1885] yılı sâlnâmesinde *Medrese-i Hayriye* adlı özel okulun toplam 76 öğrencisi bulunduğu belirtilmektedir, bkz. *Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliye-i 'Osmâniye,* Def'a 40, Matba'a-ı 'Osmaniye, İstanbul, 1302, s. 406. Hicrî 1303 [1885-1886] yılı sâlnâmesinde Sarıyer'deki bu özel okulun adından –Tedrîsiye-i Hayriye– başka bilgi bulunmamaktadır, bkz. *Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliye-i 'Osmâniye,* Def'a 41, Mahmud Bey Matba'ası, İstanbul, 1303, s. 329. İlkokullarda okutulan dersler (Mekâtib-i İbtidâ'iye Ders Programı) için Hicrî 1300 [1882-1883] yılı sâlnâmesine bakınız, *Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliye-i 'Osmâniye,* Def'a 38, Matba'a-ı Ebüzziya, İstanbul, 1299, s. 199. Fevzi Efendi'nin Selânik'teki akademik durumu hakkında kayıt bulunmamakla birlikte Hicrî 1304 tarihli kayıtlar, dört sınıfında toplam yüz on iki öğrencisi olan Selânik Rüşdiye-i 'Askeriyesi'nde 70 adet birinci sınıf talebesi olduğunu göstermektedir. *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1304 Ders Yılı]* İstanbul, 1304. Müfredat ve Fevzi Çakmak'ın notları için, bkz. "Soğukçeşme Rüşdiye-i 'Askerisi Nehari Dördüncü Sene Şâkirdânı", *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1307 Ders Yılı],* İstanbul, 1307. *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1308 Ders Yılı],* İstanbul, 1308; *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1309 Ders Yılı],* (İstanbul, 1309). 1310 yılına ait not listesi için, bkz. Hayrullah Gök, *Mareşal Fevzi Çakmak askerî ve Siyasi Faaliyetleri 1876-1950,* (Ankara: Genelkurmay Basım Evi, 1997), Ek-4. *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umumî Cedvelidir, [1311 Ders Yılı]* İstanbul, 1311, [1893-1894]. *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umumî Cedvelidir, [1312 Ders Yılı],* İstanbul, 1312, [1894-1895]. Fevzi Efendi'nin diploması, "Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhânede İkmâl-i Tahsîl Eden Piyâde Zâbitânına Mahsûs Şahâdetnâmedir", M. Sırrı Çakmak'ın özel koleksiyonundaki belgeler arasındadır. Diploma hem Hicrî hem de Rumî takvime göre tarihlendirilmiştir: 13 Şaban [1]313 ve 16 Kânûn-ı sânî [1]311. Ayrıca, "Piyâde Üçüncü Sene Şâkirdânı" not listesi için, *Mekâtib-i 'Askeriye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1313 Ders Yılı],* (İstanbul, 1313) [1895-1896]. "Erkân-ı Harb İkinci Sene Şâkirdânı", *Mekâtib-i Harbiye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1315 Ders Yılı]* İstanbul, 1315, [1897-1898]. "Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Şâhâne Elli Birinci Erkân-ı Harbiye Sınıfı, Erkân-ı Harbiye Üçüncü Sene Şâkirdânı", *Mekâtib-i Harbiye-i Şâhâne Şâkirdânının İmtihân-ı 'Umûmî Cedvelidir, [1316 Ders Yılı],* İstanbul, 1316 [1898-1899].

kir Efendi'nin öğrettiklerinin etkisidir. Üçüncüsü ise, dönemin askerî okullarında yaygınlaşan muhalefet akımıdır ki genç Fevzi Çakmak'ın fikirleri ve faaliyetleri açısından verimli bir zemin sağlamış olduğu yadsınamaz.

Selânik'teki askerî rüştiyeye gitmesi, Fevzi'nin ailesinden ve alışık olduğu çevreden uzak kalması anlamına geliyordu. Orada imparatorluğun ufuktaki siyasi değişimlerinin habercisi olan kültürel ve etnik çeşitliliğini gözlemleme fırsatı buldu.[9] *Alaylı* olmanın ötesine geçemeyen amcasının tecrübelerinden ise, yarım kalan bir askerî eğitimin olumsuz sonuçlarını gözlemlemiş ve rütbe sistemini öğrenmiş oldu.

Annesinin babası Bekir Efendi, Fevzi'yi anayasa ve hürriyet kavramlarıyla, Mithat Paşa'nın ve Şinasi'nin siyasi hedefleri ve yazılarıyla tanıştırmıştı. Fevzi Çakmak Kuleli'de ve Harbiye Mektebi'nde sürdürdüğü askerî eğitimi sırasında istibdada tepkisini şöyle dile getiriyor:

> ... kalbimin heyecanla çarptığını, müstebid padişaha karşı dedemin teşebbüs ettiğine benzer bir harekete atılmak ve muvaffak olmak arzusu ile gönlümün yandığını bugün gibi hatırlıyorum... Abdülhamit'in tahttan indirilmesi lüzumuna ben de kuvvetle kani olmuştum.[10]

Henüz sistemli bir muhalefet hareketi yoktu fakat huzursuzluk giderek artıyor, rejime karşıt gruplar fikirlerini yayıyorlardı. Çoğu dışarıda basılan ve hepsi de Sultan tarafından katiyetle yasaklanan ihtilalci şiirler, makaleler, gazeteler, risaleler el altından dağıtılıyordu.[11]

Fevzi Çakmak Kuleli'deki yıllarında düşüncelerinin ve ihtilalci fikirlerinin, siyasi meseleler ve hadiseler hakkında bilgi edinen ve yorumlayan pek çok okul arkadaşı tarafından da paylaşıldığını tekrarlamıştır. Bu tutumun ortaya çıkması durumunda soruşturma, okuldan atılma ve hatta hapis nedeni olabileceği biliniyordu. Fevzi Çakmak ve arkadaşları karşılarındaki kişinin siyasi görüşlerinden emin değillerse sohbet arasında bir parola kullanıyorlardı.

---

9 Bkz. İ. Tekeli ve S. İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selânik'in Toplumsal Belirleyiciliği", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1871-1920*, Meteksan, Ankara, 1980, s. 351-382. Kâzım Nami Duru'ya göre, "Selânik'te birçok şehrimizden daha çok aydın bulunması, orada yine öbürlerine nispetle oldukça daha hür yaşanmasına sebep olmuştur", *Arnavutluk ve Makedonya Hatıralarım*, Sucuoğlu Matbaası, İstanbul, 1959, s. 32.

10 Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (3 Eylül 1947), s. 2; Nilüfer Hatemi, *Mareşal Fevzi Çakmak ve Günlükleri*, Yapı Kredi Yayınları, c. 1, İstanbul, 2010, s. 42.

11 Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 173; Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (3 Eylül 1947), s. 2; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 22; Kâzım Karabekir, *İttihad ve Terakki Cemiyeti 1896-1909*, Emre Yayınları, İstanbul, 1995, s. 28.

"Cihan kalmış mı Nemrud ü Yezide?" mısrası telaffuz ediliyor, karşılarındakinin "Sanma kalır Abdülhamid'e" diye devamını getirmesi halinde ona güvenilebileceklerini, amacının kendileriyle aynı olduğunu anlıyorlardı.[12]

Fevzi Çakmak, bir röportajında, Harbiye Mektebi'ndeyken dört öğrenciden oluşan bir hücre kurduğunu, yasaklanmış yabancı risale ve gazeteleri topladıklarını, astıkları ilanları litografiyle çoğalttıklarını anlatmıştır. Bu faaliyetler bazı sınıf arkadaşlarının eğitim hayatının sonunu getirmişse de Fevzi'ye şansı yardım eder: Bir Ramazan, ikindi vakitlerinde Tophane'de bir lamba direğine astığı bildiri yüzünden yakalanıp hakkında soruşturma açılır. Israrla masum olduğunu, sadece oradan geçmekte olduğunu ileri sürmüş; hocaları bu çalışkan öğrencinin iddiasını desteklemiş; aleyhinde doğru dürüst kanıt da bulunamadığından ceza almaktan kurtulmuştur.[13]

Atlatılan bu ciddi tehlikeye rağmen, Fevzi Çakmak'ın Erkân-ı Harbiye Mektebi'nde yine bu tür çalışmaları sürdürdüğü görülüyor:

> ... [yasaklanmış yayınları] toplarken ve dağıtırken çok dikkatli davranıyorduk. Rejim karşıtı, sözde *muzır* neşriyatı üzerimizde, kâğıtlarımızın veya eşyalarımızın arasında bulundurmamaya özen gösteriyorduk.[14]

Balkanlar'a tayin olduğu ilk askerî görevleri sırasında Fevzi Çakmak'ın ihtilalci faaliyetlerinin aynı coşkuyla devam etmemiş olmasının altı çizilmelidir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne muhtemelen 1908'te ikinci meşrutiyetin ilanının arifesinde girmiş olsa da geri planda kalmayı tercih etmiş, ertesi yıl da cemiyetle ilişkisini kesmiştir.[15]

SONUÇ

Fevzi Çakmak'ın ailevi geçmişinin epey sıradışı olduğu görülmektedir. İhtilalci girişimlere aktif olarak katılan dedesi Bekir Efendi, amcası Hasan Vasfi Efendi gibi yakın akrabalarının Fevzi Çakmak'ın yetişme süreci üzerindeki etkisi azımsanamaz. Bununla beraber, siyasetle ilgilenmeyen, dünyevi mesele-

---

12 Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (3 Eylül 1947), s. 2. Kâzım Karabekir de askerî okul yıllarında bu tür bir parola kullanırmış, "jeune j[g]ens." Kâzım Karabekir, *İttihad ve Terakki Cemiyeti 1896-1909*, Emre, İstanbul, 1995, s. 67.

13 Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (4 Eylül 1947), s. 2; [Bahadır Dülger], "Hayatından Hatıralar", *Hafta* (19 Nisan 1950), s. 7.

14 Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (5 Eylül 1947), s. 2.

15 Süleyman Külçe, *Mareşal Fevzi Çakmak*, İstanbul, 1953, c. 1, s. 56-57; *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir, 1944, s. 355-361; *Firzovik Toplantısı ve Meşrutiyet*, İzmir, 1944, s. 75; Bahadır Dülger, "Mareşal Hayatını Anlatıyor", *Tasvir* (27 Eylül, 30 Eylül, 1 Ekim ve 4 Ekim 1947), s. 2.

lerden tamamen uzak duran babası Ali Sırrı Bey'in diğer aile büyüklerinin yarattığı baskın etkileri dengeleyen bir figür olması muhtemeldir. askerî okullarda gizli faaliyetlere katılımındaki tedbirli tutumunda ise amcası Hasan Vasfi'nin askerî kariyerinin başarısızlığa uğramasının inkâr edilemez bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Beraber büyüdüğü dayısı Ali Nuri Bey'in de Arnavutluk'ta vurularak öldürülmüş olması, Fevzi Çakmak'ın Balkanlar'da geçirdiği yıllarda Arnavut ayaklanmalarıyla ilgili meseleleri yakından incelemesi ve bu bölge hakkında dönemin en bilgili Osmanlı subaylarından biri haline gelmesinde de rol oynamıştır.

Fevzi Çakmak'ın İstanbul'daki askerî eğitimi, o dönemin askerî öğrencilerinin pek çoğunun benzer deneyimler edindikleri göz önüne alındığında, belki pek de olağandışı sayılmayabilir. askerî eğitime başladığı Selânik şehri ve burada askerî kariyerine erken veda etmek zorunda kalan amcası Hasan Vasfi Efendi'nin yanında geçirdiği bir yıl kişiliğinin oluşumunda altının çizilmesi gereken bir süreçtir. Yine ilerleyen yıllarda askerî okullarda yeraltı faaliyetlerine katılması ve buna rağmen eğitimini başarıyla tamamlayabilmesi vurgulanması gereken noktalardandır.

Fevzi Çakmak'ın hayatının ilk yirmi küsur yılına ilişkin bu bilgilerin ışığında, karakterini, davranışlarını ve Modern Türkiye'nin oluşumunu yönlendiren yıllardaki duruşunu ve katkısını değerlendirmek belki daha kolay olacaktır.

16

Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Kadınları ve Kamusal Kimlikleri*

İPEK K. YOSMAOĞLU

Yüzyıl başında milli mücadelenin Anadolu'daki simgelerinden biri olan Halide Edip Adıvar, *Vurun Kahpeye* romanında Birinci Dünya Savaşı sonunda Yunan işgali altında bulunan, pastoral bir huzur ortamını pek yansıtmayan bir Anadolu kasabasını tasvir eder.[1] Romanın başkahramanı Aliye, *Dâru-l Muallimât*'tan yeni mezun olmuştur; söz konusu kasabanın ilkokuluna atandığında, çocukları milliyetçi idealler doğrultusunda eğiterek Milli Mücadele'ye katkıda bulunacağı umuduyla bu tayini coşkuyla kabul eder. Ancak, milli direniş hareketine kapılarını kapamış gibi görünen bu Anadolu kasabasında yaşayanlar onu aynı coşkuyla karşılamazlar. Kasabanın hepsi de Yunan hâkimiyetini Ankara'daki *kâfirlerin* egemenliğine tercih eden ve Kemalist mücadelenin ateşli düşmanları olan ileri gelenleri ve imamı ondan nefret ettikleri gibi, Aliye yerli kadınların kalplerini de kazanmayı başaramaz. Aliye, sonunda, kendisini ahlâksız ve hayasız davranışlarıyla –açık saçık dolaşmak da dahil– köyün namusunu bozmakla itham eden imamın ve ileri gelenlerin başını çektiği bir güruh tarafından taşlanarak öldürülür. Günümüzde klasikler arasında yer alan eser, kadınlara milliyetçilik projesinde erken Cumhuriyet ideolojisinin bekçileri olarak ve daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı siyasi muhalefete karşı yüklenen işlevin klasik bir örneğidir. Ahlâklı ve erdemli bir kadın olarak betimlenen Aliye, vatan aşkını bölgedeki

(*) Bu makaleye yaptıkları faydalı yorumlar için sayın Khaled Fahmy, Yvonne Seng, Rif'at Abou-El Haj ve Nur Bilge Criss'e teşekkür ederim.

1 Halide Edip Adıvar, *Vurun Kahpeye*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1926.

Kuvâyi Milliye kuvvetlerinin lideri olan Tosun Bey'e duyduğu aşkın üstünde tutar. Aliye'nin iffetini takdir edebilen tek kişi Tosun Bey'dir; genç kadının iffeti saçlarını kapatan bir örtüdeki yüzeysel yansımada değil, yüreğinde taşıdığı idealizmdedir. Kasabayı işgal eden Yunan taburunun komutanı Damyanos Aliye'ye Tosun Bey'i serbest bırakması karşılığında kendisiyle evlenmesini teklif ettiğinde, genç kadın ahlakî bir ikileme düşer. Aliye, ahlakî saflığından geri dönüşü olmayan bir şekilde taviz vererek, sevdiği adamın serbest kalarak direniş hareketine geri dönebilmesi için teklifi kabul eder.

Aliye Cumhuriyet döneminin erdemli, "modern ama iffetli kadını"nın prototipidir.[2] Çarşaf giymesini buyuran ve öğrencilerine anlamadıkları Kur'an âyetlerini tekrarlatan düzene cesurca karşı duruşu ve adanmış yurtseverliği, onun eskinin kadınlık şablonunun tamamen değişmesini ya da kadınlar için bireysel hakların ilanını temsil ettiği anlamına gelmez. Aliye'nin Kemalistleri desteklemesinin tek nedeni onların milletin ve inancın gerçek kurtarıcıları olmasıdır. Çarşafa girmeyi reddetmesi ise ancak iffeti ve bir öğretmen olarak sahip olduğu idealizm ile bir araya geldiğinde anlam kazanarak Saltanat rejiminin Milli Mücadele'yi engelleme çabalarındaki dargörüşlü fırsatçılığın altını çizer.[3]

Kemalist ideolojinin kadınların özgürleşmesi hususunda sergilediği pragmatizm ve alışılmış kadınlık normlarına karşı gelmedeki başarısızlığı solkanat radikallerinden Müslüman muhafazakârlara kadar siyasi yelpazenin her kanadındaki aydınlar tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca, kadın tarihi araştırmacıları Türk kadınlarının reform kisvesi altında maruz kaldıkları daha örtülü toplumsal kontrol biçimlerini etkileyici bir şekilde ortaya çıkarmıştır.[4] Diğer yandan, Cumhuriyet reformlarının kadın erkek eşitliğini aile yaşamına sokmak için –en azından orta sınıf kadınları açısından– somut bir zemin hazırladığı yadsınamaz. Reformlar eğitimli ve meslek sahibi bir kadın sınıfı yaratmakla kalmamış, genellikle Ortadoğu'da ve Güneydoğu Asya'da post-kolonyel kadın hareketlerine karşı öne sürülen dejenerasyon ve ahlakî yozlaşma suçlamalarını bertaraf etmek amacıyla, "Türk feminizmi" geleneğini üreterek yayılmasını sağlamıştır. Osmanlı/Türk kadın hareketi hiçbir zaman resmi olarak

---

2 Afsane Najmabadi, "The Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", Deniz Kandiyoti, ed., *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, s. 49.

3 Aliye karakteri için, bkz. Bahriye Çeri, *Türk Romanında Kadın, 1923-38 Dönemi*, Simurg, İstanbul, 1996, s. 37-38.

4 Bkz. Zehra F. Arat, "Educating the Daughters of the Republic", Zehra Arat, ed., *Deconstructing Images of the "Turkish Woman"*, St. Martin's Press, New York, 1998, s. 175.

sömürgeleştirilmemiş bir memlekette gelişmiş olması açısından diğerlerinden ayrılmış; seçme ve seçilme hakkı meselesinde kadınlardan da önde giden bir erkek yönetici seçkinler grubunun hedefleriyle de örtüşmüştür.

Bu makale (post-kolonyel) modernleşme hareketlerinin feminist analizlerinin en temel ikileminden yola çıkmaktadır. Lila Abu-Lughod'un deyişiyle asıl soru şudur: "Modernite-öncesine ait bir tür oluşumun özlemle arzu edildiği hissini vermeden moderniteyi nasıl sorgulayabiliriz?"[5] Ya da Türkiye Cumhuriyeti bağlamında: Cumhuriyet ideolojisinin ön cephelerinde yer alan kadınların deneyimini bariz kusurları yüzünden hafife almaksızın nasıl değerlendirebiliriz? Buradaki amacım ne Türkiye'de kadın hakları tarihinin resmi sürümünü teyit etmek ne de milliyetçiliğin kadın yandaşlarını yarı yolda bıraktığı noktaları saptamak. Bu makale, "Türk kadınının imajı"nın ne dereceye kadar Ankara'dan dayatıldığını anlamak üzere Türk milliyetçi projesi içine yerleştirilen idealleştirilmiş bir kadın modelinin ana hatlarını sunma yolunda bir girişim.

Kırklı yılların sonlarında yayınlanan, kadınlara yönelik bir haftalık haber dergisi olan *Kadın Gazetesi*'nde yer alan makaleler temel birincil kaynağımı oluşturuyor. *Kadın Gazetesi*, Türkiye'de tek parti döneminde kadınların değişen imajını ve ilgili söylemleri incelemek için son derece temsili bir belgesel kaynak sunuyor. Derginin sahibi ve yazı işleri sorumlusu İffet Halim Oruz'du; yazarları arasında ise Cumhuriyet Halk Partisi vekillerinden Hasene Ilgaz, Osmanlı kadın hareketinin duayenlerinden ve Osmanlı feministlerinin tek dergisi olan *Kadınlar Dünyası*'nda (İstanbul, 1913-1914; 1918-1921) yazmış olan Aziz Haydar; Türkiye'nin ilk kadın avukatlarından biri olan Süreyya Ağaoğlu bulunuyordu. *Kadın Gazetesi*, böyle bir kadroyla, siyasi eğilimleri açısından hiç de "tarafsız" sayılmazdı. Fakat sadece Cumhuriyet Halk Partisi'nin sözcüsü de değildi. *Kadın Gazetesi* Kemalist modernleşme projesinde aktif rol alan kadınların bu projenin kendilerine biçtiği rolleri –buna cevaz veren otoriteyi değilse bile– tartışmaları ve sorgulamaları için bir zemin oluşturuyordu.

Kadın Gazetesi yazarları, kamuoyu önüne pervasızca çıkışları karşısında nefret duyan yerli muhafazakârlar ile Türkiye'de kadınların konumuna şüphe ve küçümseme karışımı hislerle bakan yabancı (Batılı) kamuoyu arasında kalmış, iyi eğitimli ve meslek sahibi kadınları temsil ediyordu. Bunun neticesinde, *Kadın Gazetesi*'nin sayfaları Cumhuriyet'in kadın hakları alanında kısa sürede elde ettiği başarıları öne çıkarma yolunda bir milli misyon ser-

5 Lila Abu-Lughod, "Introduction: Feminist Longings and Post-Colonial Conditions", Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women*, Princeton University Press, Princeton, 1998, s. 12.

giliyordu. Kimi durumlarda, yabancıların reformların başarısızlığı üzerine yaptıkları yorumlara veya "gerilik" imalarına "yabancıların cehaleti"ni ve böylesi münasebetsiz çıkarımlar yüzünden gazetecilerin "kendimizi tanıtmaktaki beceriksizliğini" suçlayan öfkeli protestolarla yanıt veriliyordu.[6] Birleşmiş Milletler Kadın Statüsü Konseyi'nde "Rus"[7] Kontes Kovanova'nın, görüşlerini günlük *Millet* gazetesinde yayınlanan bir makale ile destekleyerek, Müslüman kadınların eğitimsiz olduklarını ve kötü muamele gördüklerini öne sürmesi hararetli tepkilerle karşılanmıştı.[8] Türk delegelerden Mihri Pektaş'ın toplantı sırasında bu eleştirilere itiraz ettiği belirtilmektedir, fakat *Kadın Gazetesi* bu tepkiyi yeterli bulmamış olacak ki başarılı Türk kadınları hakkında "Rus delegesine kadın değerlerimizi tanıtırız" başlıklı bir yazı dizisini baş sayfadan yayınlamaya girişti.[9]

"TÜRK" FEMİNİZMİNİN SOYAĞACINI ÇIKARMAK

> *Gelecekte tarafsız bir tarih, demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur olacaktır.*
>
> ZİYA GÖKALP (1876-1924)[10]

Cumhuriyet ideolojisi kendisini Osmanlı İmparatorluğu'nun çürümüş kalıntılarının arasından, ve onlara rağmen, yarattığını iddia eder ve toptan modernleşme projesinin özgünlüğünü entelektüel anlamda geçmişe hiçbir borcu olmayan yepyeni bir zihniyete atfeder. Fakat bu iddialar Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında gerçekleştirilen reformların Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojik dağarcığında öncülleri bulunmadığı anlamına gelmez. Kadın hakları ve kadınların toplumdaki yeri etrafındaki meseleler Osmanlı erkeklerinin ve kadınlarının zihinlerini Tanzimat döneminde (1838-1876) de meşgul ediyordu; imparatorluğun son yıllarında ise sözde kadın meselesi, "İslâmın ihyâsı"nı savunanların ve "Batılı" yandaşlarının ideolojik çarpışma meydanı haline dönmüştü. Cumhuriyetin getirdiği yenilik, kadınları bizzat kamuoyu önüne çı-

---

6 Bkz. örneğin, "Türk Kadınlığını Tanıtalım", *Kadın Gazetesi*, 17 Mayıs 1949.

7 Kontes'e "Sovyet" değil de "Rus" diye hitap edilmesi şaşırtıcıdır, bu hitap kontesin milliyetinin Osmanlı İmparatorluğu'nun eski düşmanını akla getirmek için devreye sokulduğunu düşündürür.

8 Bkz. *Kadın Gazetesi*, 2 Şubat 1948.

9 "Kadınlar Değerlerimiz" köşesi zaten mevcuttu, fakat bu kez başlık sunumun kime yapıldığını vurgulayacak şekilde yeniden düzenlenmişti.

10 Niyazi Berkes, çev. ve ed., Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Columbia University Press, New York, 1959, s. 303. [Buradaki alıntı Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB, İstanbul, 1970, s. 169-170'ten aktarılmıştır – ç.n.]

karmak ve onlara hem yepyeni meşruiyet kaynaklarına hem de gemisini yürütecek "adam" bulmaya ihtiyaç duyan bir rejime bağlı kalmalarını sağlayacak haklar vermek suretiyle meseleyi toptan çözmek oldu – ya da o sırada durum böyle görünüyordu.

Kadın haklarını, Batı'nın el uzatmalarının bir başka örneği olmaktan ziyade, çoktandır unutulmuş olan bir geçmişin mirası olarak sunan modeli ilk defa dile getiren kişi Türkiye'de kültür milliyetçiliğinin öncülüğünü yapan Ziya Gökalp oldu. Öğretisinin temelinde kültür ile medeniyet arasında yaptığı ayrım yatıyordu. Gökalp'in yazdıklarını İngilizce-okuyan kamuoyuna tanıtan Niyazi Berkes'in deyişiyle:

> Kültür, değerler yapısını oluşturan kendine has bir mantık temelinde bütün unsurlarının birbiriyle tamamlayıcı bir ilişki içinde bulunduğu bir sistemden oluşur; medeniyet ise bu mantıktan kopuşun ürünüdür... Kültürel temeli olmadığı takdirde, medeniyet mekanik taklitten öteye geçmez; insanların yaşamının içine nüfuz etmez ve hiçbir meyve vermez.[11]

Bu ayrım Türk milletini diğerlerinden ayıran nüveden, yani kültüründen ödün vermeksizin Batı "medeniyetine" benzemeyi mümkün kılıyordu. Medeniyetler yozlaşma korkusu olmaksızın uyarlanabilirdi, fakat dayanacağı sağlam bir kültürel dağarcık olmaması durumunda medeniyet kendini idame ettiremezdi. Din, kültürün dairesinde yer alıyordu; siyaset ise medeniyete aitti.

Gökalp'in Türk milletinin modernleşme yolunu Avrupa-kaynaklı yozlaşmadan korumak için bu ayrımdan istifade etmesi, ilk bakışta Partha Chatterjee'nin Hint milliyetçiliğini "iç ve dış alanlar" arasındaki ayrım vasıtasıyla tanımlayışını akla getirir. Chatterjee'nin paradigmasına göre, ulusun ruhu sömürgeci tecavüzün erişemeyeceği hâkimiyet iç alanı dahilinde korunabilirdi.[12] Fakat Hindistan milliyetçi seçkinleri "kadın meselesi"ni de bu iç alana dahil etmişlerdi. Gökalp'in görüşlerinde ise, bunun aksine, Osmanlı toplumunda kadınların bastırılması Türk kültürünün özünden gelen bir durum değildi.[13] İslâm'ın çok-eşlilik ve tesettür gibi ataerkil müesseseler ile bağdaştırılması "saf" dinî yozlaştıran "dış" etkilerden kaynaklanmıştı. Bu yüzden de Türk ulusunun köklerini Fars ve Bizans medeniyetlerinin yozlaştırıcı

---

11 *A.g.e.*, s. 23.

12 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993; *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, s. 117.

13 K. E. Fleming, "Women as Preservers of the Past: Ziya Gökalp and Women's Reform", Zehra Arat, ed., *a.g.e.*, s. 130.

tesiri altında kalmasından önceki dönemlerde, Orta Asya'daki kökenlerinde aramak gerekliydi.[14]

Gökalp'in modernliği "özgün" bir gelenek ile uzlaştırması Cumhuriyetçi ideolojinin kadınların konumlarıyla ilgili reformları özgün bir Türk kimliğine bağlayarak Doğu/Batı karşıtlığını bertaraf etmesine olanak tanıdı. Deniz Kandiyoti'nin tesbit ettiği gibi, "Kadınların konumu hususunda [...] Batı tesiri biçiminde epey tatsız olabilecek bir şey milli söylem ile telafi edildiğinde yeni bir meşruiyet kazandı."[15] Gökalp, İslâm'ın moderniteye zıt olduğunu düşünmüyordu, fakat ortaya koyduğu model Afet İnan'ın uyarlamasıyla "Türk feminizmi"nin resmi söylemine sokulduğunda bu tavrı göz ardı edildi.

Kemal Atatürk'ün manevi kızlarından biri olan ve Türk Tarih Kurumu başkanlığı da yapan sosyolog Afet İnan, ağırlıkla Orta Asya'da erkeklerinin yanında savaşan Türk kadınlarının efsanevi hikâyelerine dayalı İslâmiyet-öncesi Türk "feminizmi" olgusunun baş savunucularından biriydi; bu mitolojiye bilimsel bir görüntü de katmıştı. Afet İnan, bir eserinde "erkeklerin ava gittiği, kadınların ise yabani meyveler ve tahıl topladığı" zamanları anlatırken,[16] Hititlerin hemen öncesindeki döneme ilişkin olarak şunu öne sürmüştü: "Anadolu'da çok-eşlilik yoktu, aile yaşamı anaerkil sisteme dayalıydı."[17] İnan'ın anlatısında Sümerler ve İskitler de yer bulmuştu, fakat kuruluş efsanesinin asıl kaynağı Orta Asya idi: "Orhun yazıtlarında şu iki deyiş hep birlikte geçer: 'devleti devam ettiren melik ve devleti bilen melike'." Bu deyişi alıntılayan yazar, kağanın karısının siyasi ağırlığının kendisine eşit olduğunu söyler; bu yüzden, "ataerkil sistem eski Türk halkına yabancıdır. Onların ailevi varlığı eski Cermenlerin 'paternal' sistemini andıran özel bir sisteme, yani anne ile babanın aileden eşit ölçüde sorumlu oldukları bir sisteme dayalıydı."[18]

İnan'ın tezinin bir diğer unsuru ise kırsal kesimdeki Anadolu kadınlarının hiçbir zaman kentli hemcinsleri gibi örtünmemesiydi, zira bu kadınlar kırsal ekonominin üretim sürecinde aktif bir rol alıyorlardı:

> İmparatorluğun her yerinde köylü kadınlar üretici durumundaydı. Çiftliklerde emeğin büyük bölümünü onlar sağlıyor, evlerinin ekonomisinde de rol oynuyorlardı... Açık havada yaşamak onlara erkeklerle birlikte çalışma

14 Niyazi Berkes, ed., *a.g.e.*, s. 29.
15 Deniz Kandiyoti, *a.g.e.*, s. 141.
16 Afet İnan, *The Emancipation of Turkish Women*, UNESCO Yayınları, 1962, s. 12.
17 *A.g.e.*, s. 12.
18 *A.g.e.*, s. 19.

> fırsatı veriyordu, bu yüzden de yüzlerini örtülerin ya da yaşmakların arkasına saklamıyorlardı.[19]

Kadın Gazetesi'nin muhtelif nüshalarında defalarca tekrarlanan bu bilgi, yayı daha rahat kullanabilmek için sağ göğüslerini kesen kadın savaşçıların ya da güreşte yenebildikleri erkeklerle evlenmeyi reddeden genç kızların öyküleri ile daha da süsleniyordu.[20]

İslâmiyet-öncesi kadınlarının efsaneleri de, kuvvetli köylü kadınların romantik tasvirleri de Türkiye'de kadınların açılması için öne sürülen "tarihsel ve toplumsal" gerekçelerdi; tesettürden çıkmak böylelikle yabancı tesirlerden arınma eylemi olarak sunuluyordu.[21] Osmanlı'nın son dönemlerindeki modernleşmecilerin aksine, Cumhuriyetçi modernleşmeciler tesettürün ancak kadınları şehvet nesnesi olarak gören toplumlarda bir amaca hizmet edebileceğini hiç öne sürmediler. Kemalist ideoloji saf bir İslâm'ı modernitenin gerekleriyle uzlaştırmakla ilgilenmiyor, aksine, İslâmi geçmişi Hititlere kadar geri götürülen upuzun bir tarih içinde önemsiz bir devreye indirgiyordu. Yirmi yıl önce olsa "bidat" olarak görülecek olan bir şeyin kadim bir geleneğin özüymüş gibi sunulması Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçerken kadınlar ve modernite söyleminde meydana gelen incelikli bir yön değişimiydi sadece.

KIRILGAN KAZANIMLAR VE ÖZGÜRLÜĞÜN TOPLUMSAL SINIRLARI

Afet İnan ve ileri sürdüğü resmi "feminizm" modeli Türk kadınları tarafından bir miktar ironiyle karşılanmıştı. Cumhuriyetin ilan edilmesinin ardından, devlet ideolojisi ile kadın örgütleri arasındaki ilişki kadınların eylemciliklerinin *ve* iffetlerinin yeni edindikleri kimliğin temeli olarak pek de rahat bir araya gelmemesinden doğan bariz bir gerilimle yüklüydü. Kadınlar Birliği'nin hikâyesi bu gibi gerilimler hakkında aydınlatıcı bir vakadır; bu öykü, tuhaf bir biçimde, hem Türk kadınlarının siyasi haklarını elde etmeleri hem de en açık sözlü örgütlerinin dağıtılmasıyla sonuçlanmıştır.

---

19 *A.g.e.*, s. 34.

20 Bkz. örneğin, Aziz Haydar Omur, "Kadınlarımız", *Kadın Gazetesi*, 12 Nisan 1947.

21 Erken Cumhuriyet dönemi ile ilgili örneklerimin çoğu 1947-49 arasına ait *Kadın Gazetesi*'nden alınmıştır. Bkz. örneğin, Şükûfe Nihal, "Sakat Cemiyet", *Kadın Gazetesi*, 5 Nisan 1947, s. 1; ya da İffet Halim Oruz, "Cumhuriyet Devrinde Kadın", *Kadın Gazetesi*, 1 Kasım 1948, s. 1-5. İffet Halim Oruz, Türkiye'de kadınların özgürleşmesinin tarihsel ve toplumsal meşruiyeti hususundaki bu tezin bir başka örneği olan bir kitabın da yazarıdır: *Yeni Türkiye'de Kadın*, İstanbul, 1933.

İlk Türk Kadınlar Birliği 1924 yılında Nezihe Muhiddin önderliğinde kadınlara seçme-seçilme hakkı verilmesini sağlamak amacıyla kurulmuştur. Örgüt, 1925'te *Türk Kadın Yolu* adında, iki haftada bir çıkan bir dergi yayınlamaya başlayarak o zamanlar radikal sayılan bir tavırla davasını savunmuştur. Nezihe Muhiddin dergiye ateşli yazılar yazarak eğitimli ve akıllı kadınların, "kahvehane peykelerinde miskinane esrar çeken birine" bile verilmiş olan bir haktan yoksun bırakılmalarını eleştirmiştir.[22] Mecliste mesele üzerine dönen hararetli tartışmalar ise kadınlara bütün siyasal hakları verme taraftarı olanlara cesaret kırıcı sinyaller veriyordu.[23] Bu arada, basın da Kadınlar Birliği üyelerine, genel kamuoyu taleplerini çok aşırı bulduğundan, fazla öne çıkmamalarını tekrar tekrar öğütlüyordu. Birlik oy hakkı meselesi için İstanbul'da bir kongre düzenlemek istediğinde, vali gündemi uygunsuz bulmuştu. Kongrenin gerçekleşmesi için yerel idarenin onayı gerekliydi; Birlik Ankara'daki merkezi hükümetin onayını almış olmasına rağmen yerel yetkililerden izin alınamadı. 1927'deki seçimlerde kadınların oy kullanmasına müsaade edilmedi, ama Birlik konferanslarına Türk Ocakları ile işbirliği içinde devam etti.

Örgütün içindeki anlaşmazlıklar ve talepleri karşısında kamuoyunun giderek artan hoşnutsuzluğu Birlik'i dağılmanın ucuna getirdi. Eylül 1927'de Birlik'in merkezinde arama yapan polis usulsüzlük gerekçesiyle evraklarını mühürledi.[24] Nezihe Muhiddin ve idare heyetinin görevine son verildikten sonra Birlik sözde radikal taleplerini yumuşattı.

Kadınlara tekmil siyasal haklar iki aşamada verildi: Önce 1930'daki yerel seçimlere katılma izni çıktı, ardından Nisan 1935'te ulusal seçimlerde aday olma ve oy verme hakkı onaylandı. Sonuçta, Türk kadınlarına seçme-seçilme hakkının tam anlamıyla verilmesi Kemal Atatürk'ün şahsi inisiyatifiyle gerçekleşti, fakat Atatürk Birlik'e asla resmi destek ifadesinde bulunmayarak meclisi seçme-seçilme hakkına "yönlendirmek" için şahsi etkisini kullanmayı tercih etti. Dönemin başbakanı İsmet İnönü, yasa teklifini meclise sunarken yaptığı konuşmada Türk kadınlarının siyasal haklarının tanınmasının onlara "eski yetkilerini" geri vermek olduğunu söyledi.[25] Teklifin onanmasının hemen ardından Birlik tarihi misyonunu tamamladığı gerekçesiyle kendini feshetti.

---

22 Hatice Özen, *Tarihsel Süreç İçinde Türk Kadın Gazete ve Dergileri*, İstanbul, 1992, s. 36.

23 Örneğin, Tunalı Hilmi Bey ve Emin Bey arasındaki tartışma için bkz. Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1982, s. 688-689.

24 *A.g.e.*, s. 693-694.

25 *A.g.e.*, s. 704.

Türk kadınlarına tüm siyasal hakları veren teklifin onaylandığı sırada Uluslararası Kadın Kongresi de İstanbul'da toplanmıştı (Aralık 1934) – meselenin halkla ilişkiler boyutu göz önüne alındığında, tesadüfi olamayacak kadar talihli bir zamanlamaydı bu. On beş yıl sonra İffet Halim Oruz, *Kadın Gazetesi*'nde şöyle yazıyordu:

> Bütün bu inkılap davalarımız arasında da dünya ideolojisinin totaliter rejimlere fazlaca yer verdiğini de unutmamak gerekir. Rusya, İtalya, Almanya gibi batı dünyasının büyük devletleri türlü rejim sistemleri içinde diktatoralarını kurmuş bulunuyorlardı. Bizim devlet adamlarımız ise, biz, bize benzeriz, formülü altında diktatorayı benimsemeyerek, cumhuriyetçi, milliyetçi, inkılapçı, halkçı, layık, devletçi bir sistem kurmak suretile ve tek parti ile büyük bir inkılabı başarmağa savaşmışlardır.[26]

Oruz, kadın hakları meselesinin Türkiye Cumhuriyeti'ni Avrupa'nın totaliter rejimlerinden farklı kıldığını samimiyetle öne sürüyordu; neredeyse elli yıl sonra rejimin kendi gündemini ilerletmek için kadın meselesini manipüle etmesini eleştiren akademisyenler de aynı noktaya parmak basacaklardı. Örneğin 1981'de Şirin Tekeli, Kemal Atatürk'ün kadınlara bütün siyasal hakları vermek suretiyle diktatörlük suçlamalarının önüne geçmeyi ve Türkiye'deki tek-parti rejimini Almanya ve İtalya'daki benzerlerinden ayırt etmeyi amaçladığını ileri sürdü. Kandiyoti de Cumhuriyetin ilk dönemlerinde kadınların rolünü incelerken aynı görüşü teyit etti.[27]

Öte yandan, son zamanlarda bu konuya eğilen araştırmacılar ülkenin yeni imajının teşvik edilmesinde aktif rol alan Türk kadınlarının, dile getirmeseler de söz konusu katılımlarının pratik bir karar olduğunun farkında olduklarına işaret etmiş değiller. Bu durum, "Cumhuriyet kızları"nı üstlendikleri "stratejik" misyondan tam anlamıyla haberdar olmayan, rejimin hizmetinde birer "piyon"dan ibaret görmek yerine, tarihsel süreçteki etkilerini yerine oturtmak üzere, oynadıkları rolü yeniden değerlendirmemiz gerekebileceğini düşündürüyor. Bu kadınlar, belli ki, kendilerine rejim tarafından biçilen bir imaja, beraberinde getirdiği faydaları elde tutmak için, ayak uydurma

---

26 *Kadın Gazetesi*, 18 Nisan 1949.

27 Şirin Tekeli, "Women in Turkish Politics", Nermin Abadan-Unat, ed., *Women in Turkish Society*, E.J. Brill, Leiden, 1981, s. 298-299; Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, ed., *Women, Nation, State*, St. Martin's Press, New York, 1989, s. 139. Aynı konu hakkında, bkz. Zehra Arat, "Introduction", *Deconstructing Images of the "Turkish Woman"*, s. 13-17; ve Ayşe Durakbaşa, "Kemalism as Identity Politics in Turkey" *a.g.e.*, s. 139-156.

yolunda stratejik bir karar almışlardı. Kadınların itiraz etmeyişlerini devletin yüklediği bir misyona pasif teslimiyetin işareti olarak görmek ne kadar cazip gelse de, yeni rollerini böylesine hevesle benimseyen kadınların söz konusu rolü yorumlamada hiç payı olmadığını söylemek meseleyi basite indirgemek olur. Aksine, bu rolün ne şekilde oynanacağını müzakere etmek için muhtelif yollar buldular – ve oynadılar da.

İffet Halim Oruz'un sözlerinin açıkça yansıttığı üzere, "Cumhuriyet kızları" seçme-seçilme hakkını elde etmelerini mümkün kılan koşulların gayet iyi farkındaydılar. Ayrıca, tek parti rejiminin otoritesi çok partili sisteme geçiş ile tehlikeye girdiği anda davalarının devlet otoritesinden onay görmeyeceğinden endişeleniyorlardı. *Kadın Gazetesi* tam da çok partili siyasete geçiş döneminde, kırklı yılların sonlarında yayınlanmıştı; bu yüzden Cumhuriyet inkılaplarını ve Türk kadınının önemini konu eden yazılara sıkça yer verdi.

Çok partili dönem resmi anlamda 1946 yılında Demokrat Parti'nin kurulmasıyla başladı. Kemal Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi o dönemde, millî şef olarak da anılan İsmet İnönü liderliğinde bulunuyordu. İnkılap söylemlerine rağmen, Cumhuriyet'in kurulmasını izleyen on yıldan sonra Anadolu kırsalında yaşayan erkeklerin ve kadınların gündelik yaşam şartlarında kayda değer bir değişiklik meydana gelmemişti. Türkiye kendisini Balkan komşularını harap eden felaketlerden bir dereceye kadar soyutlamayı başarmış olsa da, İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği sıkıntılar zaten sendelemekte olan ekonomiyi daha da kötüleştirdi. İsmet İnönü, Türkiye'nin parlamenter demokrasiye geçme zamanının geldiğine karar verdiğinde hükümete karşı duyulan hoşnutsuzluk yükselmekteydi. Bu karar alındıktan sonra, 1946 yılı Haziran ayında yapılan ilk seçimler Cumhuriyet Halk Partisi'nin muhalefetin arkasındaki desteği azımsadığını ortaya koydu. Demokrat Parti bu seçimleri kazanmadıysa da, hükümetinin konumunun zannedildiği kadar sağlam olmadığı açığa çıkmış oldu.

Demokrat Parti, belli siyasi ilkelerden ziyade hükümete karşı kararlı bir muhalefet yüzünden bir araya gelmiş muhtelif görüşleri temsil ediyordu. Söz konusu grupların Cumhuriyetçi rejimin ilkeleri karşısında, özellikle de devletçilik ve laiklik hususunda, hayli revizyonist tavırları vardı;[28] üstelik kadınların toplumdaki yeri konusunda Demokrat Parti'nin Kemalist ideallere sahip çıkıp çıkmayacağı bilinmiyordu. Aslına bakılırsa, muhafazakâr unsurları memnun etmek için kadınların tesettürden çıkması ve işgücüne dahil ol-

28 Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, s. 108-109.

maları gibi meselelerde taviz verecek gibi duruyorlardı. Kamusal alanda aktif varlıkları ancak yirmi seneyi bulan ve bunun meşruiyetini de zayıflamakta olan bir rejimden alan kadınlar açısından Demokrat Parti'nin yükselişi önemli bir tehlikeydi. *Kadın Gazetesi* yazarları reformları ve yeni hükümetin bunları korumakta gösterdiği başarıyı savunurken, bir yandan da devlet ideolojisini değiştirme becerisine sahip başka bir partinin güç kazanması durumunda söz konusu reformların meyvelerinin kalıcı olup olamayacağını sorguluyorlardı.

Bu şartlar altında, Nisan 1949'da Mevhibe İnönü önderliğinde yeni bir Kadınlar Birliği kuruldu.[29] Kurucu komitede Cumhuriyet Halk Partisi'nden de üç üye yer alıyordu. Birlik'in yeniden tesisini, siyasi çoğulculuğun Cumhuriyetçi kadınların zihinlerinde uyandırdığı güvensizlik hissi zorunlu kılmıştı belli ki. İffet Halim Oruz'un yazdıklarına bakarak, amacın Türk kadınlarını demokrasinin "yan tesirleri"nden korumak olduğu bile söylenebilir:

> Bu harbin [1939 harbi - İkinci Dünya Savaşı] demokrasilerin galebesi ile bitmesi... Türkiye'de de Cumhuriyet rejiminin inkişâfına yol açmış... 1945 yılından beri çok partili demokrasi rejimi içine girmiş bulunuyoruz. [Siyasi] Tenkit ve muhalefet yavaş yavaş hakiki şahsiyetine doğru yürümektedir. Ancak şunu da müşahede etmekteyiz ki, bu durum içinde başkaldıran ileri geri fikirler ve hisler vardır ve olacaktır da. Bundan başka bu yeni tempoya, oy sahibi olan Türk kadınlığının da tam manâsiyle ayak uydurması gerekiyor... İnkılâbımızın bütün hususiyetlerini göz önünde tutarak, rejimin ana direğinden biri olan Türk kadını hamlesini dipdiri ayakta bulundurmak, demokrasi adına irticaa kaçan her hareketi baltalamak ve demokrasinin gelişmesine hizmet etmek için kadını teşkilatlandırmalıyız.[30]

Oruz'un ifadesini kendi "totaliter" içgüdülerinin yansıması olarak yorumlamak son derece akla yatkın olmakla birlikte, bu "Cumhuriyet kızları"nın zihniyetlerinin demokrasinin hiç de norm olmadığı Birinci Dünya Savaşı öncesi Avrupası'nda şekillendiğini hatırlamamız gerek. Ayrıca, kırklı yılların sonlarında Türkiye'nin siyasi sarkacı da muhafazakârlığa doğru meylederek kadınlar hususunda Cumhuriyet döneminin tereddütle kabul edilmiş reformlarını hükümetin eleştirileri için kolay hedef kılıyordu.

1949 yılının Ocak ve Şubat aylarında, İstanbul ve Ankara Üniversitelerinin Hukuk ve Tıp Fakülteleri arasında gerçekleştirilen münazaralar *Kadın Gazetesi*'nde geniş yer bulmuştu. İstanbul ve Ankara Hukuk Fakülteleri ka-

29 *Kadın Gazetesi*, 18 Nisan 1949.
30 İffet Halim Oruz, "Türk Kadın Birliği", *Kadın Gazetesi*, 18 Nisan 1949.

dınların hâkim olmalarının doğru olup olmadığını tartışırken, Tıp Fakülteleri de aynı soruyu kadın doktorlar açısından ele almıştı. Türk Basın Bürosu'nun Türkiye'nin muhtelif modernleşme başarılarını sergileyen bir propaganda yayınında belgelediği üzere,[31] o dönemde Türkiye'de çok sayıda kadın hâkim ve daha da fazla kadın doktor bulunmasına rağmen, her iki münazarada da kazanan taraf kadınların bu mesleklerde çalışmaması gerektiğini savunanlar oldu. Doğaldır ki, sonuçlar *Kadın Gazetesi*'nin sayfalarında hararetli tartışmalara neden oldu.

Kadın Gazetesi okurlarından, kendisi de avukat olan Füruzan Eksat yazısında hâkimler hakkındaki ilk münazaranın sonucuyla hemfikir olduğunu belirtiyordu, zira bu netice Türk toplumunun kadını kürsüde görmeye henüz "hazır" olmadığı yolundaki sevimsiz gerçeği yansıtıyordu ve kadınlar bunu böylece kabullenmek zorundaydı. Eksat, diğer yandan, "kadınların hissi kararlar vermeye meyilli oldukları" fikrini savunan kazanan takımın mantığını da sorguluyordu.[32] Eksat, insanları kadın bir hâkime hürmet edecek hale gelecek şekilde eğitmenin mümkün olduğuna da emindi. Tartışmaya katılan "kadın hâkimler"den biri olan Lamia Onat, bir yanıt göndererek Eksat'ın tavrının "Türk cemiyetini hazımsızlık ve olgunlaşmamakla itham etmek, köylüsü ve şehirlisiyle halkımıza reva görülen büyük bir haksızlık" sayılacağını belirtti.[33] Tartışma sürerken, derginin düzenli yazarlarından biri olan Kâzım Nami Duru ise öfkeli bir yazı kâleme alarak kazanan müzakerecileri, kadınların nazik doğasını teyit etmek için 17. yüzyıl divân şairi Nedim'in şiirine yaptıkları atıftan dolayı paylamıştı; zira Nedim'in mısralarındaki "güzeller" oğlanlardı, kadınlar değil![34] Duru, Nedim'in şiirindeki homo-erotizmi vurgulayarak bir yandan da Osmanlı döneminin uygunsuz cinselliğine karşı da bir uyarıda bulunuyordu, Cumhuriyetin püritenliği bunun tek çaresiydi.

Tıp mesleğindeki kadınlar üzerine olan tartışmada kadın estetiğinin bir unsur olarak öne sürülmesi oldukça aydınlatıcı. Aslında, kazanan argümanın en etkileyici, hatta belki de belirleyici savı saf kadın güzelliği ile vücudu kesip biçen elleri kanlı kadın cerrahların itici görüntülerini yan yana getirmişti:

> Öyle zannediyorum ki üstad Leonardo dö Vinci, insanın seyrederken taze ve sıcak temasını yüzünde his ettiği ve bakışlarıyla bile incitmekten çekin-

31 Türk Basın Bürosu, *Turkey: Facts and Figures*, Ankara, 1949.
32 Füruzan R. Eksat, "Kadınlar Hâkim Olmalı mı, Olmamalı mı?", *Kadın Gazetesi*, 24 Ocak 1949.
33 Lamia Onat, "Hâkimlik Mesleğinde Kadın", *Kadın Gazetesi*, 7 Şubat 1949.
34 Kâzım Nami Duru, "Bir Münazara Dolayısıyla", *Kadın Gazetesi*, 24 Ocak 1949.

> diği La Joconde'unun o efsaneleşmiş ve narin ellerinin otopside plevra iltihaplarını sökmeğe uğraştığını görmüş olsaydı, muhakkak ki sanat dünyası bu gün çok kıymetli bir eserden mahrum kalacaktı.[35]

Münazaraların her ikisi de, edebiyatın ve sanatın başyapıtlarına ilham vermiş olan romantize edilmiş ve hayli "feminen" kadın imgelerinin öne sürülmesi ve bunların "yeni kadın"ın imajıyla karşılaştırılması suretiyle kazanılmıştı. Yüzeysel düzeyde, çalışmanın kadını maskülenleştirerek onu dişilikle asla taçlanamayacak bir ucubeye dönüştürdüğü yolundaki geleneksel ataerkil görüşün tekrar edilmesinden başka bir şey değildi bu. Kazanan tarafın sözcülerinden biri, bir yandan kadınlığın mazide kalan çağı olarak gördüğü olgunun arkasından sızlanırken, münazaranın kanuni bir hükmü olmadığını belirterek "hiç bir bakımdan evhamlanmağa ve 'Kadın Birliği' misüllü teşekküller kurmağa değmez" diye sözlerine eklemişti.[36] Kadınlar Birliği'nin yeniden tesisinin arkasında yatan genel güvensizliğin belli ki gayet iyi farkında olan sözcü, derneğin adını örgütün kadınların konumunun geleceği hakkında duyduğu endişeleri küçümsemek amacıyla kullanmaktan çekinmemişti.

BEDEN TERBİYESİ

> *Kafanın dışını süsleyeceğine, içini süsle.*
> Okula giden her Türk kızının duyduğu bir deyiş[37]

Kadın Gazetesi'nin sahibi ve yazı işlerini idare eden İffet Halim Oruz kentli kadınları üç gruba ayırıyordu: Ev kadınları, ekonomik sıkıntılar yüzünden çalışmak zorunda olan kadınlar, meslek sahibi kadınlar. İlk grupta yer alanların büyük kısmı yazarın zihninde bütün vakitlerini makyaj yaparak, alışverişe çıkarak ve kâğıt oynayarak harcayan, üretmeyen kadınlardan oluşuyordu; bu kadınların "medeniyet" anlayışı modanın ötesine geçmiyordu. Bu grup da memleket için en az (dini fanatikliği temsil eden) "yeşil türban" kadar zararlıydı ve bu yüzden ortadan kaldırılması gerekiyordu.[38] Kâğıt oynayan kadınların –başka bir deyişle, Batılının faziletlerini şerlerinden ayırt ede-

35 "Meşhur Münazaranın Müsbet Tezi", *Kadın Gazetesi*, 2 Mayıs 1949.

36 "Ankara'daki Münazara'nın Akisleri", *Kadın Gazetesi*, 23 Mayıs 1949.

37 Kadınların zihinsel kapasitesini desteklerken bir yandan da cinselliklerini bastıran Cumhuriyet idealleri bu esneklikle özetleyen başka bir ifade bulmak güçtür. Görünen o ki, bu deyiş Cumhuriyet'in erken dönemlerinde yaygındı (bkz. Zehra F. Arat, "Educating Daughters of the Republic", Arat, *a.g.e.*, s. 171); yazarın da kendi yetişme döneminde bu lafı defalarca işitmişliği vardır.

38 İffet Halim (Oruz), *Yeni Türkiye'de Kadın*, s. 48-49.

cek ahlakî sezgiye sahip olmayan kadınların– oluşturduğu tehdit, modernite ile "İslâm toplumları"nın nasıl uzlaştırılacağı meselesi kadar eskiye uzanıyordu. 19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda "kadın meselesi"nin ortaya çıkması imparatorluğun çözülmesiyle aynı zamana denk geldiğinden, hakiki Osmanlı kimliğinden taviz vermeksizin modernleşmek çoğu kez "kadınların özgürleşmesi" etrafındaki tartışmalar ile iç içe geçen bir açmaz olmuştur. Abdullah Cevdet gibi, Batı medeniyetinin "gülü ve dikeni" ile birlikte ithal edilmesi gerektiğini savunanlar vardı; fakat genel eğilim özellikle de yüzyıl dönümünde milliyetçiler tarafından benimsenen, toplumsal reformu kamuoyuna İslâmi ülküler kisvesinde sunacak daha uzlaşmacı bir tavır takınmaya yönelikti. Bu proje çerçevesinde, kadınlara biçilen fazilet olgusu ulusal kimliğin merkezine konmak suretiyle bireysel kadın hakları ulus lehine feda edilmişti.

Deniz Kandiyoti, Tanzimat döneminde ve milliyetçilerin erken dönem edebiyatında görülen kadın kahramanlar üzerine yaptığı çalışmada, kimlik siyasetinin milliyetçi ve İslâmcı söylemlerin birleştiği bir mesele olduğunu öne sürer.[39] Milliyetçi proje kadınların cinselliğini kamusal imajlarından soyutlayarak "hakiki" kolektif kimliğe yönelebilecek her tür tehdidi ortadan kaldırmayı amaçlamıştı. Kandiyoti'nin deyişiyle, "kadınları özgürleştiren ve üzerlerindeki örtüleri tam anlamıyla kaldıran Kemalist reformların bunu telafi edecek bir sembolizme ve yeni bir örtüye –cinselliği bastırma örtüsüne– ihtiyacı vardı."[40] Cumhuriyetçi reformlar, her şeyin ötesinde, kadınların yeni devlet ideolojisinin öncüleri olarak kamusal alanda görünür olmalarını hedeflemişti; fakat yeni edinilen bu görünürlük yanında kamuoyunun daha rahat kabullenmesi için kadınlara yeni bir davranış biçimi de dayatıyordu. Cumhuriyetin kuruluşundan otuz yıl sonra bile ehlileştirilmiş kadınlık hâlâ rehber ilkeydi.

Kâzım Nami Duru'nun daha önce sözü geçen yazıları, Türk kadınlarının ulusal işgücüne katılmaları üzerine bir yazı dizisi olarak yayınlanmıştı; bu yazılar kadınların işgücü içindeki yerinin analizi olmaktan ziyade çalışan kadınlar için görgü kurallarını andırıyordu. Kadın öğretmenler hakkındaki ilk yazıda, Duru şu açıklamayı yapıyordu: "Öğretmen kadınlar kendiliklerinden, gayet ciddi, ağır bir kıyafet edinmelidirler."[41] Yazar makyaj, permanant saç ve kısa etek gibi şeylere müsaade edilemeyeceğini belirttikten sonra, eğitimciliğin "kutsal bir iş, okul[un] da bir tapınak gibi kutsal bir yer" olduğunu be-

39 Deniz Kandiyoti, "Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, c. 7, 1987, s. 36.

40 *A.g.e.*, s. 47.

41 Duru, öğretmenlerin mesleğini "eğitimcilik" olarak tanımlar, ki bu sözcük aşağıda 53. notta ele alınan daha eski "terbiye" terimine yakındır.

lirtiyordu.[42] Öğretmenin rahibe olması gerekmezdi, fakat "kadınlık haysiyetini" koruması lazımdı.[43]

Duru, meslek kadınları üzerine kâleme aldığı ikinci yazıda evlilikle neticelenen işyeri flörtleşmeleri meselesine değiniyordu. Duru'ya göre, evlenecek olanlar "devamlı bir aile kurmak için evlenmelidirler."[44] Kadının cinselliğini öne çıkaran makyaj ve giyim tarzları fiziksel çekime dayanan ilişkilere vesile olduğundan, ki bu evlilik için muhtemelen sağlam bir zemin değildi, çalışan kadınlar için kıyafet kurallarının olması aceleyle yapılan evlilik tekliflerinin önüne geçerdi. Böylece, o zamana değin erkeklere ait olmuş bir alana yeni girmeleri hasebiyle, varlıklarını mümkün olduğunca geri planda tutmak durumunda olanın kadınlar olduğu ima ediliyordu.

Duru'nun söylemi Kemalizmin kadının kamusal yaşama katılımını mümkün kılan yeni toplumsal düzenini temsil etmekle birlikte, kadının mesleki kimliğinin aksine "feminen" kimliği işin içine girdiği noktada kadının kamusal görünürlüğünün sınırını çiziyordu. Kemalist kimlik politikalarının bu yönü Türk siyasi kültürünün Deniz Kandiyoti, Şirin Tekeli ve Nilüfer Göle gibi önde gelen uzmanları tarafından mercek altına alınmıştır.[45] Ancak, (liberal Batı tanımıyla) feminenliklerini ifade etme "hürriyeti"ne asla sahip olmamış kadınların feminenliklerini –ya da cinselliklerini– ehlileştirmek yolundaki bu çabayı bir "ceza" ya da Göle'nin deyişiyle özgürleşme uğruna ödenen "yüksek bir bedel" gibi gördükleri kesin olarak söylenemez.

Cumhuriyet'in erken dönemlerindeki reformların ön cephelerinde yer alan kadınların yaşadıklarını "kamusal alanda görünürlük karşılığında cinselliği bastırma" olarak tanımlarsak, bu kadınların pasif savaşçılar olmaktan ziyade arabulucu olarak üstlendikleri rolün daha ince nüanslar içeren yönlerini çözümleme fırsatını kaçırırız. Duru'nun kadınların giyim kuşamına ve makyajına yaklaşımı *Kadın Gazetesi*'nin kadın yazarlarınınkinden belirgin biçimde farklıydı. Öncelikle, Duru'nun çalışan kadınlar üzerine kâleme aldığı yazı dizisi sadece memurları, öğretmenleri, işçileri ve ev kadınlarını konu ediyordu. Avukatlar, profesörler, iş kadınları, doktorlar ve bunlar gibiler belli ki ne giyeceklerine ve nasıl davranacaklarına kendileri karar verebilirlerdi. Ayrıca, Duru Cumhuriyetçi reformların "ciddi" yüzünü muhafaza etmek için işyerinde kadın cinselliğinin disiplin altına alınmasına içtenlikle önem veri-

42 Duru "cami" sözcüğündense "tapınak" sözcüğünü kullanmıştır.

43 Kâzım Nami Duru, "Meslek Kadını: Öğretmen Kadın", *Kadın Gazetesi*, 29 Kasım 1948.

44 Kâzım Nami Duru, "Meslek Kadını: Kadın Memur", *Kadın Gazetesi*, 6 Aralık 1948.

45 Bkz. Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, s. 79-81.

yordu; oysa derginin kadın yazarları makyaj ve moda konusunu milli ekonomi gibi daha geniş bir mesele dahilinde ele alıyorlardı. Örneğin, İffet Halim Oruz "boyalı bebekleri" eleştirirken konuyu daima kadınların aylaklığı meselesine getiriyordu. Aynı şekilde, "kadın doktor" tartışmasına yanıt veren tıbbiyeli bir kız üç tip kadın olduğunu yazmıştı: "Poker masasından ayrılmayan" süslü şehirli kadın; vefakâr Anadolu kadını; "programla iş görmeyi kabul eden" meslek sahibi kadın.[46] Tam-zamanlı doktorluk yapan kadınların çocuklarını ihmal edecekleri savına verdiği yanıtta ilk tipten olan, evde oturan kadınların çocuk büyütmekle pek ilgilenmediklerini, oysa diğerlerinin herhangi bir işte çalışıp iyi anne olabileceklerini, zira hayatlarını düzenlemeyi bildiklerini savunuyordu.

Cumhuriyet kadınları işyerine uygun giyim kuşam standartlarına riayet ediyorlardı; ama *Kadın Gazetesi*'nin neredeyse üçte birini genellikle son Paris modası hakkındaki resimli haberler, yeni saç şekilleri, baskılı gecelik kalıpları, kozmetik ilanları ve popüler kadın artistlerin fotoğrafları kaplıyordu. Yazarlardan Şükûfe Nihal, ithal tekstil ürünlerinin renklerine ve şekillerine kapılmaktan kendini alamazken, ayrıca güzel olanı istemek insan doğasında olduğu için, başka kadınların savurganlıklarını eleştirmenin riyakârlık olduğunu itiraf ediyordu. Milli serveti ithal lüks mallara israf etmenin yazık olduğu doğruydu, ama belki de bu malları dışarıdan getirmek yerine "Amerika"nın yaptığı gibi yerel sanayileri geliştirmek suretiyle bir orta yol bulunabilirdi.[47]

1949 yılının sonlarında *Kadın Gazetesi* edebiyatın önde gelen isimlerinden Peyami Safa'nın günlük *Ulus* gazetesinde yazdıklarını şöyle aktarıyordu: "... kadın meselesi yakın zamana kadar bir gönül meselesi idi. Feminizm hareketlerile bu mahiyeti biraz değişmiştir. Ama... çalışan kadınların bürosunun üstünden ayna ve ruj eksik olmaz."[48] İffet Halim Oruz, kadınların çalışmaya başlayınca değişmeleri gerektiği fikrine katılmadığını söylüyordu: "Kadını yalnız bir gönül meselesi âleti, bir kukla, başının içinde beyni bulunmayan bir çocuk makinesi farzetmek ne kadar yanlışsa, erkek gibi çalışan, erkek gibi düşünen ve duyan bir insan olarak kabul etmek de o kadar yanlıştır."[49] Buna karşılık, Safa kadın cinsine has olan makyajın ve hassasiyetin "erkeğe has düşünce ve irade vasıfları, objektif görüş ve soğukkanlılık isteyen" hukuk gibi mesleklere uygun olmadığını belirtmişti.[50] Bu tartışmanın ortaya koydu-

46 *Kadın Gazetesi*, 25 Nisan 1949.
47 Şükûfe Nihal, "Bedii Siyaset ve İktisadi Kurtuluş", *Kadın Gazetesi*, 7 Mart 1949.
48 *Kadın Gazetesi*, 5 Aralık 1949.
49 *A.g.e.*, s. 4.
50 *Kadın Gazetesi*, 26 Aralık 1949.

ğu üzere, kadınları uzun saçtan ve rujdan alıkoyan tek şey Cumhuriyet döneminin sözde cinsel bastırmacılığı değil; bir yandan da muhtelif etki konumlarında bulunan birçok erkeğin kadınlığı yetersizlik ve zayıflıkla bağdaştırmasıydı.

ANNELİĞİN KAMUSAL YÜZÜ

> *Anaların, bugünkü evlâtlarına vereceği terbiye eski devirlerdeki gibi basit değildir. Bugünün anaları için evsâf-ı lâzimeyi haiz evlât yetiştirmek, evlâtlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsâfın hâmili olmağa mütevakkıftır. Binaenaleyh kadınlarımız hattâ erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli, daha fazla bilgili olmağa mecburdurlar. Eğer hakikaten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar.*
>
> MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

Zehra Arat'ın Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde eğitim sisteminin "toplumsal-cinsiyet körlüğü"nü inceleyen makalesinde alıntıladığı bu ifade,[51] kadınları yeni bir toplumsal projenin içine "aydınlanmış anneler" olarak yerleştirmeyi hedefleyen tanıdık bir milliyetçilik söylemini özetlemektedir. Arat, isabetli bir şekilde, "kadınların en önemli katkısının ev alanında olduğu düşünülüyordu hâlâ; Atatürk'ün sözlerinden de anlaşıldığı üzere, annelik kadınların en önemli işlevi olarak vurgulanıyordu" der.[52]

Osmanlı feministlerinin yazılarında, annelik önemli bir temaydı. Örneğin, *Kadınlar Dünyası*'ndaki makalelerden birinde şöyle deniyordu: "Evladlarımızın terbiyesinden[53] biz sorumluyuz. Bu terbiye ancak bilimsel ilkeler üzerine inşa edilirse meyve verecektir. Eğer biz kadınlar ekonomik, toplumsal veya siyasal yaşama katılmazsak çocuklarımız hayat hengâmesine gözleri kapalı, zihinleri boş atılacaklardır..."[54] Osmanlı feministlerin moder-

---

51 21 Mart 1923'te Atatürk'ün Konyalı kadınlara yaptığı konuşmadan. Alıntılayan ve çeviren: Zehra Arat, "Educating the Daughters of the Republic", Arat, ed., *Deconstructing Images of the "Turkish Woman,"*, s. 175. [Buradaki alıntı, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Türk Tarih Kurumu, c.2, Ankara, 1997, s. 156'dan aktarılmıştır – ç.n.]

52 *A.g.e.*

53 Omnia Shakry, terbiye sözcüğünün Arapçada özellikle eğitim anlamı taşır olduğunu, oysa daha eski anlamının "büyümesine yardım edilebilecek" her şeyi kapsadığını belirtir. Bkz. Omnia Shakry, "Schooled Mothers, Structured Play", Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women*, Princeton University Press, Princeton, 1998, s. 159.

54 *Kadınlar Dünyası*, 22 Nisan 1913. [Yayının aslına ulaşılamadığından, İngilizce metinden çevrilmiştir – ç.n.]

nizm taraftarı erkek çağdaşları ise kadınların yozlaşmış durumu yüzünden bütün toplumun harap olduğunu öne sürüyorlardı.[55] Öte yandan, yüzyıl dönümünde hem feministler hem de modernizm taraftarı erkekler ulusun istikbalinin annelere bağlı olduğunu düşünüyorlardı.

Anneliği kadınların konumuna bağlamanın sömürgecilik (resmi ya da gayriresmi) bağlamında belli bir çekiciliği vardı.[56] Osmanlı söz konusu olduğunda, bunun arka planında ekonomik emperyalizm yatıyordu. Örneğin, *Kadınlar Dünyası*'ndaki bir yazıda Nestle süt tozu reklamları protesto ediliyordu: "Bizde ne kan var, ne can, ne de faaliyet! Çocuklarımızın yiyeceğini bile Avrupa gönderiyor. Çocuklarımızın gürbüz olmasını bile Avrupa düşünüyor. 'İleride bunlar da iyi yük taşısın, iyi hammallık yapsın' demek istiyor!"[57] Aynı dergide çıkan başka bir makalede Trablus'un işgali ve Balkanlar'da yuvalarını terk eden Müslüman mültecilerin feci vaziyeti yüzünden büyük Avrupa devletleri protesto ediliyordu: "Avrupa'nın iktisadi boyunduruğu altındaki bu zavallı milletimizi kim kurtaracak? Erkeklerimiz mi? Hayır, *biz* onlardan artık gayret beklemiyoruz. Belki kadınlığımız teâli eder de bir nesl-i âti vücuda getirilebilirse, o başka... Fakat hâl-i hazırda ümidimiz bir kadınlıkda kaldı."[58] Bu açıdan bakıldığında, Kemal Atatürk'ün anneliğin Türk kadınlarının en temel görevi olduğunu vurgulaması ulusun biyolojik sürdürülebilirliğinin ötesinde meseleleri öne çıkarır.

Kemalist kadın araştırmacılar kuşağının önde gelen temsilcilerinden olan Tezer Taşkıran, 1963 yılında *Women in Turkey* adlı bir kitap yayınladı.[59] Bu kısa kitap, alışıldığı üzere İslâmiyet öncesinden 1960'lara kadar olan süreyi kapsıyordu; Cumhuriyet devrimlerini uluslararası bir okur kitlesine tanıtma misyonuna uygundu. Yalnızca bir kuşak öncesinin Osmanlı Türk feministleri için çok mühim olan "eğitimli anneler" temasının yerini meslek sahibi kadınlar almıştı. Burada mercek altına alınan yayında da görüldüğü gibi, bu değişimin Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Cumhuriyetçi elit kadın yazınında meydana gelen bir söylem kaymasının sonucu olduğunu düşünüyo-

---

55 Bkz. örneğin, Selahaddin Asım, *Osmanlı'da Kadınlığın Durumu*, s. 182-184.

56 Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt*, Yale University Press, New Haven, 1994, s. 167; Omnia Shakry, *a.g.e.*, s. 126-170.

57 Bu alıntı Atiye Şükran tarafından kâleme alınmış bir yazıdandır, bkz. *Kadınlar Dünyası*, 29 Nisan 1913. [Türkçe çeviride yayının aslına ulaşılamadığından, Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 271'den aktarılmıştır – ç.n.]

58 *Kadınlar Dünyası*, 24 Nisan 1913. Vurgu yazara aittir. [Türkçe çeviride yayının aslına ulaşılamadığından, Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 266'dan aktarılmıştır – ç.n.]

59 Tezer Taşkıran, *Women in Turkey*, Redhouse Press, İstanbul, 1976.

rum. Cumhuriyet devrimlerinin ardından, memleketin istikbali için "çocuklarını terbiye etme" yerini daha iyi bir yurttaş olmak için "kendini terbiye etme"ye bırakmıştı. Annelik artık ev hayatıyla sınırlanmıyordu, daha geniş bir ulusal misyonun parçası haline gelmişti. *Kadın Gazetesi*'nin sayfalarında zaman zaman annelik ile ilgili yazılar görülüyordu, fakat bunların hiçbiri meseleyi kadınların özgürleşmesinin temeli olarak sunmuyordu. Aksine, çalışan anneler için yeterli kreş olanağı sunulması devletten giderek daha fazla beklenir olmuştu.[60]

Kadın Gazetesi'nin tek erkek yazarı Kâzım Nami Duru, annelik konusunu kadın meslektaşlarından daha sık ele almıştır. Yazar, çalışan kadınlar üzerine kâleme aldığı yazı dizisinin son bölümünü "ev kadını"na ayırmıştı; ev kadınlarının da toplumun üretken mensupları olduğu anlamına geliyordu bu. Fakat Duru, çocuk yetiştirmekten ziyade ev kadınlığının "eşlik" yönünü vurgular: Bir ev kadını "işe gidecek kocasından evvel kalkıp yüzünü yıkadıktan, kısa da olsa çabucak tuvaletini yaptıktan sonra, kahvaltıyı hazırlamak, kocasını, çocuklarını giyindirmek, onları güler yüzle işine okullarına göndermek" ile yükümlüdür.[61] Bakımlı olmak ve zaaflarını kocasına göstermemek bir ev kadınının önemli vasıflarındandır. Çocuklar da annenin sorumluluğundadır çünkü "sabahleyin işine giden, akşam evine geç dönen baba, çocuğuyla az meşgul olabilir."[62]

Duru ve çağdaşı Cumhuriyet aydınlarının pek çoğu anneliği ne kadınlara güç veren bir unsur ne de kadınları canlandıracak ve geleceğin (erkek) nesillerini dönüşüme uğratacak ulusal bir proje olarak öne çıkarmaya gerek duymamışlardı. Gelecek nesilleri yetiştirmek evdeki kadınların üstelenebileceği bir görev değildi. Kurtuluş Savaşı'nda erkeklerinin yanında çarpışan, bebeklerinin battaniyelerine cephane sarıp cepheye taşıyan, kendi çocuklarını işgal askerlerine saklanan zehirle beslemek zorunda kalan fedakâr analar Cumhuriyet'in genç tarihinin destanlarında yerlerini almışlardı.[63] Fakat artık annelik "kamuya" açılmalıydı ki Türk kadınları için şerefli ve yüceltici imajını muhafaza edebilsin.

Annelik gündemden öylece düşüvermiş değildi. Kadına ortak çıkarlar doğrultusunda çalışan sorumluluk sahibi yurttaş imajı çizilmiş, annelik de bu yeni imajın içine yerleştirilerek ailenin iç alanından daha dışsal ulusal alana

60 Bkz. örneğin, *Kadın Gazetesi*, 9 Ağustos 1947.

61 Kâzım Nami Duru, "Meslek Kadını: Ev Kadını", *Kadın Gazetesi*, 3 Ocak 1949.

62 Kâzım Nami Duru, "Kadın-Erkek Eşitliğinde Hakikat", *Kadın Gazetesi*, 28 Şubat 1949.

63 Bkz. örneğin, Fevziye Abdullah Tansel, *İstiklal Harbi'nde Mücahid Kadınlarımız*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1991.

aktarılmış, sokaklarda dilenen çocuklara duyulan "eğitimli" bir merhamet biçimini almıştı.[64] Kimsesiz çocuklar için çalışmalara ve Çocukları Koruma Derneği'ne önayak olan ve çalışmalarına katılan kadınların çoğu meslek sahibiydi. Kamusal varlıklarını geleneksel kadın rollerine bürünerek aklamalarına gerek yoktu. Aksine, amaçları kadın çevrelerini geçmişte cemiyet bağlantılarının ele aldığı toplumsal bir mesele adına harekete geçirmekti. Bu süreç içinde, "örgütlü kadınlar"ın muhtelif görevleri bir arada yürütebilecek sorumlu yurttaşlar olduğunu kanıtladılar.

SONUÇ

Kadın Gazetesi devlet ideolojisinin muhtemelen ateşli takipçileri olan bir grup kadın tarafından yayınlanıyordu. Fakat içindeki yazılar iyi ev idaresinden mesleki başarılara kadar muhtelif idealleri yansıtıyordu; bunların hepsi de şahsi yorumlarla sunuluyordu, ki bu yorumlar baskıcı bir rejimin ne aktif yandaşları ne de "piyonları" oldukları yolundaki varsayımlarımızı daima destekler nitelikte değil. Buradaki mesele, "modernite ile gelenek arasındaki [sözde] gerilim"den ziyade süregiden ve bilinçli bir deneme süreci. Bu deneme girişimi kamuoyu ile kurdukları yeni ilişkinin ve toplumdaki yeni konumlarının tanımına katılmak isteyen elit kadınlardan geldi.

Son zamanlarda yapılan çalışmalar, ulusal seçkinlerin çoğu kez devlet-inşası sürecinin parçası olarak savundukları modernleşme projelerini yakından incelemiş ve gündemlerini katman katman çözümleyerek vazgeçilmez bir unsur olan "kadınların özgürleşmesi" meselesinin, aslında yeni toplumsal kontrol biçimlerini nasıl gerekli kıldığını ortaya koymuş bulunuyor.[65] Bu literatürün aldığı yeni yön kadınlar üzerine erkeklerin yanı sıra bizzat kadınlar tarafından oluşturulan muhtelif söylemleri anlamayı gerektiriyor, ve bu söylemlerin sömürgecilik-sonrası toplumlarının taklit ettiği yekpare bir modernitenin dilinden ziyade bütün nüanslarıyla yerel lehçelere aktarıldığını vurguluyor.

Bu yazının amacı da Cumhuriyet'in erken dönemlerinde kadınlar üzerine hem kadınlar hem de erkek seçkinler tarafından üretilen egemen söylemlere daha geniş açıdan bakma gereğini vurgulamaktı. Dikkatimizi modernleşmenin getirdiği kontrol mekanizmasının analizinden bu sürecin tam ortasın-

---

64 Bkz. örneğin, "Çocuk Dostları Derneği", *Kadın Gazetesi*, 14 Mart 1949; ve *Kadın Gazetesi*, 17 Mayıs 1947.

65 Bkz. örneğin, Deniz Kandiyoti, ed., *Women, Islam and the State* ve Lela Abu-Lughod, ed., *Remaking Women.*

da yer alan kadınların tarihsel deneyimlerine kaydırmayı öneriyorum; böylece söz konusu kadınları büyük bir iktidar oyununda pasif ve iradesiz piyonlar gibi gösteren bir yargıya varmaktan sakınabiliriz. Bu, kadınların taleplerini Cumhuriyet paradigması içine kapatan resmi ideolojinin yaygın tesirini küçümsemek anlamına gelmiyor; fakat söz konusu projenin ön saflarında bizzat yer alan kadınların sandığımızdan daha temkinli katılımcılar olabileceğini de aklımızda tutmak gerekiyor.

17

Kemal Atatürk'ün Psikanalitik Biyografisi Üzerine

VAMIK D. VOLKAN

Dr. Norman Itzkowitz ile ilk kez 1970 yılının başlarında Princeton Üniversitesi'nde Ortadoğu'daki tarihsel ve grup psikolojisiyle ilgili süreçleri ele alan bir toplantıya katıldığım sırada tanışmıştım.[1] Şaşılacak şey ki, birbirimizle tanışmamış olmamıza rağmen, ikimiz de toplantıya "Atatürk ve Kadınları" başlıklı birer tebliğ ile gelmiştik. Aynı konuya ilgi göstermemiz ve odaklanmamız, bir örnek tebliğ başlıklarımız doğal olarak amaçlarımızın ortak olduğunu fark etmemize ve birbirimizi anlamamıza neden oldu. O zamandan bu yana, Dr. Itzkowitz ile Türk-Yunan ilişkilerinin bin yıllık tarihinin incelenmesinden[2] 1991'de Estonya'nın bağımsızlığını yeniden kazanmasının ardından Rusya-Estonya diyaloglarına gayriresmi düzeyde katılmaya,[3] Arnavutluk'ta Enver Hoca sonrası psiko-politik süreçlerin değerlendirmesine[4] kadar muhtelif projelerde işbirliği yaptık. İşbirliğimiz birlikte iki tane de psikanalitik biyografi yazmamıza vesile oldu: biri Kemal Atatürk,[5] diğeri ise

1 L. C. Brown ve N. Itzkowitz, *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, Darwin Press, Princeton, 1977.

2 V. D. Volkan ve N. Itzkowitz, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*, Eothen Press, Cambridgeshire, İngiltere, 1994; *a.g.y.*, "Modern Greek and Turkish identities and the psychodynamics of Greek-Turkish relations", *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma*, ed. A.C.G.M. Robben ve M. M. Suárez-Orozco, Cambridge University Press, New York, 2000, s. 227-247.

3 V. D. Volkan, *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1997.

4 V. D. Volkan, *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crises and Terror*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA, 2004.

5 V. D. Volkan ve N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Richard Nixon üzerine. Ne mutlu ki, dostluğumuz ve profesyonel ilişkimiz otuz beş yıldan uzun süredir hâlâ sapasağlam sürüyor.[6]

Atatürk'ün hayatını inceleyip ilk kitabımız olan *Immortal Atatürk*'ü [Ölümsüz Atatürk] (1984) tamamlamak neredeyse yedi yıl sürdü. Niyetimiz iç ve dış dünyalarının birbirine nasıl tesir ettiğini ortaya koymak için önderin yaşamını psikanalitik bir çerçeveden incelemekti. Fakat, "divanımıza" uzanmamış ve hatta ölmüş olan bir kimseyi "analiz" etmek masıl mümkün olacaktı? Onu anlamak için yeterli veriye ulaşabilecek miydik? Öznemiz hakkındaki önyargılarımız, önceden şekillenmiş fikirlerimiz (karşı aktarımlarımız) onun iç dünyasını "doğru" değerlendirmemize engel olacak mıydı? Biz kendi projemizle boğuşurken, psikanalitik biyografi yazımı "metodolojisi" de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladı.

PSİKANALİTİK BİYOGRAFİLER: KISA BİR BAKIŞ

Psikanalitik biyografi yazımına dair tek bir yaklaşımdan söz etmek mümkün değil. İsrailli psikolog Avner Falk'un belirttiği üzere,[7] bizzat Sigmund Freud bile Leonardo da Vinci ve Hz. Musa üzerine yaptığı biyografik çalışmalarda farklı yollar izlemişti.[8] Kuramsal düzeyde ve uygulamadaki ilerlemeler bu tür girişimlerdeki yaklaşımları da etkilemiş bulunuyor. Ünlü sanatçıların ve tarihi şahsiyetlerin yaşamları üzerine yapılan ilk psikanalitik çalışmalar bu kişilerin kullandıkları sembolleri, mesela sanatçıların eserlerinde kullandıklarını, yorumlamaya odaklanmış; ancak yaratıcılıklarını nelerin yönlendirdiğini saptamaya yeltenmemişti. Daha sonraları, psikanaliz daha sağlam bir zemine oturdukça, sembol-temelli yaklaşım sorgulanmaya başladı, zira Bergmann'ın gözlemlediği üzere, "semboller birden çok belirleyici etkene bağlıdır, anlamları ise Freud'un varsaydığı kadar tutarlı ve evrensel değildir."[9]

Robert Waelder'ın çoklu işlev ilkesini öne sürmesi ve çoklu belirleme olgusunu incelemesi ile bir öznenin kararlarının, eylemlerinin ve ürettiklerinin birden fazla bilinçli ve bilinçsiz anlamı ve kaynağı olduğu ortaya

---

6 V. D. Volkan, N. Itzkowitz ve A. Dod, *Richard Nixon: A Psychobiography*, Columbia University Press, New York, 1997.

7 A. Falk, "Aspects of political psychobiography", *Political Psychology* 6 (1985): 605-619.

8 S. Freud, "Leonardo da Vinci and a memory of his childhood", *Five lectures on psycho-analysis: Leonardo da Vinci, and other works* [The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, c. 11 (1910)], Hogarth Press, Londra, 1957, s. 63-137; *a.g.y.*, "Moses and monotheism", *Moses and monotheism: An outline of psycho-analysis, and other works* [Standard Edition, c. 23 (1937-1939)], Hogarth Press, Londra, 1964, s. 100-137.

9 M. S. Bergmann, "Limitations of method in psychoanalytic biography: A historical inquiry", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 21 (1973): 833-850, s. 835.

çıktı;[10] bu da psikanalitik yazarları bir kişinin sanatsal çalışmalarını, siyasi ideolojisini ya da şiddetli ve yıkıcı eylemlerini incelerken birden fazla belirleyici neden aramaya sevk etti.

Çocuk gelişimi üzerine yapılan araştırmalar, çocuğun benlik oluşumunda ve ego işlevlerinin genişlemesinde ikili çocuk-anne deneyimlerinin önemine ışık tuttu.[11] Çocuk gelişimini inceleyerek elde edilen bilgiler biyografinin öznesinin gerçek yaşam öyküsüne odaklanılmasına yol açtı. Örneğin, çocuklukta geçirilen travmalar büyük ilgi çekmeye başladı. Biyografi yazarı şu ya da bu ego işlevinin neden fazlasıyla geliştiğini ya da yeterince gelişmediğini, egonun farklı zihni talepler arasında nasıl uzlaşmaya vardığını,[12] kişinin hayat şartlarına ne gibi savunmacı ya da yüceltici uyarlamalar getirildiğini anlamaya çalışıyordu.

Erik Erikson gelişimin psiko-sosyal safhaları kuramını biyografi yazımına uyguladığında psikanalitik biyografinin karakteri bir kez daha önemli oranda değişime uğradı.[13] Erikson, biyografi yazarının, bireyin toplum ile ilişkisini ele alırken, kişinin ufkunun aile ve komşu çevresinin ötesinde daha geniş bir toplumsal daireye açıldığı dönem olan ergenlik yıllarına odaklanması gerektiğini öne sürdü. Daha sonraları, orta yaş krizinin yanı sıra genç yetişkinin hayatında karşılaştığı tarihi durumlar[14] da biyografi yazarları tarafından genel olarak göz önüne alınır oldu.

Sigmund Freud'dan John Gedo'ya kadar psikanalistlerin kafasını kurcalayan temel meselelerden biri de biyografi yazarlarının kendi arzularını, fantezilerini, beklentilerini ve savunmalarını (karşı aktarımlarını) öznelerine yansıtmanın çekiciliğiydi. Freud'un işaret ettiği üzere, biyografi yazarları öznelerini çoğu kez onlara karşı bir saplantıları olduğu ya da özel bir yakınlık duydukları için seçerlerdi.[15] Bir biyografiye "psikanalitik" diyebilmek için, yazarın söz konusu karşı aktarımların çeşitli yönlerine nasıl yaklaştığını bil-

10 R. Waelder, "The principle of multiple function: Observations on over-determination", *Psychoanalytic Quarterly* 5 (1930): 45-62.

11 Bkz. örneğin, M. S. Mahler, *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*, International Universities Press, New York, 1968.

12 H. Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, çev. David Rapaport ["Ich-Psychologie und Anpassungsproblem" ilk kez 1937'de Viyana Psikanaliz Derneği'nde sunulmuş, 1939 yılında *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*'da yayınlanmıştır], International Universities Press, New York, 1958; *a.g.y.*, "Comments on the psychoanalytic theory of the ego", *Psychoanalytic Study of the Child* 5 (1950): 73-96.

13 E. H. Erikson, *Young Man Luther*, Norton, New York, 1958.

14 Bergmann, "Limitations."

15 Freud, "Leonardo da Vinci"; J. E. Gedo, "The methodology of psychoanalytic biography", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 20 (1972): 638-649.

mek zorundayız, zira karşı aktarımların gözden kaçması ve analiz edilmemesi öznenin yaşam hikâyesini zedeleyebilir. Kendi karşı aktarımlarını öznelerine yansıtan psikanalistlere pek çok örnek verilebilir. Gedo, ergenlikte geçirilen değişimlerin Amadeus Mozart'ın yaratıcılığı üzerindeki tesiri hakkında yazarken Mozart'ın çocukluğu ile kendi çocukluğu arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları toparlayabilmek için ne kadar uğraştığından söz eder.[16] Bize Joseph Stalin'in zihnine psikanalitik bir pencere sunan Daniel Rancour-Laferriere de öznesi hakkındaki hislerini irdelemişti.[17]

Öte yandan, konuya eleştirel yaklaşanlar psikanalitik yaklaşımın indirgemeci olduğunu savunarak yüzeyde görünenin bilinçdışı içgüdüsel etkenlerle açıklanamayacağını öne sürdüler. Erikson'un modeli ve hararetli tarih araştırmacılığı bu suçlamaya göğüs gerdiyse de,[18] indirgemeciliğin psikanalitik biyografi yazımının en kötü tuzağı olduğunu belirten kimi analistlerin uyarıları sona ermedi.[19] İndirgemeciliğin safsata ile bir tutulmaması gerektiğini söyleyerek yanıt veren Falk, psikanalizin "meşru bir bilimsel yöntem olduğunu, çünkü aslında bütün bilimlerin indirgemeci olduğunu" öne sürdü.[20]

Itzkowitz ile Kemal Atatürk'ün ve Richard Nixon'ın biyografilerini yazarken, gelişimsel bir yaklaşım benimsedik; Kürdistan İşçi Partisi [PKK / Partiya Karkerên Kurdistan] lideri Abdullah Öcalan'ın (Apo) yaşamını anlatırken de aynı yaklaşıma dayandım.[21]

Bu metodoloji önce öznenin bebekliği ve çocukluğu hakkındaki bilgileri inceler; bu inceleme çocuk ile anne arasındaki ikili ilişkiyi, öznenin bilinçdışı fantezilerinin oluşumunu, annenin (ve diğer bakıcıların) çocuk hakkındaki hayallerini ve çocuğun ödipal devrede ortamını da kapsar, zira bunların hepsi öznenin benlik hissinin oluşumuna tesir eder. Ergenlik devrede kişi psikolojik olarak çocukluğunu gözden geçirir. Bu nedenle söz konusu inceleme dahilinde, "ergenlik geçişi"nde öznenin yaşadığı ilk travmalar, gelişimindeki duraklamalar, erken görünen belirtiler ve ortama uyumu, olgunlaştıran dene-

16 J. E. Gedo, "Position paper on the methodology of applied analysis", Amerikan Psikanaliz Derneği [American Psychoanalytic Association] toplantısında sunulan tebliğ, Aralık 1986.

17 D. Rancour-Laferriere, *The Mind of Stalin: A Psychoanalytic Study*, Ardis Publishers, Ann Arbor, Michigan, 1988, s. 120.

18 Bkz. J. E. Gedo, "The methodology of psychoanalytic biography."

19 J. E. Mack, "Psychoanalysis and historical biography", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 19 (1971): 143-179.

20 Falk, "Aspects of political psychobiography", s. 611.

21 Volkan ve Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*; Volkan, Itzkowitz ve Dod, *Richard Nixon*; Volkan, *Bloodlines*; ayrıca, bkz. A. Falk, *Napoleon Against Himself*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA, 2007.

yimler, öznenin ödipal çatışmaları ve kişilik oluşumunun billurlaşması da ele alınır.[22] İkinci olarak, araştırmacılar yetişkin öznenin dış olaylara verdiği içsel tepkiler, ortamı içsel taleplere uydurmak için değiştirme çabaları, kendine saygıyı muhafaza etmeye yönelik hareketler, duygu ifadeleri veya duygu kontrolü, cinsel adaptasyon, eş seçimi ve ebeveynliğe tepkileri üzerinde odaklanır. Son olarak, kimlik değişimleri, kişiliğin yeniden sağlamlaştırılması esnasında izlenen gerilemeler ve ardından gelen ilerlemeler, orta yaş meseleleri, yaşlanmaya tepkiler ve ölüme yaklaşım sorgulanır. Böylelikle, öznenin tüm yaşamı psikanaliz merceğinden gelişimsel açıdan gözden geçirilmiş olur.

Elbette, bu gelişimsel yaklaşımın uygulanması suretiyle yazılan psikanalitik bir psikolojik biyografinin başarı oranı özne hakkında bulunabilecek bilgilere bağlıdır. Dahası, özellikle de siyasi bir figürün psikolojik biyografisini kâleme alırken yazarın öznenin etrafındaki siyasi kültür ve koşullar ile siyasi figürün büyük-grup (etnik, milli, dinî) kimliği hakkında yeterli bilgiye sahip olması da şarttır.[23]

KEMAL ATATÜRK

Itzkowitz ile birlikte, psikolojik biyografi yazarı olarak, psikanalitik biyografinin doğasında yatan kısıtlamaların üstesinden gelmeyi amaçlayan gelişimsel, "total" tarih modeli dahilinde Atatürk hakkında bilgi topladık. Bu metodolojiyi sunmadan önce, öznemiz Atatürk'ün yaşamının, geleneksel tarihlerde görüldüğü şekliyle, çok kısa özetiyle başlayacağım:

> Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, 1881 yılında o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'na dahil bir liman kenti olan Selânik'te (artık Yunanistan'da) doğdu, adını Mustafa koydular. Daha sonra küçük ölçekli ticarete atılacak olan gümrük memuru babası, Mustafa yedi yaşındayken öldü. Atatürk delikanlılık çağına geldiğinde askerî okula gitmek üzere evden ayrıldı. Osmanlı ordusunun subayı olmasına rağmen, Sultan'ı eleştiriyordu; hükümete muhalif örgütlerde aktifti. Birinci Dünya Savaşı'nda, Gelibolu'da sergilediği kahramanca liderlik ile öne çıkan üstün hizmet gösterdikten sonra otuz beş yaşında generalliğe terfi etti.
>
> Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, İtilaf Kuvvetleri Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye ne kaldıysa istila etmekle tehdit ediyordu; Sultan, İngiliz, Fransız, İtalyan, Rus ve Yunan istilalarına mani olmaktan acizdi, Atatürk Türk bağımsızlığını kurtarmayı amaçlıyordu. Osmanlı yenilgisin-

22 P. Blos, *The Adolescence Passage*, International Universities Press, New York, 1979.

23 Volkan, *Bloodlines*; Volkan, *Blind Trust*; V. D. Volkan, *Killing in the Name of Identity*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA, 2006.

den sonra Anadolu'ya gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Onun giderek büyüyen gücünden korkan ve İtilaf Kuvvetleri'nin baskısı altında kalan Sultan ordudan atılmasını emrederek Atatürk'ü Ankara'da başkanı seçileceği geçici bir milli hükümet kurmaya sevk etti. Atatürk, o zamanlar bir taşra kentinden ibaret olan Ankara'dan Anadolu'nun bir kısmını işgal etmiş olan Yunanlılar'a karşı savaş planları yaptı ve 1922'de onları nihai olarak yendi. Sonra, Sultan milliyetçi hükümet tarafından tahttan indirildi ve 1923 yılında modern Türkiye Cumhuriyeti Atatürk'ün önderliğinde kuruldu.

Mustafa Kemal, Türkiye'nin ilk cumhurbaşkanı olunca Türkiye'yi modern, laik ve Batılı bir ulusa dönüştürecek esaslı ve kapsamlı siyasal ve kültürel değişimlere girişti ve Atatürk soyadını aldı. Bu değişimlerin arasında İslâmi hukukun kaldırılması ve devletin üzerindeki dinî etkilerin kısıtlanması, Avrupai modellere dayalı bir yurttaşlık sisteminin kurulması, kadınlara oy hakkı verilmesi, Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi getirilmesi ve muhtelif iktisadi reformların yapılması sayılabilir. Türklerin yaygın olarak inandıkları üzere, Atatürk savaş yorgunu memleketini bağımsızlığını savaşarak kazanmaya neredeyse tek başına teşvik etmiş, kültür devrimi aracılığıyla yeni bir Türk kimliği yaratmıştır. 1938'de ölmüş olmasına rağmen, onyıllarca Türkiye'de sanki hâlâ hayattaymışçasına "Ölümsüz Önder" olarak algılandı. Resmi ölümsüzleşmiştir ve imgesi yeni Türkiye'nin kurucusu olarak kalacaktır.

Mustafa Kemal'i sıradışı bir önder kılan etkenlerin çoğu ve tarihi olaylar bu yazıda ele alınmayacaktır. Atatürk vakasını ortaya koyarken, sadece bir matem evinde doğduğu gerçeğine ve ilk hatırasına odaklanacağım. Bu durumda, söz konusu koşulların etkileri aşağıda belirtilen hususlarda toplanan veriler aracılığıyla izlenebilir:

Atatürk'ün İlk Yılları

Mustafa'nın çocukluğu hakkında kısa ama önemli basılmış anlatılar bulunmasına rağmen çocukluğuna, ilkokul yaşlarına, ergenliğine ve hatta tam doğum tarihine dair belgelere dayalı pek fazla bilgi mevcut değil. Kız kardeşlerinden biri ondan uzun yaşamış, kardeşi ve kardeşinin gençlik yılları hakkında yetersiz de olsa hatıralar bırakmıştır. Itzkowitz ile birlikte, bu hatıraları ve başka birincil kaynakları inceledik. Ayrıca, anne ve babaları Selânik'te Atatürk'ün çocukluğunun geçtiği mahallede yaşamış olan kişilerle konuşarak onların mahalle ve Atatürk'ün ailesi üzerine izlenimlerini ve genelde eski Selânik şehri hakkında epeyce bilgi topladım.

Atatürk'ün çocukluğunun ilk kısımları hakkında bildiklerimiz şöyle:

> Atatürk'e doğduğunda Mustafa adını verdiler. Annesiyle babasının daha önce doğan üç çocuğu da, bir kız Selânik'te ve iki erkek çocuk da aile Olimpos Dağı yakınında izole ve barınması güç bir yörede yaşadığı sırada, küçük yaşta ölmüştü. Mustafa'nın babası Olimpos Dağı yakınında gümrük memuru olarak görevliydi. Mustafa'nın kendinden sonra doğan ve hayatta kalan tek kardeşinin anlattığı aile hikâyesine göre, ölen erkek çocuklardan biri ya deniz kıyısında ya da nehir yatağında bir mezara gömülmüştü. Su yükseldiğinde açığa çıkan ceset hayvanlar tarafından parçalanmış halde bulundu.

Mustafa'nın erkek kardeşinin hikâyesi "tarihsel bir gerçek" olsa da olmasa da, sancılı bir dönemi yansıtır ve Atatürk'ün hayatının çok erken bir safhasında bir matem evi psikolojisine maruz kaldığını gösterir. Psikanalistler, ben de dahil olmak üzere, karmaşık matem deneyimleri yaşayan, mesela çocuklarını kaybetmiş anne ve babalarla sıkça karşı karşıya kalırlar.[24] Bir kadın çocuğunu kaybettikten sonra büyük olasılıkla, bilerek ya da bilmeyerek, doğurduğu bir sonraki çocuğun hayatta kalacağından endişe eder. Onu kaybettiği çocuğun yerine koyarak yitirdiği evladı ile kendi arasında canlı bir bağ kılar.[25] Yansıtmalı özdeşimin özel ve istikrarlı bir türü olan "havale etme" suretiyle,[26] hayatta kalan çocuğun hiç karşılaşmamış olduğu ölü çocuk hakkında çizdiği imajı onun oluşmakta olan kimliğine yansıtır. Böylelikle, anne bir yandan hayatta kalan çocuğunun özel olduğunu düşünürken, diğer yandan çocuğun temsil ettiği kayıplar ve yeni çocuğun da başına benzer şeyler gelebileceği korkusu ile baş etmeye çalışıp mesafeli ve katı bir davranış biçimi sergileyebilir. Anne ile çocuk etkileşime geçtikçe, annenin çocuğa "havale" ettiği şeyler ve bu çocuğu ikame ya da bağ olarak algılaması çocuğun oluşmakta olan kimliğine dahil olur.

Psikanalistler böyle bir ilişki içinde olan çocuğun, buna karşılık, anne-

---

24 G. H. Pollock, *The Mourning-Liberation Process*, 2 cilt, International Universities Press, Madison, CT, 1989; V. D. Volkan, *Linking Objects and Linking Phenomena: A Study of the Forms, Symptoms, Metapsychology, and Therapy of Complicated Mourning*, International Universities Press, New York, 1981; V. D. Volkan ve E. Zintl, *Life After Loss: The Lessons of Grief*, Charles Scribner's Sons, New York, 1993.

25 A. C. Cain ve R. S. Cain, "On replacing a child", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 3 (1964): 443-456; N. Green ve A. J. Solnit, "Reactions to the threatened loss of a child: A vulnerable child syndrome", *Pediatrics* 34 (1964): 58-66; E. O. Poznansky, "The 'replacement child:' A saga of unresolved parental grief", *Behavioral Pediatrics* 81 (1972): 1190-1193; Pollock, *The Mourning-Liberation Process*; V. D. Volkan ve G. Ast, *Siblings in the Unconscious*, International Universities Press, Madison, CT, 1997.

26 V. D. Volkan, G. Ast ve W. Greer, *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*, Brunner-Routledge, New York, 2002.

yi karmaşık matemden kurtarma fantezileri kurmasının mümkün olduğunu gözlemlemişlerdir. Bu tür fanteziler önceleri bencilce bir güdüyle başka biriyle (ölmüş bir çocuk veya eş) meşgul olmayacak, böylelikle çocuğa "yeterince" annelik yapabilecek bir anneye sahip olmaya odaklıdır.[27] Çocuk veya daha sonra yetişkin, annenin ya da, daha büyük ihtimalle, simgesel temsilinin iyiliğiyle gerçekten ilgilenir hale gelebilir.

Daha önce üç çocuğun öldüğünü bildiğimizden, küçük Mustafa'nın, ölmüş kardeşleri ile aradaki canlı bağ olarak, erkenden bilinçdışı kurtarıcılık fantezileri olmuş olabileceğini düşündük. Daha sonraları, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve Balkan Savaşı öncesinde mülteci durumuna gelen ve/veya oğullarını yitiren yaslı insanlarla dolu memleketinin kurtarıcısı olma çabalarının altında yatan bu muydu? Bu pre-ödipal hadisenin Mustafa'nın hayatını etkilediği yönündeki hipotezimizi kanıtlamak için bu olasılıklara özellikle atıflar aradık.

Atatürk'ün ödipal dönemine gölge düşüren başka ölümler de olmuştu:

> Mustafa'nın ailesi onun doğumunun ardından kısa bir süre sıkıntılardan kurtuldu; babası küçük bir iş kurmuştu, Selânik'te yaşıyorlardı. İyi günler pek uzun sürmedi. Babasının başlarda iyi giden işi bozuldu; arkasından da sağlık sorunları, içki, bunalım ve işsizlik geldi. Mustafa yedi yaşındayken babası hastalandı ve öldü, Mustafa'nın küçük kız kardeşlerinden biri de çok geçmeden babasını izledi. Mustafa'nın annesi yirmi yedi yaşında, kendisinin, Mustafa'nın ve hayatta kalan tek kardeşinin yani küçük kız kardeşinin geçimini sağlamak için cüzi bir maaşla, dul kalmıştı.
>
> Babası ölmeden evvel küçük çocuk için, Atatürk'ün özel bir armağan saydığı bir şey yapmıştı: kronik yas tutması ile ilgili olarak dine sarılan ve bu tutumla cennetteki çocuklarının imgesini canlı tutan annesinin kaydettirdiği Müslüman mahalle mektebinden kurtarmış, Şemsi Efendi adında bir muallimin idaresinde modern bir okula yazdırmıştı. Atatürk'ün bu döneme dair hatırladıkları annesiyle babasının arasındaki "derin mücadeleyi" ve babasının nasıl üstün geldiğini yansıtır. Fakat babası Mustafa'nın okula başlamadan birkaç gün evvel mahalle mektebine törenle girişini tamamlamasına müsaade ederek tavizde bulunmuştu.

Çocukluğuna dair bu ilk anısında,[28] Atatürk babasını Osmanlı İmparatorluğu'nda süregiden İslâmi geleneklere ve annesine karşı durduğu

---

27 D. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, International Universities Press, New York, 1965.

28 Aktaran: A. Emin (Yalman), "Büyük Millet Meclisi Reisi Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ile bir mülâkat", *Vakit*, 10 Ocak 1922.

için yücelttiğini belirtir; aslında bu sırada çoktan görevden ayrılmış olmasına rağmen babasını gümrük memuru olarak hatırlamaktadır. Burada görülen yüceltilmiş cesur baba kalıbı ısrarla yerinde dururken, babasının hastalıklı ve başarısız bir adam olarak imajı inkâr edilmiş veya bastırılmıştır.

Klinik çalışmalar ödipal dönemde yitirilen babanın yerine bir başkasını geçirmenin bir çocuk için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor; biz de Mustafa için bu boşluğu Şemsi Efendi doldurmuş olabilir mi diye merak ettik. Bu yıllarda din dışı eğitim büyük şehirlerdeki ilk mekteplere ulaşmış olmakla birlikte geleneklere bağlı Müslüman Türkler buna şiddetle karşı çıkıyordu. Şemsi Efendi'nin mektebi iki kez saldırıya uğramış, sınıfları talan edilmişti; ama o inatla modern eğitime devam etmişti. Atatürk'ün kendi babasının idealize edilmiş imajına benzeyen ilerici ve kararlı bir adam olan hocasını babasının yerine koyduğu hipotezini geliştirdik. Bu iki adamı idealleştirmesinin, kısmen, Batılı şeyleri takdir etmesinin ve Türkiye'yi modernleştirme kararlılığının önemli *kaynağı* olduğu fikrini kuramsal çerçeveye yerleştirdik. Atatürk'ün yozlaşmış ve zayıf görmeye başlayacağı Sultan ise babasının küçümsenen yüzünü temsil eder hale gelecek mi diye düşünmeye başladık.

Atatürk'ün ergenliği hakkında bilinenler bu sürece annesinden (veya onun zihnindeki temsilinden) ayrılmaya çabaladığı ayrılaşma-bireyleşme mücadelelerinin[29] damga vurduğunu gösteriyor. Kuramsal çerçevede, Mustafa'nın ödipal "zaferi"nin –babasının ölümü ile anne sevgisi için "rakibini" kaybetmesi– ana-oğul ilişkisini sorunlu ve belirsizliklerle dolu bir hale getirmiş olduğunu saptadık: O annesinin kurtarıcısı ve ölmüş çocuklarına bağı olarak özeldi, fakat bir yandan da kronik yas tutan annesi psikolojik olarak boğucu olmuş olabilir.

> Babası öldükten sonra, Mustafa ve kız kardeşi anneleriyle birlikte Selânik dışında bir çiftlikte yaşadılar ama Mustafa bir süre sonra teyzelerinden birinin yanında kalmak üzere şehre geri döndü. askerî okula giden çocukların üniformalarına özenen Atatürk askerî liseye girmeye karar verdi. Kültür askerîyeye saygı duymasına rağmen, anne "asker olmama şiddetle itiraz etti" ve "ondan habersiz, kendi kendime askerî okul imtihanına girdim. Böylelikle, anneme karşı oldu bitti olmuş oldu," diye yazmıştır.[30] İlk askerî okulundaki öğretmenlerinden biri ona "olgunluk, mükemmellik" anlamına gelen yeni bir isim verdi: Kemal. Bu andan itibaren Atatürk soyadını alana dek Mustafa Kemal adıyla tanındı.
>
> Annesi, Atatürk'ün "ergenlik geçişi" sırasında yeniden evlendi, bu du-

29 Mahler, *On Human Symbiosis.*

30 A. Emin (Yalman), "[Bir mülâkat]."

> rum oğlunu çok öfkelendirmişti; düğünden sonra kitaplarını bir çantaya doldurarak annesinin evinden ayrıldı.[31] Selânik'ten yaklaşık yüz elli kilometre uzaktaki Manastır'daki (bugün Makedonya'da) askerî okulda kalmaya devam etti ve sonra daha yüksek askerî eğitim için İstanbul'a gitti ve annesinin evine yıllar boyunca dönmedi.

Atatürk'ün kişiliğinin oluştuğu yılların (çocukluk ve ergenlik) hikâyesi onun kendine-yetmeye itildiğini gösteriyor. Itzkowitz ile birlikte, bu nitelikler bir "ölüm evi"nde yaşamaya ve annesiyle arasındaki ihtilaflı ilişkiye verilen savunmacı/uyarlamacı tepkiler olabilir miydi diye düşündük. Atatürk'ün o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun en Batılılaşmış müessesesi olan askerîyeye katılarak hem babasının idealize edilmiş imajını izlemeye, hem de karmaşık bir matem süreci yaşayan dindar annesinin etkisinden kurtulmaya çalışmış olabileceğini öne sürdük.

Atatürk'ün gelişme çağına odaklandıktan sonra, İtkowitz ile birlikte bu yıllarda öne çıkan temaların izlerini yetişkinlik yıllarında sürmek istedik. Bu temalar tekrar karşımıza çıkarsa, Atatürk'ün iç dünyasının dış olaylar ve tarih ile etkileşimi hakkındaki hipotezimizi yeniden değerlendirmeye faydası olurdu.

Yetişkinlik Öyküsü

Çocukluğundaki hadiselerin –bir matem evinde doğmuş olması ve ilk anısı saydığı olay– Atatürk'ün yetişkinlik dönemini etkilediği yolunda kuvvetli kanıtlar sunan birçok bağlantı mevcut, bu bağlantılar tek başına bir şey ifade etmiyorsa da bir araya gelince önem arz ediyor.

> 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında, Atatürk yeni Türkiye'nin cumhurbaşkanı olarak Ankara'yı matem tutan bir yer değil, "yaşam dolu bir ev" haline getirmeye uğraştı. Hâlâ taşralı olan yeni başkentinde Berlin'in veya Paris'in pırıltılı neşesini görmek istiyordu. Balolara giderek dans etmeyi, şarkı söylemeyi ve eğlenmeyi teşvik etti. Ayrıca, savaş sırasında küçük bir oğlan çocuğunu "evlat" edinmişti; cumhurbaşkanlığı sırasında da kız çocuklar "evlat" edinerek onları mükemmele erişmeye ve Batılıya sevk etti. Bu kız çocuklardan biriyle, Türkiye'nin en meşhur havacısı olan Sabiha Gökçen ile görüştüm. O sıralarda altmışlarında olan Gökçen, Atatürk'ün maiyetindekileri her tür matem ifadesinden men ettiğini, kızlarına gülmelerini emr ettiğini ve onlara yüzü gülmeyen insanlara güvenmemeyi öğütlediğini anlattı.[32]

31 S. Gökçen, V. D. Volkan ile Ankara'da yapılan yayınlanmamış mülakatler; 2 ve 5 Aralık, 1974. Gökçen 2001'de vefat etti.

32 *A.g.e.*

Manevi kızlarından birine şöyle demişti: "Kendi ellerimle bir şey yaratmayı öyle çok istiyorum ki."[33] Ben bu yorumda, ölmüş kardeşlerine hayat vererek annesinin yasına son vermek için çocuklara yaşam verme arzusunun yansımasını duyuyorum. Onun manevi çocukları kendi annesinin onları yetiştireceği şekilde –katı ve kısıtlayıcı dinî görüşlerin olduğu merhametsiz ve baskıcı bir ortamda– yetiştirilmeyeceklerdi. Annesi daimi mateminde dine yönelmişti; Atatürk'ün başkaldırdığı şey de buydu, özellikle de dinîn siyaset ve toplumsal süreçler üzerindeki etkisiydi.

> Atatürk cumhurbaşkanlığı sırasında tekkeleri kapattı ve halk arasında eski İslâm ermişlerine tapınılmasına karşı çıktı: "Ölülerden medet ummak, medeni bir cemiyet için, şindir (lekedir)."[34]

Ölümünden sadece bir yıl önce yaptığı konuşmalardan birinde Atatürk şunları söylemişti:

> Kimisi bahçeyle uğraşmaktan ve çiçeklerden hoşlanır. Kimisiyse insanları eğitmeyi tercih eder. Çiçek yetiştiren adam çiçeklerden bir şey bekler mi? İnsan eğiten de çiçek yetiştiren adam gibi uğraşmalıdır.[35]

Yukarıdaki ifadede, topraktan canlı bir şeyler büyütmek ima ediliyor – simgesel olarak ölmüş kardeşlerini ve babasını hayata döndürerek annesinin kırık kalbini onarma. Ancak anne onarıldıktan sonra, kendisi de annenin etkisinden çıkabilir. Bir yandan da onarıcı rolünün yüceltilmesi seziliyor – çabaları karşılığında bir talebi yok.

Atatürk'ün yetişkinlik yıllarında da gençliğindeki örüntüleri –daimi mateminde annesine ilgi göstermesi, bir yandan da babasının teşvik ettiği yolu izleyerek anneyi geride bırakması (ilk anısının teması)– tekrarladığı yolunda kanıtlar mevcut. Hayatta olan, eski usullere uyan, annesi ile ölmüş olan, ona Osmanlı/din geçmişinden koparak geleceğe bakma kararlılığı bırakan, babası arasında bir uzlaşma sağlamak kolay olmamış gibi duruyor:

> İşgal altında bulunan İstanbul'dan çıkmadan önceki gece, Atatürk annesiyle yemek yedi. Üzerine bir aba giymişti, ki insan içine asla böyle çıkmazdı; yemeği Müslüman usulünde yerde oturarak yediler. Annesine âdet olan hürmeti gösterdikten ve onun gönlünü aldıktan sonra (ilk anısında babası-

33 *A.g.e.*

34 A. Afetinan, ed., *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.

35 Volkan ve Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, epigraf.

> nın yaptığı gibi), ertesi gece İstanbul'dan ayrılma niyetini (baba veya Şemsi Efendi gibi idealleşmiş, kurtarıcı erkek olmak için) anlattı; annesi onun için dua etti. Ertesi gün, Türk istiklal savaşını başlattığı Anadolu'ya doğru hayli tehlikeli bir yolculuğa çıktı.
>
> Savaş boyunca ve hatta cumhurbaşkanlığı sırasında, annesiyle ilişkisini ritüelleştirmeyi sürdürdü; onu daima ziyaret eder, annesinin hayal edemeyeceği kadar modern ve Batılılaşmış bir dünyanın parçası olan hareketlere girişmeden önce en evvel gidip onun elini öperdi.

Tıpkı dinî mektebe karşı din dışı okul meselesine babasının getirdiği çözüm gibi, Atatürk önce annesini yatıştırıp, ondan sonra Batılılaşmaya meyilli idealize edilmiş babasıyla özdeşleşebilirdi.

Atatürk'ün annesinden ayrılmadaki başarısı, en azından fiziksel anlamda, askerî okul sınavına gizlice girmesi sayesinde gerçekleşmişti. "Sınanmak" ve sınavı geçmek annesinin zihinsel temsilinden içruhsal ayrılımın simgesi oldu, bu durumun hayatının daha sonraki safhalarında da yinelendiğini görüyoruz:

> Atatürk başka insanları sınamada da tuhaf bir üslup benimsemişti. Onu tanıyanlar ile yaptığım görüşmelerde, buna ne çok değinildiğini görünce şaşırmıştım; bu husus onun hakkında yazılanlarda da karşımıza çıkıyor. Göründüğü kadarıyla, kabul edilebilirliklerini yanıtlarına göre saptamak için yeni tanıştıklarına sorular soruyordu. "Sınavları"nı geçemeyen herkesi küçümsüyor, geçenleri ise çoğu kez ödüllendiriyordu.

Başlardaki annesinden bağımsız olma (ayrılma-bireyleşme) derdi sonraları daha genelleşerek onu ulusal bağımsızlık meselelerini ele almaya hazırladı. Bir annenin temsilinden bağımsız olmaya çalışmak ile ulusal bağımsızlık meseleleri birbiriyle son derece alakasızmış gibi durabilir, ama Atatürk'ün durumunda ikisi arasındaki bağ açıkça görülüyor:

> 1921 yılında Atatürk, "Hürriyet ve istiklâl benim karakterimdir," demiş ve çocukluğundan itibaren hürriyet aşkıyla yandığını anlatmıştı:
>
> Milletimin de aynı vasıflarla muttasıf olmasını şart-ı esasî bilirim. Ben yaşayabilmek için mutlaka müstakil bir milletin evladı kalmalıyım. Bu sebeble millî istiklâl bence bir hayat meselesidir.[36]

Başka ifadeleri de benzer bir şekilde şahsiyetini kamusal duruşuyla bir araya getiriyor:

---

36 Ş. S. Aydemir, *Tek Adam*, 3 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969, c. 3, s. 484.

> Çocukluğumdan beri, oturduğum evde ne ana, ne kız kardeş, ne de ahbapla beraber bulunmaktan hoşlanmazdım. Ben, yalnız ve müstakil bulunmayı daima tercih etmiş ve sürekli olarak öyle yaşamışımdır... Çünkü bu vaziyet karşısında, ya itaat, ya nasihatları hiçe saymak var. Bence ikisi de doğru değildi. 20-25 yaş farklı olan annemizin ihtarlarına, maziye ricat, geçmişe dönme değil midir? İsyan etmek ise, faziletine, yüksek kadınlığına inandığım annemin kalbini kırmak, altüst etmek demektir...[37]

Yukarıdaki alıntı, Atatürk'ün çocukluğundaki annesinin (zihni temsilinin) yaşamı boyunca hem şahsi ve bilindışı düzeyde hem de profesyonel kariyerinde ve siyasi ideolojisinde etkili olmayı sürdürdüğüne işaret ediyor. Öte yandan, Atatürk yetişkinlik yıllarında babasından nadiren söz etmesine rağmen (çocukluk anısında babasından bahsetmesi müstesna), babasının ölümünün küçük Mustafa'nın üzerinde çok etkisi olduğu anlaşılıyor, tıpkı (idealize edilmiş babanın yerine konan) ilk öğretmeni Şemsi Efendi gibi. Arapça *şems* (güneş) kelimesinden gelen Şemsi adı "aydınlatan" anlamına gelir, bir öğretmen için ne münasip bir isim; güneş Atatürk'ün hayatı boyunca devam arz eden eden bir imgedir. Atatürk'ün konuşmalarında sıkıntı içindeki ülkesinin karanlıklardan kurtarılmasının sembolü olarak sıkça rastlanan bir unsurdur. İlginç bir şekilde, Atatürk'ün takipçilerinin çoğu onu paramparça olmuş Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerinde dolaşan kara bulutları dağıtarak Türkiye'ye yeni bir ışık ve can getirecek güneşin simgesel temsili olarak görmüştür. Dönemin gazetecileri ona doğrudan "Kurtarıcı Güneş" diye bile hitap etmiş, onunla bizzat karşılaşanlardan ise ışıldayan mavi gözleri ve bunun oluşturduğu aura yüzünden gözünün içine bakamadıklarını söyleyenler olmuştur. Itzkowitz ve ben, bu umut ve yenilenme simgesinde Mustafa'nın belki de daimi matemde olan annesinin üzerindeki kara bulutu kaldırmak istediği matem evinin yansımasını bulduk.

Bilinçaltına İnen Yollar

Atatürk'ün kayda geçmiş tek bir rüyası mevcut; bu rüya da hasta annesinin İstiklal Savaşı'ndan kısa süre sonra ölümünün habercisi. Annesi öldüğü gün İzmir'de bulunuyordu, Atatürk ise Ankara'daydı. Atatürk o sabah uyandığında eline bir telgraf verdiler. Telgrafta ne yazdığını da annesinin öldüğünü de bildiğini söyledi, çünkü rüyasında görmüştü. Annesinin ölümünü doğru bilmiş gibi dursa da, tafsilatına sahip olmadığımız bu rüya psikolojik biyografi yazarına Atatürk'ün bilinçaltı hakkında fazla fikir vermiyor, bu yüzden başka simgesel referanslar aramak zorundayız.

---

37 *A.g.e.*

Örneğin, Atatürk'ün makalelerinden biri bize onun iç meselelerinin kimi unsurları hakkında fikir verebilecek simgeler barındırıyor. Bize kendi elyazısıyla kalan bu makale insanın doğa ile ilişkisi ile başlıyor:

> Dünyaya gelmek veya gelmemek insanın elinde olmamıştır ve değildir. İnsan, dünyaya geldikten sonra da, daha ilk anda, tabiatın ve birçok mahlûkların zebunudur. Himaye edilmeye, beslenmeye, bakılmaya, büyütülmeye muhtaçtır.[38]

Bu ifade, Mustafa'nın deniz kıyısına ya da nehir yatağına defnedilen bedenini vahşi hayvanların parçaladığı ölmüş kardeşinin hikâyesini hatıra getiriyor – insan doğanın ve doğadaki yaratıkların insafına kalmış bir şekilde, ilkel bir halde doğar. Fakat bu pasaj, bir yandan da, Atatürk'ün Türkiye'nin doğuşu esnasında ideal "baba" rolünü bizzat üstlenmesini de yansıtır; zira savaşta memleketini korumuş, zirai reformlar aracılığıyla onu doyurmaya çalışmış ve Türk halkına "öğretmen" olmuştur. Bu yazıda Atatürk'ün idealize edilmiş bir baba figürü aradığını düşündüren kanıtları derinlemesine ele almayacağız, ancak içsel dönüşümlerden geçerek zaman içinde kendisi Türklerin idealize edilmiş babası durumuna gelmiştir.

Karşı-Aktarım

Atatürk'ün gelişimsel psikolojik biyografisi üzerinde çalışırken, onu analiz etmenin kısmen de kendimi analiz etmek olduğunu fark ettim. Ben Kıbrıs Türküyüm, Atatürk benim halkımın idolüydü ve ben büyürken benim de idealize benliğimin bir parçası olmuştu. Türkiye'de bulunan herkesin her yerde karşınıza çıkan portreler, heykeller ve anıtlar sayesinde şahit olduğu üzere, "Ata Türk" insan üstü biri olarak görülüyordu. Topladığım bilgileri gerçekçi bir resme oturtmaya çabalarken, öznemin insani ve insanüstü yönleri arasında ortayı bulmak epey emek gerektirdi.

Çalışmalarım esnasında ailemizde anlatılagelen, önder Batı usulü şapkayı tanıtıp erkekleri fes giymekten men ettiğinde babamın nasıl da cesurca kendini Atatürk ile özdeşleştirdiğinden bahseden hikâye sık sık aklıma geldi:

> Atatürk, başında şapkasıyla toplanmış kalabalığın önünde trenden inmek üzere stratejik bir kararla Anadolu'daki en muhafazakâr topluluğa gitmişti. Şapkasını göstererek, "Buna 'şapka' derler!" diye ilan etmişti. Türk er-

38 M. K. Atatürk, "Hürriyet [1930]", *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, ed. A. Afetinan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 77-97, alıntı için s. 77-78.

> kekleri feslerini itaatkâr bir şekilde fırlatarak, kendilerine şapka bulmak üzere dağılmışlardı.
>
> Babam da Atatürk'ü taklit edip başında Batı usulü bir şapkayla muhafazakâr bir Kıbrıs Türk köyünde kahvehaneye girmiş ve değişimi göstermek için bir iskemleye çıkmış. Fakat Atatürk'ün aksine, benim babamın cesareti silahlı köylülerce düşmanca karşılanmış.

Çocukluğum boyunca babamın bu hikâyesini defalarca dinlemiş, Atatürk'ün aksine babamın başarısız olduğunu düşünmüştüm. Fakat Atatürk'ün yaşamını etraflıca inceledikten sonra, babamın cesaretini takdir eder oldum; aslında sıkıntılı çocukluk dönemleri geçiren sayısız diğer insana birçok açıdan benzeyen bir adam olan Atatürk'ün kafamda idealleştirdiğim imajını biraz yumuşattım.

Atatürk hakkında gördüğüm bir rüya da kendi karşı-aktarımımı daha iyi anlamama vesile oldu. Rüyamda, Atatürk ile o sıralar görüşmekte olduğum bir hasta kimlik değiştirmişlerdi. Genç hastam da Atatürk gibi yakışıklı ve yetenekliydi, onun "Son Rönesans Adamı" olduğunu düşünüyordum.[39] Her ikisinin de benlik bilinçleri çok yüksekti, hatta Atatürk'ün sözlerinden özellikle bir tanesi benim hastamın ağzından da çıkmış olabilirdi:

> Neden bu kadar senelik tahsil-i âli gördükten (yüksek tahsil yaptıktan) sonra, hayat-ı medeniyye ve içtimaiyeyi tetkik ettikten ve hürriyeti tezevvük (hürriyetten zevk almak) için, sarf-ı hayat ve evkat ettikten (hayatımı ve vakitlerimi harcadıktan) sonra avam mertebesine ineyim? Onları kendi mertebeme çıkarırım. Ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar![40]

Her ikisinin de abartılı birer yüksek benlik bilinci geliştirmelerinin çocukluklarından kaynaklanan nedenleri vardı; her ikisi de küçük yaşta büyük kayıplar yaşamışlardı; her ikisi de erken yaşta olgunlaşmak zorunda kalmışlardı; her ikisi de kendisini "bir numara" sayıyor ve bu algının onaylanması için uğraşıyorlardı. Her ikisi de tam bir annelik görmemiş olmamalarına rağmen, her iki durumda da anne oğlunu özel –kurtarıcı olarak– görmüş ve yüksek benlik bilinci gelişimini desteklemişti. Arnold Modell, psikanalistlerin narsist kişilik oluşumu teşhisi koydukları kişilerin benzer abartılı öz-saygı zeminleri olduğunu ortaya koymuştur,[41] bu tür kişilerin küçük yaşta gördükle-

---

39 Volkan, *Primitive Internalized Object Relations.*

40 Aydemir, c. 3, s. 482.

41 A. H. Modell, "The 'holding environment' and the therapeutic action of psychoanalysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24 (1976): 285-307.

ri anne şefkati hakkındaki klinik bulgular hem hastama hem de Atatürk'e uygun görünüyordu.[42]

Hastam ile Atatürk arasındaki farklardan biri şuydu ki, hastamın narsisizmi onu zaman içinde psikanalize başvurmaya sevk ederken diğerininki onu ülkesinin önderi olmaya itmişti. Ancak aralarındaki benzerlikler Atatürk'e bakışıma farklı bir ışık tutarak kendi çözümlememdeki psikopatoloji ile biyografimin öznesinin psikolojisini ayrı tutabilmeme katkıda bulundu. Her biri diğeri hakkında daha fazla şey anlamama yol açtı, ama yine de her biri ayrı ve kendine has bir bireydi. Atatürk'ün büyüklüğü kendi iç beklentilerini ve gereksinimlerini gerçekleştirmesinde yatıyordu – kendi mücadelesi Türkiye'nin mücadelesine dönüştükçe narsist ihtiyaçları dönüşüm geçirmişti, aslında kendisi de dönüşüm geçirmişti.

SON SÖZLER

Gelişimsel psikolojik biyografi yazmak meşakkatli bir iş olabilir. Atatürk hakkında yazdığımız kitabı tamamladığımızda Dr. Itzkowitz'in gözlerinin yaşardığını öğrendim. Kitap yayınlandıktan sonra, Virginia Üniversitesi Tıp Fakültesi Dekanı Dr. Norman Knorr, bir kutlama resepsiyonu düzenledi. Büyük keyifle hatırladığım bir akşam olmanın yanı sıra, Atatürk ile aramdaki bağı da bir ritüelle noktalayışım oldu bu. O gece rüyamda Atatürk'ün ölümünü manşetten duyuran muhtelif dillerde gazeteler gördüm. Rüyamda büyük üzüntü duymama rağmen, ertesi gün rüyayı hatırladığımda artık onun huzur içinde yatmasına müsaade edip başka şeylere yönelmem gerektiğini anladım. Büyük önderin zihnine benimle birlikte giren yol arkadaşım Dr. Itzkowitz ile dostluğumu pekiştirmek de bunlara dahildi.

---

42 Kernberg, *Borderline Conditions;* Volkan, *Primitive Internalized Object Relations*; V. D. Volkan ve G. Ast, *Spektrum des Narzißmus: Eine klinische Studie des gesunden Narzißmus, des narzißtisch-masochistischen Charakters, der narzißtischen Persönlichkeitsorganisation, des malignen Narzißmus und des erfolgreichen Narzißmus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994.

Kaynakça*

YAYINLANMAMIŞ KAYNAKLAR

Başbakanlık Arşivi (İstanbul)

Ali Emiri Tasnifi - III. Mustafa 2359 (Evail-i Şevval 1171/8-17 Haziran 1758).
Bab-ı Ali Evrak Odası-Mümtaze-Cebel-i Lübnan [CL].
Bab-ı Ali Evrak Odası Tasnifi Gelen-Giden Defterleri [GG], no. 1013 ve 1016.
Mühimme Defteri, c. 160 (1171-1172/1758-1759).
Yıldız Tasnifi: Yıldız Esas Evrakı [YEE].

Topkapı Sarayı Arşivi (İstanbul)

D. 5105/1, 2 (ilki 28 Muharrem 1173/22 Eylül 1759, ikincisi tarihsiz).
D. 5864 (15 Cemaziyelevvel 1155/18 Temmuz 1742).
E. 752/1, 2 (sırasıyla 16 Safer 1175/16 Eylül 1761 ve 14 Cemaziyelevvel 1176/31 Ağustos 1762).
E. 9557 (tarihsiz).
E. 11595 (tarihsiz).

Public Record Office (Londra)

Dışişleri Kayıtları [FO]:
Elçilikler ve Konsolosluklar, Türkiye (sabık Osmanlı İmparatorluğu) - Genel Yazışmalar (FO 195):
FO 195/1211, 1237, 1316, 1944, 1981, 1983, 1985, 2021, 2063, 2104, 2125, 2173, 2347, 2375

Gizli Baskı Türkiye (FO 424):
FO 424/184, 189, 191, 192, 195, 196, 199, 202, 203, 206, 210, 223, 224, 225, 226

Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Dışişleri Bakanlığı Arşivleri) (Nantes)

MAE Nantes, Série E: Dossiers Thematiques, Affaires Arméniennes, E/119.
E. *Archives du Ministère des Affaires Étrangères* (Dışişleri Bakanlığı Arşivleri), Paris.
MAE Paris, Correspondence Politique et Commerciale (CPC), Nouvelle Série. Politique Intérieure Turquie, cilt 73.

Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)

'Abdülkerîm b. 'Abdurrahmân, *Târîh-i Mısır* (1715'e kadar) Hekimoğlu, Ali Paşa 705.
'Alî, Hâcı, *Ahbârü'l-yemânî* (1666-1667), Hamidiye 886.
Anon, *Kitâb-i tevârîh-i Mısr-ı Kâhire-i hatt-ı Hasan Paşa* (1683'e kadar), Hacı Mahmud Efendi 4877.
—, *Tarîhu San'â'i'l-Yemen* (18. yüzyıl ortaları), Ayasofya 3048.

(*) Burada sunulan eksiksiz bir kaynakça değildir; kitapta yer alan farklı dönemleri temsil etmek üzere bazı makalelerin dipnotlarından seçilmiş kaynakları kapsamaktadır.

Ibn Zāhir, *Fezâilü'l-bâhire min Mehâsin-i Mısr ve'l-Kâhire*, Lala Ismail 363.
Rıdvan Paşazade, 'Abdullah Çelebi. *Târîh-i Mısır* (yak. 1646), Fatih 4362.
Süheylî Efendi, *Tevârîh-i Mısır [sic] ül-kadîm* (yak. 1630), Fatih 4229.
Al-Zabīdī, Husayn Zāhir, *Ta'rîkh fî ihyâ' al-'ayn al-musamma bi'l-majra bi-tâhir [sic] madînat Zabīd* (1609-1610), Fatih 5374.

Topkapı Sarayı Kütüphanesi (İstanbul)
Rumûzî, *Târîh-i feth-i Yemen* (1568'e kadar), Revan 1297.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (İstanbul)
El-Hallâk, Mehmed b. Yûsuf, *Târîh-i Mısr-ı Kâhire* (1715'e kadar), T.Y. 628.

Türk Tarih Kurumu (Ankara)
Yazma no. Y-255, Atıf Hüseyin tarafından tutulan on dört defter. Bu defterler Metin Hülagü tarafından hazırlanarak transliterasyonları ile basılmıştır: Metin Hülagü, *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003).

Princeton Üniversitesi Kütüphanesi
Anon, *Nisba sharīfa wa-risāla munīfa tashtamil 'ala dhikr nasab al-Jarākisa min Quraysh*, Garrett Elyazması Koleksiyonu, 186 H.

YAYINLANMIŞ ESERLER

Afetinan, A., *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
Ahmad, Feroz, "Ottoman Perceptions of the Capitulations 1800-1914", *Journal of Islamic Studies* 11: 1, 2000, s. 1-20.
Ahmad, Kamal Madhar, *Kurdistan during the First World War*, Saqi Books, Londra, 1994.
Akarlı, Engin Deniz, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1993.
—, "The Tangled End of İstanbul's Supremacy", *European Modernity and Cultural Difference: From the Mediterranean Sea to the Indian Ocean, 1890s-1920s*, der. Leila Fawaz ve C. A. Bayly, Columbia University Press, New York, 2002, s. 261-284.
Allworth, Edward (der.), *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance, A Historical Overview*, 3. baskı, Durham ve Londra: Duke University Press, Durham ve Londra, 1994.
Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum Libri*, BG Teubner, Stuttgart, 1978.
Angelov, Dimiter, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
Anon, *Kitāb qahar al-wujūh al-âbisa bi-dhikr nasab al-Jarâkisa min Quraysh*, der. Muhammad Efendi Hāfiz al-Jarkasī al-Bājī, Kahire: Matba'a al-Bahiyya al-Misriyya, Kahire, 1316/1898-1899.
Arberry, A.J. (der. ve çev.), *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*, George Allen and Unwin, Londra; MacMillan, New York, 1957).
Arnakis, George, "Gregory of Palamas Among the Turks", *Speculum* 26, 1951, s. 113-114.
—, "Gregory Palamas, the Chiones, and the Fall of Gallipoli", *Byzantion* 22, 1952, s. 305-312.

—, *Hoi protoi Othomanoi* [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, cilt 41], N. Frandjeskakis, Atina, 1947.
Arslan, Amin, *Mudhakkirat,* Buenos Aires, 1934.
Ashtor, Eliyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1976.
Aswad, Ibrahim, *Tanwir al-adhhan fi-t-tarikh Lubnan*, cilt 2, 3 cilt, Beyrut, 1925.
Atatürk'ün Milli Dış Politikası: Milli Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923), cilt 1, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981.
Aydemir, Şevket Süreyya, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa*, cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.
—, *Tek Adam*, 3 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.
Aytar, Osman, *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, Medya Güneş Yayınları, İstanbul, 1992.
Balivet, Michael, "Byzantins, Judaisants et Juifs Islamises des 'Kuhhan' aux 'Xionai'", *Byzantion*, sayı 52, 1982, s. 24-59.
Barkan, Ömer Lütfi, "İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri", *Belgeler*, sayı 9/13, 1979, s. 1-380.
Basha, Muhammad Khalil, al-, *Mu'jam A'lam al-Druz*, al-Dar al-Taqaddumi, Beyrut, 1990.
Basha, Muhammad Khalil, al- ve Riyadh H. Ghannam, *Al-Sijill al-Arslani*, Nawfal, Beyrut, 1999.
Baudier, Michel, *Histoire généralle du serrail, et de la cour du Grand Seigneur, empereur des Turcs*, Paris, 1624.
Baysun, M. Cavid, "Müsadere", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt VIII, s. 669-670.
Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf, and Architecture in Cairo (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, E.J. Brill, Leiden, 1994.
Beldiceanu-Steinherr, Irène, "La conquête de la Bithynie maritime, étape decisif dans la fondation de l'État ottoman", *Byzanz als Raum*, der. K. Belke ve diğ., Viyana, 2000, s. 21-34.
—, "L'installation des Ottomans", *La Bithynie au Moyen Age*, der. B. Geyer ve J. Lefort, Paris, 2003, s. 351-374.
Bergmann, M. S., "Limitations of method in psychoanalytic biography: A historical inquiry", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, sayı 21, 1973, s. 833-850.
Betts, R. B., *The Druze*, Yale University Press, New Haven, 1988.
Blos, P., *The Adolescence Passage*, International Universities Press, New York, 1979.
Bohas, Georges ve Jean-Patrick Guillaume (der. ve çev.), *Le Roman de Baïbars*, 10 cilt, Actes Sud/Sindbad, Paris, 1985-1998.
Bon, Ottoviano, *Serraglio del gransignore* [1608], Venedik, 1865.
Bowlus, Charles R, *The Battle of Lechfeld and Its Aftermath, August 955*, Aldershot, Ashgate, 2006.
Bowman, Stephen B., *The Jews of Byzantium: 1204-1453*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1985.
Bozarslan, Hamit, "Histoire des relations kurdo-arméniennes" ve "La coercition et la violence au Kurdistan", *Le Kurdistan et L'Europe: Regards sur l'histoire kurde (19e-20e siècles)*, der. Hans-Lukas Kieser, Chronos, Zürih, 1997.

Brown, L. Carl ve Norman Itzkowitz, *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, Darwin Press, Princeton, 1977.

Cain, A. C. ve R. S. Cain, "On replacing a child", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, sayı 3, 1964, s. 443-456.

Cantacuzenus, *Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV*, der. L. Schopen, cilt 1, Bonn, 1828.

Cantacuzenus [Johannes Kantakuzenos], *Geschichte*, çev. Georgios Fatouros ve Tilman Krischer, cilt 2, Stuttgart, 1986.

Castagn, Joseph, *Les Basmachis*, Paris, 1925.

Cebesoy, Ali Fuat, *Moskova Hatıraları* (İstanbul, 1955).

Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964.

Darrouzes, Jean, *Les Régestes des actes du Patriarcate de Constantinople*, cilt 4, no. 2174 ve 2176, Paris, 1977.

Dasnabedian, Hratch, *Histoire de la Fédération révolutionnaire arménienne, Dachnaktsoutioun, 1890-1924*, çev. Haroutiun Kurkjian, Oemme Edizioni, Milano, 1988.

Devlet, Nadir, *Rusya Türkleri'nin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1985.

Dirimtekin, Feridun, "Pelekanon, Philokrini, Nikitiaton, Ritzion, Dakibyza", *Fatih ve İstanbul: İstanbul Fethi Derneği*, sayı 2, 1954, s. 45-78.

Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, çev. Henry J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit, 1975.

Doumato, Eleanor (ed), *Missionary Transformations: Gender, Culture and Identity in the Middle East*, özel sayı: *Islam and Muslim-Christian Relations*, sayı 13/4, 2002.

Eldem, Edhem, "İstanbul: From Imperial to Peripheralized Capital", *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and İstanbul*, Edhem Eldem, Daniel Goffman, ve Bruce Masters, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 135-206.

Emecen, Feridun, "Fodula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt XIII, s. 167-170.

Enver Paşa, *Enver Paşa'nın Anıları (1881-1908)*, der. Halil Erdoğan Cengiz, İletişim Yayınları İstanbul, 1991.

Er, Hamit, "Dr. Avni Mahmut ve Türkiye'de Akıl Hastalıkları Eğitimi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, der. H. Hatemi ve A. Kazancıgil, İstanbul, 2001, s. 175-185.

Erikson, E. H. *Young Man Luther*, Norton, New York, 1958.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, der. Ahmed Cevdet, 10 cilt halinde, İkdam Matbaası, İstanbul, 1888-1938.

Falk, A., "Aspects of political psychobiography", *Political Psychology*, sayı 6, 1985, s. 605-619.

—, *Napoleon Bonaparte: A Psychobiography*, VA, Pitchstone Publishing, Charlottesville, 2006.

Farah, Ceasar, *The Politics of Intervention in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, Centre for Lebanese Studies ve I.B. Tauris, Londra ve New York, 2000.

Faroqhi, Suraiya, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 1994.

Ferdowsī, *The Epic of the Kings: Shāh-Nāma by Ferdowsī*, kısaltarak çev. Reuben Levy; ilksöz, Ehsan Yarshater; önsöz, Amin Banani; giriş, Dick Davis, Mazda Publishers, Bibliotheca Persica işbirliğiyle, Costa Mesa, CA, ve New York, 1996.

Fermanel, Gilles, *Le voyage d'Italie et du Levant du Messieurs Fermanel, Fauvel, Baudouin de Launay, et de Stochove* [1630], Rouen, 1664.

Fisher, C. G. ve A. W. Fisher, "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description", *Archivum Ottomanicum*, sayı 10, 1985, s. 5-81.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Flemming, Barbara, "Şerif, Sultan Gavrî, und die «Perser»", *Der Islam*, sayı 45, 1969, s. 81-93.

Fortna, Benjamin, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle East Studies*, sayı 32, 2000, s. 369-93.

Foss, Clive, *Nicea: A Byzantine Capital and its Praises*, MA: Hellenic College Press, Brookline, 1996.

—, *Survey of Medieval Castles of Anatolia II, Nicomedia* [British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph 21], Londra, 1996.

Fraser, Glenda, "Basmachi-I", *Central Asian Survey*, sayı 6/1, 1987, s. 1-73.

—, "Basmachi-II", *Central Asian Survey*, sayı 6/2, 1987, s. 7-42.

—, "Enver Pasha's Bid for Turkestan, 1920-1922", *Canadian Journal of History*, sayı 23/2 1988, s. 197-212.

Freud, Sigmund, "Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 7 [1901-1905], Hogarth Press, Londra, 1953, s. 3-122.

—, "Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 11 [1910], Hogarth Press, Londra, 1957, s. 63-137.

—, "Letter to Arnold Zweig dated May 31", *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, der. E. L. Freud, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970, s. 127-128.

—, "Moses and Monotheism", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 23 [1937-39], Hogarth Press, Londra, 1964, s. 100-137.

Gedo, J. E., "The Methodology of Psychoanalytic Biography", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, sayı 20, 1972, s. 638-649.

Al-Ghitānī, Jamāl (der.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, 5 ciltte 50 kısım, Al-Ha'ya al-Misriyya al-'Āmma li'l-Kitâb, Kahire, 1996-1997.

Gibb, H.A.R. ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 1 ciltte 2 kısım, Oxford University Press, Oxford, 1950-1957.

Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York, 1987.

Green, N. ve A. J. Solnit, "Reactions to the Threatened Loss of a Child: A Vulnerable Child Syndrome", *Pediatrics*, sayı 34, 1964, s. 58-66.

Greenacre, P., *Swift and Carroll: A Psychoanalytic Study of Two Lives*, International Universities Press, New York, 1955.

Grélois, Jean-Pierre, *Dr. John Covel: Voyages en Turquie, 1675-1677*, çev. ve ed. P. Lethielleux, Paris, 1998.

Gündüz, Feryal, "Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Kadınlara Mahsus bir Hastane: Haseki", *The New History of Medicine Studies*, sayı 5, 1999, s. 95-112.

Gürsoy, Selçuk, "Liva el-İslâm'da Enver Paşa'nın Yazıları", *Toplumsal Tarih*, sayı 50/9, Şubat 1998, s. 23-35.

Gürün, Kamuran, *Türk-Sovyet İlişkileri (1920-1953)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991.

Haj, Samira, *The Making of Iraq, 1900-1963: Capital, Power and Ideology*, SUNY Press, Albany, 1997.

—, "The Problems of Tribalism: The Case of Nineteenth-Century Iraqi History", *Social History*, sayı 16/1, Ocak 1994.

Halil Paşa, *Bitmeyen Savaş: Kutülamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları*, der. M.T. Sorgun, Yedigün Neşriyat, İstanbul, 1972.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Kendi Mektuplarında Enver Paşa*, Der Yayınları, İstanbul, 1989.

—, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York, 1995.

Hathaway, Jane, "Egypt in the Seventeenth Century", *The Cambridge History of Egypt*, cilt 2: *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, der. M.W. Daly, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 34-58.

—, "The Military Household in Ottoman Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, sayı 27, 1995, s. 39-52.

—, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hartmann, H., *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, International Universities Press, New York, 1958.

—, "Comments on the psychoanalytic theory of the ego," *Psychoanalytic Study of the Child*, sayı 5, 1950, s. 73-96.

Hattox, Ralph S., "Mehmed the Conqueror, the Patriarch of Jerusâlem, and Mamluk Authority", *Studia Islamica*, sayı 90, 2000, s. 105-123.

Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.

Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, der. Victor Ménage, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Hiçyılmaz, Ergun, *Belgelerle Teşkilat-ı Mahsusa*, Ünsal Yayınları, İstanbul, 1979.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Continuity and Change in a World Civilization*, cilt 1: *The Classical Age of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Holt, P.M., "The Beylicate in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sayı 24, 1961, s. 214-248.

—, *Egypt and the Fertile Crescent: A Political History, 1516-1922*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1966.

—, "The Exalted Lineage of Ridwān Bey: Some Observations on a Seventeenth Century Mamluk Genealogy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sayı 22, 1959, s. 221-230.

—, "Literary Offerings: A Genre of Courtly Literature", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, der., Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 3-16.

Hosking, Geoffrey, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within*, 2. baskı, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Hülagü, Metin (der. ve transliterasyon), *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri (1909-1918): Hususi Doktoru Atıf Hüseyin Bey'in Hatıratı*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2003.

İbn Batuta, *Voyages*, cilt 2, çev. B.R. Sanguinetti, Francois Maspero, Paris, 1982 [ilk bas., 1858].

İbn al-Dayba', 'Abd al-Rahmān b. 'Alī. *Kitāb Qurrat al-'uyūn bi-akhbār al-Yaman al-maymūn*, der., Muhammad b. 'Alī al-Akwa'al-Hiwālī, 2 cilt, Matba'at al-Sa'āda, Kahire, 1977.

—, *Tuhfat al-zaman fī fadā'il ahl al-Yaman* (der.), Sayyid Kusrawī Hasan, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrut, 1992.

İbn Ishāq, Muhammad, *The Life of Muhammad* (der.), 'Abd al-Malik ibn Hishām, çev. Alfred Guillaume, Oxford University Press, Lahor, Karaçi, Dakka, Pakistan Şubesi, 1955, 1968, 1970.

İnalcık, Halil, "L'empire Ottoman", *Actes du Premier Congrès International des études Balkaniques et Sud-Est Européennes, Sofia, 1966*, cilt 3, Sofya, 1969, s. 75-103.

—, "Ghulām", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt II, s. 1085-1091.

—, "Kānūn", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt IV, s. 558-562.

—, "Kānūnnāme", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt IV, s. 562-566.

—, "Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus", *The Ottoman Emirate*, der. E.A. Zachariadou, Crete University Press, Rethymnon, 1993, s. 77-99.

—, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber, Praeger, New York, 1973.

—, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, sayı 23-25, 1969-1970, s. 231-249.

—, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, der. B. Lewis ve P.M. Holt, Londra, 1962, s. 152-167.

—, "Süleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, cilt I, 1969, s. 105-138.

—, "Weights and Measurements", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, der. Halil İnalcık ve Donald Quataert, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 987-994.

İnan, Arı (der.), *Enver Paşa'nın Özel Mektupları*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

Istoria Grazhdanskoy Voyny u Uzbekistane, cilt 2 (Taşkent, 1970).

Itzkowitz, Norman, "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica*, sayı 16, 1962 s. 73-94.

—, ve Max Mote (çev. ve der.), *Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, Chicago University Press, Chicago ve Londra, 1970.

Al-Jabartī, 'Abd al-Rahmān b. Hasan, *'Ajā'ib al-athār fī'l-tarājim wa'l-akhbār*, 7 cilt, Lajnat al-Bayān al-'Arabī, Kahire, 1958-1967.

Jacobson, E., *The Self and the Object World*, International Universities Press, New York, 1964.

Jaimoukha, Amjad, *The Circassians*, Palgrave, New York, 2001.

Joseph, Suad, "Introduction: Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families" ve "Brother-Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon", *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*, der. Suad Joseph, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1999, s. 1-17 ve 113-140.

—, "Civic Myths, Citizenship, and Gender in Lebanon", *Gender and Citizenship in the*

Middle East, der. Suad Joseph, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2000, s. 107-136.

Jwaideh, Albertine, "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq", *St. Antony's Papers Number 16: Middle Eastern Affairs*, No. 3, der. Albert Hourani, Chatto & Windus, Londra, 1963.

Jwaideh, Wadie, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development", Doktora Tezi, Syracuse University, 1960.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1995.

Kahane, Henry; Renée Kahane ve Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant: Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, University of Illinois Press, Urbana, 1958.

Karabekir, Kâzım, *İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihad ve Terakki Erkânı*, Menteş Kitabevi, İstanbul, 1967.

Kernberg, O. F., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Jason Aronson, New York, 1975.

—, "Structural Derivatives of Object-Relationships", *International Journal of Psychoanalysis*, sayı 47, 1966, s. 236-253.

Kévorkian, Raymond H. ve Paul B. Paboudjian, *Les Arméniens dans l'Empire Ottoman à la Veille du Génocide*, Les Editions d'Art et d'Histoire, Paris, 1992.

Khan, Said Alim, *La Voix de la Boukharie Opprime*, Paris, 1929.

Al-Khazrajī, 'Alī b. al-Hasan, *The Pearl-Strings: A History of the Resuliyy Dynasty of Yemen*, çev. Sir J. W. Redhouse, der. E. G. Browne, R. A. Nicholson ve A. Rogers, 2 cilt, Luzac and Co., Leiden, E. J. Brill, ve Londra, 1906.

Kissling, H.J., "Badr al-Din b. Kadi Samawna", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt I, s. 869.

Klein, Janet, "Power in the Periphery: The Hamidiye Light Cavalry and the Struggle over Ottoman Kurdistan, 1890-1914", Doktora Tezi, Princeton University, 2002.

Kline, Galen R. (çev. ve der.), *The Voyage d'Outremer by Bertrandon de la Broquière*, Peter Lang, New York, 1988.

Kocaoğlu, Timur, "Osman Khoja (Kocaoğlu) Between Reform Movements and Revolutions", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan, 1900-1924: Studies in Honour of Osman Khoja*, der. Timur Kocaoğlu, SOTA, Haarlem, 2001, s. 31-46.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ötüken, İstanbul, 1980.

Koloğlu, Orhan, "Enver Paşa Efsanesi'nde Alman Katkısı (1908-1913) - I", *Tarih ve Toplum*, sayı 78, Haziran 1990, s. 14-22.

—, "Enver Paşa Efsanesi'ne Alman Katkısı - II: İslâm Dünyasını Alman Kültürü ile Harekete Geçirme ve Dr. Jaeckh", *Tarih ve Toplum*, sayı 79, Temmuz 1990, s. 49-56.

Köprülü, Fuat, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve der. Gary Leiser, State University of New York Press, Albany, 1992.

—, *Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions*, çev. ve der. Gary Leiser, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.

Kozlovskiy, E., *Krasnaya Armiya v Srdeney Azii*, Taşkent, 1928.

Kunt, İ. Metin, *The Sultan's Servants*, Columbia University Press, New York, 1983.

Kurdistan, 1898-1902, Önsöz, transliterasyon ve Türkçe çeviri: M. Emîn Bozarslan, 2 cilt, Weşanxana Deng, Uppsala, 1991.

Kurdistan, 1898-1902, no. 17-18, Önsöz ve transliterasyon: Malmîsanij, *Abdurrahman Bedirhan ve İlk Kürt Gazetesi Kurdistan Sayı: 17 ve 18*, Yayınevi bilinmiyor, Spånga, Sweden [Sara Distribution, Stockholm], 1992.

Lageard, Hélène Aymen, "The Revolt of the Basmachi According to Red Army Journals (1920-1922)", *Central Asian Survey*, sayı 6/3, 1987, s. 8.

Landau, Jakob, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

Laurent, Vitalien, "La chronique anonyme du cod. Mosquensis gr. 426 et la pénétration turque en Bithynie au début du XIVe siècle", *Revue des etudes byzantines*, sayı 7, 1950, s. 207-212.

Lellouch, Benjamin, "Le Douzième *ğuz'* perdu des *Badā'i' al-zuhūr* d'Ibn Iyās à la lumière d'une chronique turque d'Égypte", *Arabica*, sayı 45, 1998, s. 88-103.

Lempriere, John, *Lempriere's Classical Dictionary*, Bracken Books, Londra, 1994.

Lindner, Rudi Paul, *Explorations in Ottoman Prehistory*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2007.

—, "Nomadism, Horses, and Huns", *Past & Present*, sayı 92, 1981, s. 3-19.

Loenertz, R.-J., "La Chronique Brève de 1352", *Orientalia Christiana Periodica* 30, 1964, s. 39-64.

Lowry, Heath, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003.

Mack, J. E., "Psychoanalysis and historical biography", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, sayı 19, 1971, s. 143-179.

Mahler, M. S., *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*, International Universities Press, New York, 1968.

Mango, Andrew, *Atatürk*, Overlook Press, Woodstock, New York, 2000.

Makdisi, Ussama, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 2000.

Mansour, Atallah, *Waiting for the Dawn: An Autobiography*, Secker and Warburg, Londra, 1975.

Mantran, Robert, "Les Inscriptions Arabes de Brousse", *Bulletin D'Etudes Orientales*, sayı 14, 1952-54, s. 87-114.

—, "Les Inscriptions Turques de Brousse", *Oriens*, sayı 12, 1959, s. 115-170.

Al-Martūkī, Nūh, *Nūr al-muqābis fī tawārīkh al-Jarākis*, Lito-Tilegrafiya T.D., Brothers Karimov, Kazan, 1912.

Marvick, E. H., "Beyond the Narcissistic Leader: Toward Comparing Psychopolitical Roles", *Mind and Human Interaction*, sayı 8, 1997, s. 62-81.

—, *The Young Richelieu, A Psychoanalytic Approach to Leadership*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Maurice, *Maurice's Strategikon*, çev. George T. Dennis, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1984.

Mavrogordato, John (der. ve çev.), *Digenes Akrites*, Clarendon Press, Oxford, 1956.

McNeill, William H., *Europe's Steppe Frontier, 1500-1800*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1964.

Mela Mahmûd Bayazidî, *'Adat û Rusûmatnameyê Ekradîye*, der. ve Rusça çev. [Kürtçe

orijinali ile] M.B. Rudenko, Izd-vo vostochnoi lit-ry, Moskova, 1963.
Metel, Raşit (der.), *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Oturumlarında Sorunlar ve Görüşler, 23 Nisan 1920 - 29 Ekim 1923*, Belge Yayınları, İstanbul, 1990.
Meyendorff, J., "Grecs, Turcs, et Juifs en Asie Mineure au XIVe Siècle", *Byzantinische Forschungen* 1, 1966, s. 211-216.
Miliopoulos, J., "Byzantinische Landschaften", *Byzantinische Zeitschrift*, sayı 9 ,1900, s. 471-472.
Miller, Barnette, *Beyond the Sublime Porte: The Grand Seraglio of Stambul*, Yale University Press, New Haven, 1931.
Milne, Christopher, *The Enchanted Places*, Eyre Methuen, Londra, 1974.
Mirmiroğlu, Vladimir, "Orhan Bey ile Bizans İmparatoru III. Andronikos arasındaki Pelekano muharebesi", *Belleten*, sayı 13, 1949, s. 309-321.
Modell, A. H., "The 'Holding Environment' and the Therapeutic Action of Psychoanalysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, sayı 24, 1976, s. 285-307.
Mouradgea d'Ohsson, I. *Tableau Générale de l'Empire Ottoman*, 7 cilt, Paris, 1788-1824.
Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.
Mustafa Nuri Paşa, *Netâ'icü'l-vukû`ât*, ikinci baskı, tek ciltte iki kısım, İstanbul, 1327/1909.
Al-Nahrāwalī al-Makkī, Qutb al-Dīn Muhammad b. Ahmad, *Al-Barq al-yamānī fī'l-fath al-'uthmānī*, der. Jāsir Hamad, Dār al-Yamāma, Riyad, 1968.
Niederland, W. G.. "An Analytic Inquiry into the Life and Work of Heinrich Schliemann", *Drives, Affects, Behavior*, cilt 2, der. M. Schur, International Universities Press, New York, 1965, s. 369-396.
Nogmov, Shora Bekmursin (Schora-Bekmursin-Nogmow, 1794-1844), *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks*, çev. Adolf Bergé, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1866.
Novey, S., *The Second Look: The Reconstruction of Personal History in Psychiatry and Psychoanalysis*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1968.
Olson, Robert, *The Emergence of Kurdish Nationalism 1880-1925*, University of Texas Press, Austin, 1989.
Osmanlı Arşivi Yıldız Tasnifi: Ermeni Meselesi/Ottoman Archives Yıldız Collection: The Armenian Question, The Historical Research Foundation [Tarih Araştırma Vakfı], cilt 3, İstanbul, 1989.
Osmanoğlu, Ayşe, *Babam Abdülhamid*, Güven, İstanbul, 1960.
Osmanoğlu, Şadiye, *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri*, Bedir, İstanbul, 1966.
Özaydın, Zuhal, "Haseki Darüşşifası", *Türk Tıp Tarihi Kongresi: Bildiriler, 17-19 Şubat 1988*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992, s. 183-187.
Pachymeres, George, *Relations Historiques*, der. Albert Failler, cilt 4, Peeters, Paris, 1999.
Palamas, Gregory, *Défense des Saints Hésychastes*, cilt 2., der. J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959.
—, "Dialexis", Anna Philippidis-Braat, "La Captivité de Palamas chez les Turcs", *Travaux et Memoires*, sayı 7, Paris, 1979, s. 109-222.
Petry, Carl F., *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sultans al-Ashraf Qāytbāy and Qānsūh al-Ghawrī in Egypt*, Henry M. Jackson School of International Studies, Middle East Center, Occasional Papers No. 4, Henry M. Jackson School of International Studies, University of Washington, Seattle, 1993.

Pipes, Richard, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism*, New York, 1968.

Pococke, Richard, *A Description of the East and Some other Countries*, cilt 2, kısım 2, Londra, 1745.

Pollock, G. H., *The Mourning-Liberation Process*, 2 cilt, International Universities Press, Madison, 1989.

Porter, Sir James, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*, 2 cilt, J. Nourse, Londra, 1768.

Poznansky, E. O., "The 'replacement child:' A saga of unresolved parental grief", *Behavioral Pediatrics*, sayı 81, 1972, s. 1190-1193.

Prohorov, G. M., "Prenie Grigorija Palamys Chiony: Turki'i Problema Zidovskaja Mudrostvujuscih", *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury*, sayı 27, 1972, s. 329-369.

Rafeq, Abdul-Karim, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Khayat, Beyrut, 1966.

Rancour-Laferriere, Daniel, *The Mind of Stalin: A Psychoanalytic Study*, Ardis Publishers, Ann Arbor, 1988.

Rapaport, David, *The Structure of Psychoanalytic Theory: A Systematizing Attempt*, International Universities Press, New York, 1960.

Raymond, André, *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction*, New York University Press, New York, 1984.

Rogan, Eugene, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 1999.

Rolfe, John C, *Ammianus Marcellinus*, Harvard University Press, Cambridge, 1956.

Rouben [Minas Ter-Minassian/ Rouben Der Minasian], *Mémoires d'un Partisan Arménien: fragments*, çev. Wa'ik Ter-Minassian, Editions de l'aube, Provence, 1990.

Rustow, Dan A., "Enwer Pasha", *The Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, cilt II, s. 698-701.

Sahas, Daniel, "Gregory Palamas on Islam", *The Muslim World*, sayı 73, 1983, s. 1-21.

Sahm, W. (der.), *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, cilt 3, Königsberg, 1915.

Saray, Mehmet, *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, Damla Neşriyat, İstanbul, 1990.

—, "Milli Mücadele Yıllarında Buhara Cumhuriyeti'nin Türkiye'ye Yardımı ve Cumhurbaşkanı Osman Kocaoğlu", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan, 1900-1924: Studies in Honour of Osman Khoja*, der. Timur Kocaoğlu, SOTA, Haarlem, 2001, s. 339-346.

Sarı Mehmed Paşa, *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors by Sarı Mehmed Paşa, Defterdar*, çev. ve der. Walter Livingstgon Wright, Princeton University Press, Princeton, 1935.

Sarton, May, *Collected Poems, 1930-1973*, Norton, New York, 1974.

Sasuni, Garo, *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri, 15. Yüzyıl'dan Günümüze*, Orfeus, Stockholm, 1986.

Schefer, Ch. (der.) ve İlhan Arda (çev.), *Bertrandon de la Broquière'in Denizaşırı Seyahati*, Eren, İstanbul, 2000.

Schreiner, Peter, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, 3 cilt, Viyana, 1975-1979.

Serjeant, R.B., "The Mosques of San'ā': The Yemeni Islamic Setting", *San'ā': An Arabian Islamic City*, der. R.B. Serjeant ve Ronald Lewcock, World of Islam Festival Trust, Londra, 1983, s. 310-321.

Shahid, Irfan, "Ghassān Post Ghassān", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, der. C.E. Bosworth ve diğ., The Darwin Press, Princeton, 1989, s. 323-336.

Shamir, Shimon, "As'ad Pasha al-'Am and Ottoman Rule in Damascus (1743-1758)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sayı 26, 1963, s. 1-28.

—, "The 'Azm Walis of Syria", Doktora Tezi, Princeton University, 1961.

Sinor, Denis, "Reflections on the History and Historiography of the Nomad Empires of Central Eurasia", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, sayı 58/1, 2005, s. 3-14.

Smith, John Masson, Jr., "Mongol Society and Military in the Middle East: Antecedents and Adaptations", *War and Society in the Eastern Mediterranean 7th-15th Centuries*, der. Yaacov Lev Brill, Leiden, 1997, s. 249-266.

Soloveichik, "Revoliutsionnaia Bukhara", *Novyi Vostok*, sayı 22, 1922, s. 277-286.

Sonyel, Salahi, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922", *Middle Eastern Studies*, sayı 25, 1989, s. 506-515.

Sophocles, E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1914.

Spuler, B., "Ilkhanids", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt III, s. 1121-1123.

Stoddard, Philip Hendrich, "The Ottoman Government and the Arabs, 1911-1918: A Preliminary Study of the Teşkilat-ı Mahsusa", Doktora Tezi, Princeton University, 1963.

Sugar, Peter F., *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1353-1804*, University of Washington Press, Seattle ve Londra, 1977.

Sullivan, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton, New York, 1953.

Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*. 3 ciltte 4 kısım, 1308-1315/1890-1898; tıpkıbasım: Westmead, İngiltere: Gregg International Publishers, İstanbul, 1971.

Taeschner, Fr., "Akhi", *Encyclopedia of Islam,* yeni baskı, cilt I, s. 321-323.

Takvim-i Vekayi (No. 88), 10 Şubat 1909 [29 Kânûn-i Evvel, 1324].

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1956.

Togan, Zeki Velidi, *Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Dostu Türkleri'nin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, Hikmet Gazetecilik, İstanbul, 1969.

Tucker, Judith, *The House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1998.

Unat, E. Kadri, "Hamidiye Etfal Hastahane-i Alisi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, cilt I, 1988, s. 81-83.

Unat, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Klavuzu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1974.

Vasilevskii, K., "Fazy Basmacheskovo Dvizheniia v Srednei Azii", *Novyi Vostok*, sayı 29 1930, s. 134.

Vefik, Abdurrahman, *Tekâlîf kavâ'idî*, 2 cilt, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1328-1329/1910-1911.

Verheij, Jelle, "'Les Frères de Terre et d'eau': Sur le Rôle des Kurdes dans les Massacres Arméniens de 1894-1896", *Islam des Kurdes*, der. Martin van Bruinessen ve Joyce Blau, ERISM, Paris, 1998, s. 225-76.

Volkan, Vamık D, *Primitive Internalized Object Relations*, International University Press, New York, 1976.

—, *Linking Objects and Linking Phenomena: A Study of the Forms, Symptoms, Metapsychology, and Therapy of Complicated Mourning*, International Universities Press, New York, 1981.

—, *What Do You Get When You Cross a Dandelion With a Rose? The True Story of a Psychoanalysis*, Jason Aronson, New York, 1984.

—, *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1997.

—, *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crises and Terror*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA, 2004.

—, *Killing in the Name of Identity*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA, 2006.

Volkan, Vamık D. ve G. Ast., *Spektrum des Narzißmus: Eine Klinische Studie des Gesunden Narzißmus, des Narzißtisch-masochistischen Charakters, der Narzißtischen Persönlichkeitsorganisation, des Malignen Narzißmus und des Erfolgreichen Narzißmus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994.

—, *Siblings in the Unconscious*, International Universities Press, Madison, CT, 1997.

—, "Curing Gitta's 'Leaking Body:' Actualized Unconscious Fantasies and Therapeutic Play", *Journal of Clinical Psychoanalysis*, sayı 10, 2001, s. 567-606.

Volkan, Vamık D.; G. Ast ve W. Greer, *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*, Brunner-Routledge, New York, 2002.

Volkan, Vamık D. ve Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

—, "Modern Greek and Turkish Identities and the Psychodynamics of Greek-Turkish Relations", *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma*, der. A.C.G.M. Robben ve M.M. Suárez-Orozco, Cambridge University Press, New York, 2000, s. 227-247.

—, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict*, Eothen Press, Huntingdon, Cambridgeshire, 1994.

Volkan, Vamık D., Norman Itzkowitz ve A. Dod., *Richard Nixon: A Psychobiography*, Columbia University Press, New York, 1997.

Volkan, Vamık D. ve E. Zintl., *Life After Loss: The Lessons of Grief*, Charles Scribner's Sons, New York, 1993.

Volkan, V. D. ve N. Itzkowitz, *Atatürk/Anatürk: Mustafa Kemal'in Yaşamı, İç Dünyası, Yeni Türk Kimliğinin Yaratılışı ve Bugünkü Türkiye'deki Kimlik Sorunları*, Afa Yayınları, İstanbul, 2011.

Vryonis, Speros, Jr., "The Byzantine Legacy in Ottoman Forms", *Dumbarton Oaks Papers*, sayı 23-24, 1969-1970, s. 253-308.

—, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1971.

Waelder, R., "The Principle of Multiple Function: Observations on over-determination", *Psychoanalytic Quarterly*, sayı 5, 1930, s. 45-62.

Weintritt, Otfried, *Formen Spätmittelalterlicher Islamischer Geschichtsdarstellung*, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1992.

Wheler, George, *A Journey into Greece*, Londra, 1682.
Winnicott, D., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, International Universities Press, New York, 1965.
Winter, Michael, "The *Ashrāf* and *Niqābat al-Ashrāf* in Egypt in Ottoman and Modern Times", *Asian and African Studies*, sayı 19 Haifa, 1985, s. 17-41.
—, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Routledge, Londra ve New York, 1992.
Wittek, Paul, "Chiones", *Byzantion*, sayı 21, 1951, s. 421-423.
Yahya b. al-Husayn b. al-Qāsim (1625-1689), *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-qutr al-yamānī*, ed, Sa'īd 'Abd al-Fattāh 'Ashūr, 2 cilt, Dār al-Kātib al-'Arabī, Jahire, 1968.
Yalçın, Hüseyin Cahid, "Tanıdıklarım: Enver Paşa", *Yedigün*, sayı 150, Mart 1936, s. 32.
[Yalman], A. Emin, "Büyük Millet Meclisi Reisi Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ile bir mülâkat", *Vakit Gazetesi*, 10 Ocak 1922.
Yaltkaya, M. Şerefeddin, "Bedreddin Simawi", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt II, s. 444-446.
Yamauchi, Masayuki, *The Green Crescent under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922* (Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1991). [*Hoşnut olamamış adam: Enver Paşa: Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995].
Yıldırım, N, "Etfal Hastanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, cilt III, s. 220-221.
Yılmaz, Şuhnaz, "An Ottoman Warrior Abroad: Enver Pasha as an Expatriate," *Middle Eastern Studies*, sayı 35/4, Ekim 1999, s. 40-69.
Zachariadou, Elizabeth A., "Histoires et Legends des Premiers Ottomans", *Turcica*, sayı 27, 1995, s. 45-89.
—, "Religious Dialogue Between Byzantines and Turks During the Ottoman Expansion", *Religionsgesprache im Mittelalter*, der. B. Lewis ve F. Niewöhner, Harassowitz, Wiesbaden, 1992, s. 289-304.
Zajaczkowski, Ananiasz, "La plus Ancienne Traduction Turque en vers du *Ġāh-nāme* de l'état Mamelouk d'Égypte (XV-XVIe siècles)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, sayı 3, 1966, s. 51-63.
Ziyaev, Hamid, *Turkistanda Rossiya Tajavuzi va Hukmranliga Qarshi Kurash*, Taşkent, 1998.
Zürcher, Erik Jan, "Review Article: The Ottoman Twilight", *British Journal of Middle Eastern Studies*, sayı 27/2, 2000, s. 201-207.
—, *The Unionist Factor: The Rôle of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Dizin

I. Ahmed 59, 90, 91
I. Bayezid 83, 167
I. Francis 71, 74
I. Mehmed 71, 74
I. Selim 71, 83, 120, 123
II. Abdülhamid 181, 193, 194, 196, 206, 211-213, 216, 242, 245, 294
II. Bayezid 67, 69, 71, 83, 84, 101, 147
II. Mahmud 137, 157, 160, 161, 243
II. Mehmed (Fatih) 168
II. Osman 99, 100-102, 143, 149, 159
II. Selim 86, 102, 123, 139, 147, 156, 157
III. Andronikos 29, 32, 298
III. Mehmed 79, 87-90, 98
III. Murad 87, 93, 97, 98, 102, 126, 139, 169
IV. Murad 143, 147, 149, 159
V. Charles 65, 66, 77
VIII. Charles (Fransız Kralı) 65, 69
VIII. Innocent (Papa) 67
XII. Benoit 38
1453 İstanbul'un Fethi xliii, 5, 36, 65, 84, 125, 291
1876 Anayasası 6, 90
1908 Jön Türk İhtilali 6, 191, 193, 221, 241, 248
1917 Ekim Devrimi 230, 231

Abdullah Cevdet 193, 194, 264
Abdülmecid Sivasi Efendi 146
Abhazlar 128
Abu-Lughod, Lila 253, 267, 270
Acemler 50
adem-i merkeziyetçilik 174
Adıvar, Halide Edip 251
Afganistan 223, 225, 231-233, 237
Ahiler (teşkilatı) 37-42, 46, 49
Ahmedpaşazade Ali Paşa 93
Ahmet Cevad Paşa 206
Akdamar Katolikosu 188, 189
Akemenidler 51
Akrites, Digenes 124
Aksarayi 17, 18, 72
Alanya 16, 18
Alevilik 153
Alim Han 230, 231, 233, 234
Allah 12, 14, 21, 67, 70, 95, 96, 106-108, 110, 111, 113, 114, 145, 180
Amasya 71, 83
Amida 51, 52
ancien regime 161
Anka-yi Mugrib 72
Antakya 51
Antalya 15, 18, 83
Aquinas 7
Arap-İsrail çatışması 4
Arapça xxiv, 12-16, 18, 21, 39, 61, 69, 102, 105, 106, 109, 110, 117, 122, 131, 142, 144, 164, 168, 206, 208, 216, 243, 267, 285
Araplar 3, 14, 47, 92, 123, 128
Arat, Zehra 252, 267
Arnakis, G. Georgiades 27, 37-42
Arnavutluk xxi, 122, 249, 273
Arslan Ailesi (Halil, Mustafa) 197-204, 206, 210-212, 217, 218
Aşıkpaşazade 21, 152
aşiret 4, 5, 84, 120, 123124, 153, 167, 183-192, 195, 196, 217, 234
Atallah, Mansur 1
Atatürk, Mustafa Kemal 2, 6, 178, 256, 258-260, 267, 268, 274, 276-288
Attika 45, 46
Aydınlanma 137, 176
Aydınzâde Mehmed 95
Azerbaycan 75, 236
Azmizade Mustafa 97

Bab-ı Ali 198, 208, 289
Bakü Kongresi 226, 227, 230, 232
Balivet, Michel 37, 38, 40, 41, 43, 48, 49
Balkanlar xxi, 1, 2, 4, 6, 7, 42, 83, 153,

164, 168, 241, 248, 249, 268
Bapheus 23-29, 31, 33
Barkan, Ömer Lütfi 60, 102, 137, 291
Barkûk (Memlûk Sultanı) 117, 120, 122, 123
Barlaam 38
Basmacı hareketi 221-223, 225, 231-240
Batılılaşma xxx, xxxiii, 137, 157, 175, 177-180, 284
Baybars, Eşref 122, 123
Bekir Sami Bey 227, 228
Bektaşi Tarikatı 151-153, 155, 160
Belgradi, Münir-i 154
Benda, Juien 7
Bergmann, M. S. 274
Berkes, Niyazi 255
Beylerbeyi Vakası 147, 150
Beyhum Efendi (Muhammed Ali) 205
Beyond the Sublime Porte 59
Beyrut 197, 198, 201, 202, 204-207, 209, 211, 216
Beytüllahim Yıldızı 25
Bir Yeniçerinin Hatıratı 152
Birinci Dünya Savaşı xxx, 3, 221-223, 225, 226, 228, 239, 241, 251, 261, 277, 280
Birinci Haçlı Seferi 30
Bitinya 27, 29, 40, 52, 53, 55, 59
Bitlis 152, 185, 190
Bizans Tarihi 51
Boğdan 125, 160
Bolşevikler 221, 224, 226, 227, 230-235, 238, 239
Bordeaux 216
Bozarslan, Hamit 182
Broquière, Bertrandon 55, 56
Brüksel 216
Buenos Aires 215, 216
Buhara Devrimi 233
Bulgarlar 108, 122
burjuvazi 138, 142
Bursa 29, 35, 38, 50, 55-62, 84, 94, 99, 109, 151
Büyük İskender 16
Byzantion 39
Caferilik 153
Caider 77
Cantacuzenus, Johannes 30, 31, 292
Cebesoy, Ali Fuat 225, 227, 292
Celali İsyanları 137
Cem Sultan 67-69
Cemal Paşa 225, 232, 233
Cemile Sultan 242
Cevdet, Abdullah 193, 194, 264
Chatterjee, Partha 255
Chionai 5, 7, 35-53
Chionitae 38, 49-52
Church Missionary Society 205
Cıgalazade Mahmud Paşa 93
Cleveland, William L. 7
Covel, John 58, 60
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 251, 253, 260, 261

Çakmak, Fevzi 7, 241-249
Çanakkale 99, 228, 243-245
Çerkesler 120-123, 126, 128, 131
Çerkesya 120-123, 126, 127
Çiçerin 224, 229, 234
çok-eşlilik 255, 256

D'Ohsson xxxiii, 141, 165, 298
da Vinci, Leonardo 111, 261, 274, 275
Damad İbrahim Paşa 143, 171
Darü'l-Harb 177
Darü'l-İslâm 177
Darüşşifa Akıl Hastahanesi 206, 209, 298
Deccal 70
dejenerasyon 252
Demokrat Parti (DP) 241, 260, 261
Dersim 190
divan-ı hümayun xli, xlv, 88, 92, 100, 104, 114
Doğu Halkları Kongresi 225
Droşak 193, 194
Du Cange 42, 43
Duru, Kâzım Nami 247, 262, 264, 265, 269
Dürziler 200, 214, 217

East Encounters West 175, 178
Ebu Şevârib 119, 127-132
Ecevit, Bülent 6
Edirne 55, 56, 58, 84, 91, 95, 95, 99, 100, 104, 147
Eflak 125
ekâbir 72, 80, 81, 89, 137, 148, 155
Eksat, Füruzan 262
el-Bistami, Abdurrahman 70
el-Cabertî 119
el-Fakârî 119, 127, 128, 130, 131
el-Habeşî, Ali bin Abdurrauf 95
el-Hüsri, Sati' 7
el-Kâsım, el-Mansur 130
el-Muhibbî, Muhammed el-Emîn bin Fazlullah 94, 98, 105, 119
el-Mutemid, Halife 165
Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması 226
Enver Paşa 221-239, 292
Erikson, Erik 275, 276
Erkân-ı Harbiye 241, 246, 248
Erken Cumhuriyet Dönemi 257
Ermeni Patriği 189
Ermeni Soykırımı 182
Ermeniler 3, 122, 181-184, 186, 188, 189-196, 226
Ermenistan 184, 224
Erzurum 20, 138, 186, 191
eskatoloji 71, 72, 74, 76
Estonya xxi, 273
etimoloji 38, 39, 41, 43, 49, 61, 95
Etiyopya (Habeşistan) 95, 96, 103, 106, 108, 111, 114, 123
Etiyopyalılar'ın Prestijini Yükseltmek 108
Etmekçizade Ahmed Paşa 93
etnik kimlik 118, 149
etnik köken 48, 93, 102, 166, 195, 196, 236
etnik temizlik 1
Evliya Çelebi 118, 121, 123, 128, 152
Eyhem, Cebele 120-122, 124-129
Eyyûb, Salîh Necmeddîn 122

Failler, Albert 25
Falk, Avner 274, 276
Farsça xxiii, 12-14, 17, 18, 21, 38, 41, 42, 73, 74, 101, 243
Fatih Medreseleri 99
Ferruhşah 18
Fetihnâme 15
foederati 120
Forêt, Jean 71
Freud, Sigmund 274, 275

Gassânî 120, 121, 124, 128, 129
Gavri, Kansu 127
gayrimüslimler 91, 225
Gedo, John 275, 276
Gelibolu 35, 277
Genç Buharalılar 230, 231, 234, 235
Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis 43
Göçek, Fatma Müge 175, 176, 178-180, 293
göçerler (nomads) 24, 27-33, 187, 192
Gökalp, Ziya 254-256
Gökçen, Sabiha 282
Göle, Nilüfer 265
Gregoras, Nicephorus 28, 30-33, 49
Gurbetnâme 67, 68
Gülşeni, İbrahim-i (Şeyh) 74, 77
Gürcüler 118

Habeşçe 106
Hacı Bektaş 135, 152-154
Hacı İbrahim Paşa 93
Hadikatü'l-Cevami 151
Haj, Samira 163, 187
Hakanî 17
Halil Halid Paşa 202
Halk Şuraları Fırkası 225, 229
Hamidiye Hafif Süvari Alayları 183, 188, 189, 193, 291
Harem 69, 92, 97, 100
Haremeyn, el-Fakâri 127-130, 132
Hariciye Nezareti 210, 211, 215, 216
Harun er-Resûl 128
Haseki Medresesi 98
Haseki Nisa Hastahanesi 206

Hattâb, Ömer b. 125
Haydar, Remmal 66, 73, 77, 78
Hazar Denizi 122
Heraklius 120, 124
Hesykhiast Azizlerinin Savunması 38
heterodoksi 48, 153
Hıristiyanlar xxxvi, 2, 16, 40, 42, 68, 69, 168, 183-185, 187, 190, 192
Hindistan 223, 225, 240, 255
hiyerarşi 73, 93, 94, 97, 101
Hoi Protoi Othomanoi 38, 39
Hotin seferi 160
Hülâsat el-eser 94, 119
Hünernâme 76, 79
Hürrem Sultan 98
Hüseyin Paşa (Hayderanî) 189-191
Hz. İsa 37, 40, 68, 70, 73
Hz. Muhammed xxxi, 70, 130
Hz. Musa 274

Ilgaz, Hasene 253
Irak 7

İbn 'Arabi 70-74
İbn Batuta 38-40, 43, 44, 47
İbn Bibi 17
İbn Sa'id 22
İbnü'l-Cevzî 106-109
İbrahim Paşa 66, 69, 72, 74, 77, 78, 93, 97, 143, 171, 195
ignorantia affectata (gönüllü cehalet) 7
İkinci Balkan Savaşı 221
ikinci benlik (alter ego) 66
İkinci Dünya Savaşı 260, 261
İkinci Viyana kuşatması 171
İlhanlı İmparatorluğu 52
Immortal Atatürk 274
İmrü'l-Kays 124
İnan, Afet 256, 257
İncil 19, 68, 106
indirgemecilik 276
İnönü, İsmet 258, 260
İnönü, Mevhibe 261
İran 15, 50, 76, 118, 126, 178, 223, 225
İskitler 256
Islahatçılar 136, 140, 147, 160, 231
İslâm dünyası 11-13, 21, 91, 94
İslâm İhtilal Cemiyetleri 225, 227
İttihad-ı İslâm 238
İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC) 221-224, 229, 241, 247, 248
İzmit 26, 29
İzzetî Mehmed Efendi 94

James (İngiltere ve İskoçya Kralı) 92
jeopolitik 176, 177
Jonson, Ben 112
Jön Türkler 193, 247
Jurinev 233

Kâbe 127-130, 132
Kadın Gazetesi 253, 254, 257, 259-266, 269, 270
Kadınlar Dünyası 253, 267, 268
Kadızadeli hareketi 144-146, 152
Kadiriye Tarikatı 242, 244
Kafadar, Cemal 5, 21, 82, 135
Kafkasya 223, 225, 228, 240
Kahire 73, 74, 94, 105, 109, 119, 120, 123, 124, 127, 129, 138, 242, 289, 290
kamusal alan 261, 264, 265
Kandiyoti, Deniz 252, 256, 259, 264
Kansu Paşa 130
Kantemir, Dimitri 160
Kanuni Sultan Süleyman 11, 12, 30
Kanunların Ruhu 112
Kara Üveys Paşa 88, 93
Karanlığı Dağıtmak 91, 109, 111, 114-116
Karlofça Anlaşması 171
Kasım Bey 120, 130, 131
Kavanin-i Yeniçeriyan 154, 155
Kemalist modernleşme 253
Kemalistler 228, 234, 239, 252
Keşfü'l-Nikab 216
Keykubad, Alaeddin 15-19
Kırgızistan 232
Kırım Savaşı 163
Kızıl Ordu 230, 231, 235-237

Kızılbaş 75
Kızıldeniz 96, 129
kimlik siyaseti 264
Knorr, Norman 288
Konstantinopolis 25, 29, 32, 62, 70, 84, 122, 127
Konya 15-19, 22, 72, 83, 96, 228
Korfu 66
kölelik 99, 106, 107, 111-113
Köprülü Ahmed Paşa 151
Köprülü, Fuat 4, 5, 52, 151, 160, 296
Krasnoyarsk 235
kronikler 11, 23, 25-29, 32, 119, 131
Kubadabad Sarayı 19
Kul ordusu 137, 139
Kuleli Askeri İdadisi 246
Kunevi, Sadreddin 71, 73
Kunt, Metin 79, 140, 163
Kur'an 12-17, 19, 106, 110, 111, 113, 114, 123, 144, 146, 238, 252
Kurtuluş Savaşı 241, 269
Kuvâyi Milliye 252
Küçük Kaynarca Anlaşması 180
Kürdistan 187, 193, 194, 276, 296
Kürdistan İşçi Partisi (PKK – Partiya Karkerên Kurdistan) 276
Kürtler 154, 182-196
Kütahya 83, 85, 87

Lakay, İbrahim 234
Lale Devri 136, 143
Laskaridler 22
Latince 38, 50, 51, 61, 68
Lazlar 128
Leh Seferi 101
Lenin, V. 223, 226, 227
Lewis, Bernard 27, 106, 107, 114
Lindner, Rudi 5, 23
loncalar 2, 142, 150, 154, 161
Lowry, Heath 5, 166, 168
Loyalty and Leadership 156
Lubenau, Reinhold 56, 57, 60
Lübnan 7, 123, 164, 197-201, 204-211, 215-217, 289

Macar Seferi 69
Macaristan 24, 71, 86, 176
Malatya 188
Marcellinus, Ammianus 38, 49-52
Mardin 185
Mecid, Emin 199-203, 214-216
Medine 5, 97, 98, 128, 130, 243, 244
Mehdi 70, 73
Mehmed Ragıb Paşa 169, 172
Mehmed Reşad 221
Mekke 5, 97, 98, 101, 109, 119, 120, 125-130
Mekteb-i Mülkiye 215
Melamiler 72, 151
Memikzade Mehmed 97
Memlûk 20, 70, 74, 83, 93, 117, 123, 127, 129, 130, 138
Menderes yöresi 27
Meyendorff, J. 38, 42, 45
Mezopotamya 187
Mısır 5, 17, 58, 70-74, 83, 84, 93, 95, 96, 102, 108, 117-123, 126, 129-132, 164, 225, 243
Mısri, Niyazi-i 151
Miftâh 70, 71, 73, 78
Mihailovic, Konstantin 152, 158
Miller, Barnette 59, 60
Miller, Ruth 5
Millet gazetesi 254
Millet Partisi 241
Milli Mücadele 221, 228, 231, 234, 239, 251, 292, 299
Milli Savunma Bakanlığı 241
milliyetçilik 6, 7, 251, 253, 255, 267
Milne, Christopher 3
mitoloji 107, 132, 256
Modell, Arnold 287
modernite 2, 6, 66, 142, 253, 256, 257, 264, 270
Moğol İmparatorluğu 50
Molla Ali 91-96, 101-106, 109-116
Mondros Mütarekesi 222
monogeniture 82
Mottahedeh, Roy 156
Mouzalon 27

Mozart, Amadeus 276
Muhiddin, Nezihe 258
Museviler 99
Mustafa Âli 72, 80, 81
Mühimme Defteri 173

Naciye Sultan 221, 233
Naim Cevad Bey 228
Namık Kemal 161, 243
Naum Paşa 198-201, 203, 205, 206, 209, 210, 216
Nerimanov, Neriman 236
Nevâlî Efendi 80, 97
Nicaea (bkz. İzmit)
Niccoli, Ottavia 65
Nicomedia 26-30, 40
Nixon, Richard 274, 276
Nuh Paşa 93
Nurbanu Sultan 98

okuryazarlık 12
on emir 36, 44, 46, 50
Onat, Lamia 262
Orhan Gazi (Sultan) 35
Orhun yazıtları 256
Ortaçağ 11, 13-15, 17, 20, 24, 29, 30, 41, 51, 65, 108, 153, 156
Ortadoğu 1, 2, 6, 107, 114, 135, 165, 252, 273
Oruz, İffet Halim 253, 257, 259-261, 263, 266
Osman Paşa 93, 130
Osmanlı Bankası 6
Osmanlı İmparatorluğu 1-7, 21, 91, 93, 97, 103, 114, 118, 125, 132, 170, 175, 177, 187, 221, 226, 239, 240, 254, 264, 277, 280, 282, 285, 289
Osmanlı Rus Savaşı 183, 184, 196
Osmanlı Ziraat Bankası 191
Osmanlılık 6, 163, 164

Öcalan, Abdullah 276

Pachymeres 25-27
Paflagonya 27
Palamas 35-53
Pan-İslâmizm 21, 222, 223, 225-228, 232, 236, 239, 240
pan-Türkçülük 221-223, 227, 228, 232, 239, 240
Paris 175-177, 180, 216, 229, 266, 282
Pasarofça Anlaşması 180
Patrona Halil İsyanı 140
patronaj ağları/ilişkileri 7, 172
Pelekanon 23, 24, 28, 30, 32-34, 292
Pindar, Paul 92
Pliny 51
Pococke, Richard 58
Porter, James 170
Postel, Guillaume 71
pragmatizm 252
Pravda 237
Prohorov, G. M. 37, 38, 42-44
Prokrustes'in Yatağı 1
proletarya 138, 226
psikanaliz 11, 274-277, 288
psikopatoloji 288
püritenlik 146, 262

Radek, Karl 224, 226
Râfi'ü'l-gubûş fî fezâyili'l-hubûş 95, 105, 109
Rancour-Laferriere, Daniel 276
Raymond, Andre 2, 181
reaya 2, 81, 139, 185, 191
Remmal Haydar 66, 73, 77, 78
Rıdvan Bey 117-119, 121, 124-132
Roma 16, 51, 67-73, 77, 78, 84, 85
Rönesans 65, 92, 287
Rum Selçuklular 12, 13, 15, 16, 18-20, 22
Rumî, Celâleddin 16, 17
Rus İç Savaşı 225, 231
Rustow, Dan 230

Sâ'id el-Endelusî 108
Sadeddin Efendi 98
Safa, Peyami 266
Safeviler 66, 74-76, 78, 118, 153
Safiye Sultan 97, 98
Sahas, Daniel 36, 44, 45

Sakarya Savaşı 230
Sapor (Pers Kralı) 51, 52
Sarı Mehmed Paşa 170
Sarton, May 3
Sasaniler 120, 124
seçme ve seçilme hakkı 253
sefâretnâme 175, 179, 180
Selanik 21, 35, 38, 42, 53, 79-81, 93, 213, 244, 246, 247, 249, 277, 278-282
Selânikî Mustafa 79, 80, 81
Selçuklu Anadolusu 11, 12, 21, 22
Selçuklu Türkleri 4
Sened-i İttifak 157
Seyahatname 121
Seyyid Mehmed 93, 100, 103
Shinder, Joel 20, 28
Sinan Paşa 123
Sinanpaşazade Mehmed Paşa 93
Siyahlar'ın Beyazlar'a Üstünlüğü 105
Siyahlığın Maskesi (The Masque of Blackness) 112
Siyavuş Paşa (sadrazam) 81
Slavlar 108
Sohbetname 144
Sokollu Mehmed Paşa 88, 156
Sokolluzade Hasan Paşa 93
Sovyetler Birliği 222, 234
Stalin, Joseph 238, 276
Sultan Galiyev 226
Suriye 14, 16, 20, 56, 71, 83, 120, 120, 124, 126, 216
Süleymaniye Medresesi 80
Sümerler 256
Sünnilik 153

Şah İsmail 66, 75
Şah Tahmasb 66, 75-77
Şecere 71, 73, 117, 119, 122, 123, 125, 127, 128, 131
Şehnâme 16, 17, 22, 76, 126, 127, 152
Şehzade Ahmed 71, 156
Şemsi Efendi 280, 281, 284, 285
şeriat 137, 144, 145, 154, 159, 165, 166, 168-171, 201, 202, 204, 205, 214, 238
Şeyh Bedreddin 167
Şeyh Karamani 151
Şeyh Müstakimzade 151
Şeyh Ubeydullah 186
Şeyhülislâm 81, 94, 101, 103, 149, 155
Şiilik 153
Şinasi (şair) 242, 243, 247

Taeschner, Fr. 39
Talat Paşa 222
Tanzanya 95
Taronites (Doktor) 37, 40-42, 44-50, 52
Taşkıran, Tezer 268
Tatar Pazarı 76
Tebriz 75
Tebrizi, Ali Ahmed (Hacı) 50
Tekeli, Şirin 259, 265
tesettür 255, 257, 260
Teşkilât-ı Mahsusa 228
Tietze, Andreas 143
Tiryaki Hasan Paşa 141
Togan, Zeki Velidi 231-233, 237, 239
Tophane-i Amire 242, 243
Tophaneli Mahmud Efendi 98
Topkapı Sarayı 55, 58, 59, 60, 66, 71, 73, 289
toplumbilim 3
totaliter rejimler 259
Trablus 123, 173, 197, 225, 268
Trakya 29, 51, 55
Tunus 66, 160, 225
Türk feminizmi 252, 254, 256
Türk Kadın Yolu 258
Türk Kadınlar Birliği 258
Türk Ocakları 258
Türkistan 223-225, 227, 230-238, 294
Türkiye Cumhuriyeti 4, 6, 241, 244, 253, 259, 278
Türkler 3, 4, 17, 27, 28, 29, 33, 36, 42-47, 51, 57, 61, 68, 121, 149, 154, 182, 189, 193, 254, 278, 286, 292

Ukrayna 176, 235
ulema hiyerarşisi 94, 101
ulufe 139, 141, 147, 149, 155, 158

Ulus gazetesi 266
ulusal kimlik 1, 3, 264
Uluslararası Kadın Kongresi 259

Vaka-i Hayriye 160, 161
Vakâyi'ü'l-fudalâ 94
Vâkı'ât-ı Sultan Cem 67
Valier, Cristoforo 92
Van 189, 191, 192, 224
Varto 190
Vasa Paşa 198
Vassa, Gustavus 112, 115
Veled, Bahaeddin 16
Viyana 26, 66, 171, 275
Volga Tatarları 226
Von Ranke 3
Vryonis 41, 45
Vurun Kahpeye 251

Waelder, Robert 274
Wheeler, George 57, 58
Wittek, Paul 4, 23, 37, 39, 41, 42
Women in Turkey 268

Xanthos 22

Yahudiler 2, 43-45, 50
Yahudilik 38, 42, 43, 45, 50, 69, 129
Yamauchi, Masayuki 223, 226
Yaş Buharalılar 230
Yavuz Sultan Selim 67
Yemen 120, 123, 128, 129-132
Yeniçeriler 135, 136-161, 168, 242, 243
Yerasimos, Stefanos 61
Yermük Savaşı 124
Yirmisekiz Mehmed Çelebi Efendi 177
yörükler (pastoralists) 24, 185
Yunanca 12, 13, 26, 36-38, 41, 42, 44-48, 50, 52, 60, 61

Zachariadou, Elizabeth 44, 45
Zanzibar 95
Zigetvar 79, 85, 86
zikr 13, 14, 15, 74
Zülfikâr 152